الْمُنْتَقَى مِنْ شُرُوحِ

الفتوى الحموية

لِشَيْخِ الإِسْلَامِ ابْنِ تَيْمِيَّةَ

تَأْلِيف

عَبْدُ اَللهِ آلُ عَبْدُ اَلْمُحْسِنِ

اَلطَّبْعَةِ اَلْأُولَى

١٤٤٦ هـ

دَارُ اَلْفُرْقَانِ

لِلطِّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ

وصية الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله

الفتوى الحموية لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن تيمية رحمه الله نحن بحاجة إلى سماعها مائة مرة. هذه رسالة عظيمة، أبان فيها الحق رحمه الله ورد على أهل الباطل ونقل فيها منقولات عظيمة. وهذا الكتاب (الحموية) من أحسن ما ألفه المؤلف، ومن أوضح ما يرد على هؤلاء المبطلين ويبين زيفهم وضلالهم واختلافهم وافتراقهم. [عبد العزيز بن باز].

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهدي الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَـٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

فإن أصدق الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، أما بعد:

الحمد لله رب العالمين، نحمده ونستعينه ونستغفره، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، وصفيه وخليله، نشهد أنه بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق الجهاد، ونشهد أنه لا خير

إلا دل الأمة عليه، ولا شر إلا حذرها منه، فصلوات الله وسلامه على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن بين أيدينا هذه الرسالة الموسومة بـ (الحموية)، وهي رسالة عظيمة في تقرير مذهب السلف في صفات الله، وإثبات ما أثبته الله لنفسه، وما أثبته رسوله ﷺ، وبيان فساد انتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، وتحريف الغالين، من الذين استغوتهم الشياطين، أفراخ المتفلسفة الصابئين، ومن سار في ركبهم من المتكلمين، أهل البدع والأهواء، الذين أصموا آذانهم وأعموا أبصارهم عن نصوص الكتاب والسنة، فضلوا وأضلوا خلقا كثيرا. وهذا الموضوع غاية في الأهمية؛ ذلك لأن كل انحراف في الدين إنما كان سببه إحداث بدعة لم يكن عليها الأمر الأول في حياة النبي ﷺ في أمور الاعتقاد، وفي الأمور العملية الشركية، وفي وسائل الشرك، وفي أنواع البدع العملية التي ظن أصحابها أنها تقربهم إلى الله، ولا شك أن كل مسلم شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ﷺ رغب بإسلامه أن يسلم في الدنيا، وأن يسلم في الآخرة؛ لأن ما يكون هنالك في الدار الأخرى أمر عظيم، فالمسلم يهرب من كل ما يشينه في ذلك اليوم أو يخفف موازينه. ولهذا كان من الواجب على كل مسلم أن يسعى في تعلم تحقيق معنى: (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله)، وذلك

بتحقيق التوحيد بأنواعه: توحيد الإلهية بالمطابقة، وتوحيد الربوبية والأسماء والصفات بما تضمنته تلك الكلمة العظيمة، فلا تكون عبادة ولا تقرب إلى الله إلا عن طريق المصطفى ﷺ، فالعبادة إنما هي التي شرعها المصطفى ﷺ، والتي سلكها وأمر بها أو دل عليها أصحابه وأمته. وهو بالمؤمنين رؤوف رحيم، وقد أمره الله بإبلاغ الدين، وبأن لا يكتم شيئًا من الدين، فبلغ الدين وبلغ الرسالة، وجاهد في ذلك، فكان آمرًا بأشياء مفصلة من أمور الخير كثيرة تكفي من أراد أن يتقرب إلى الله سبحانه بها، ونهى بإجمال عن كل غير تلك العبادات، فنهى عن البدع ونهى عن أن يتقرب إلى الله بغير ما سنه المصطفى ﷺ. ولهذا قال العلماء: إن أعظم آية في هذا الأمر هي آية سورة المائدة لو تأملها أهل الإسلام لكفتهم عن أن يكونوا على غير السنة، وهي قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رجلا من اليهود قال له: يا أمير المؤمنين، آية في كتابكم تقرؤونها، لو علينا معشر اليهود نزلت، لاتخذنا ذلك اليوم عيدا. قال: أي آية؟ قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ قال عمر: قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الذي نزلت فيه على النبي ﷺ وهو قائم بعرفة يوم جمعة. أخرجه البخاري (٤٥)، ومسلم (٣٠١٧). فهذه الآية فيها بيان أن الله أكمل لنا

الدين، والدين هو ما يتدين به المرء ليقربه إلى الله، فإذا كان كاملاً فهل ثم وسيلة إلى إدخال شيء فيه حتى يتقرب به إلى الله؟ إن هذا مناقض لمعنى هذه الآية؛ ولهذا قال الشاطبي وغيره من أهل العلم: «إن أهل البدع ليس عندهم لهذه الآية معنى. وهي قوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ لأن معنى الإكمال أنه ليس هناك مجال لأن يدخل فيه شيء يقرب إلى الله. وإذا كان كذلك فكل شيء أحدث بعد زمن الرسول ﷺ فإنه بدعة ضلالة، يدعي صاحبها أن الدين ناقص وأنه يريد إكماله؛ لأنه لم يكفه ما جاءت به الشريعة، لهذا قال الإمام مالك رحمه الله فيما رواه عنه ابن الماجشون: من زعم أن في الدين بدعة حسنة فقد زعم أن محمداً ﷺ خان الرسالة. والله يقول: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ لهذا كان كل محدث لبدعة مدع أن الدين لم يكمل، إما بلسان حاله، أو بلسان مقاله، وهو أعظم والعياذ بالله»[1]. إذا كان كذلك وجب على المسلم أن يتعرف على البدع والشبه التي يثيرها أولئك المبطلون أهل التأويل والتحريف، وما أكثرهم لا كثرهم الله، فيعرف تلك الشبهات، ويعرف الرد عليها؛ لأنه قد يأتي إليه من يُحسن البدعة بأنواع من التحسينات، أو يلقي إليه بشبهة، فإذا انكشفت الشبهة بتعلم وتعليم كان المسلم في حيازة وحراسة من أهل الزيغ أتباع الهوى،

---

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي (١/ ٤٩).

الذين قال الله فيهم: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] من هم الذين يتركون الأمر الواضح البين ويأخذون بالمشتبهات وبالمتشابهات؟ هم أهل الزيغ. وأهل الزيغ قال فيهم النبي ﷺ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْمُتَشَابِهَ وَيَتْرُكُونَ الْمُحْكَمَ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللهُ فِي كِتَابِهِ فَاحْذَرُوهُمْ». أخرجه البخاري (٤٥٤٧)، ومسلم (٢٦٦٥). فالذين يتركون الأمر الواضح ويأخذون بالمشتبهات هم أهل الزيغ؛ لأنهم تركوا الأمر البين الذي بينه ﷺ، وأخذوا بأمور مشتبهات أو لم يأت بها شرع المصطفى؛ لهذا كان يقول النبي ﷺ في خطبة الحاجة التي يُذكر بها أصحابه رضي الله عنهم دائما: «إِنَّ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ، وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْي مُحَمَّدٍ، وَشَرَّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا». أخرجه مسلم (٨٦٧). فكان يعلمها أصحابه حتى لا يحدث في الدين شيء ليس منه. وجاء في حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه، قال: فوعظنا موعظة بليغة، ذرفت لها الأعين، ووجلت منها القلوب، قلنا: يا رسول الله، كأن هذه موعظة مودع فأوصنا، فكان مما أوصاهم به ﷺ أن قال: «إِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ،

وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُل بِدْعَةٍ ضلالة». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد (١٧١٤٥). فهذه وصيته بعد موعظته التي ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فما كان أنصحه لأمته، وما كان أرأفه بأمته، لا خير إلا دلهم عليه، ولا شر إلا حذرهم منه، كما جاء في الصحيح أنه قال ﷺ: «إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَيُنْذِرَهُمْ شَرَّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَإِنَّ أُمَّتَكُمْ هَذِهِ جُعِلَ عَافِيَتُهَا فِي أَوَّلِهَا، وَسَيُصِيبُ آخِرَهَا بَلَاءٌ وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا، وَتَجِيءُ فِتْنَةٌ فَيُرَقِّقُ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَتَجِيءُ الْفِتْنَةُ فَيَقُولُ الْمُؤْمِنُ: هَذِهِ مُهْلِكَتِي. ثُمَّ تَنْكَشِفُ، وَتَجِيءُ الْفِتْنَةُ فَيَقُولُ الْمُؤْمِنُ: هَذِهِ هَذِهِ. فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُزَحْزَحَ عَنِ النَّارِ وَيَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَلْتَأْتِهِ مَنِيَّتُهُ وَهُوَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ». أخرجه مسلم (١٨٤٤). إذا فأمر البدع أمر عظيم، وجامعتها والدليل الذي يجب أن يكون مع المسلم دائما في هذا الأمر ليزن به الأمور والأفعال هو قول المصطفى ﷺ فيما روته عائشة رضي الله عنها لنا: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ». وفي رواية لمسلم وعلقه البخاري في صحيحة: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ». أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨). قال العلماء: ثم حديثان هما ميزانان للأعمال: أما الأول: فهو ميزان للأعمال في باطنها، عمل الباطن الذي لا يظهر للناس، وهو قول المصطفى ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى».

أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧). فإن كانت النية صالحة خالصة لله فهذا معناه أن الجهة الباطنة صحيحة. والثاني: هو الميزان الظاهر الذي يوزن به العمل في الظاهر الذي يرى، وهو قوله ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»، وفي رواية: «مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ». فتوزن الأعمال في الباطن من جهة صلاحيتها وكونها حسنة مقبولة وذلك بقدر ما فيها من الإخلاص، وتوزن الأعمال الظاهرة فيما يرى الناس وذلك بقدر ما فيها من اتباع لأمر النبي ﷺ، فهما ميزانان لا يشذ عنهما شيء من الأعمال. ولقد كان من الابتداع العظيم بعد القرون المفضلة الابتداع في أنواع الاعتقاد، منها الابتداع في مسائل الصفات بأن يجعل العقل محكما على الغيبيات، ومن ذلك صفات الله، وهذا قدح صريح فيما جاء عن الله عز وجل أو عن رسوله ﷺ، فقيَّد الله طائفة من عباده المخلصين ليميز بهم بين ما يجب لله تعالى من الأسماء الحسنى والصفات العليا، وما يجوز عليه، وما يمتنع عليه، فيظهرون الحق على الباطل، ويدحضون شبه المبطلين والمتأولين أفراخ المتفلسفة أتباع الهند واليونان، وورثة المجوس والمشركين، وضلال اليهود والنصارى والصابئين، وأشباههم. وكان من هؤلاء المخلصين الصادقين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فتصدى لهؤلاء الجهال والمغرضين أهل البدع والأهواء، وشمر عن ساعد الجد ليدك قلاع الباطل وحصون المبطلين، فكم كان الخطر عظيما، لكنه

رحمه الله أبى إلا أن يحمل الأمانة على عاتقه، ويؤديها خير أداء، ويجدد لهذه الأمة ما اندرس من معالم الدين. وكان مما خلفه شيخ الإسلام رحمه الله من الردود والرسائل على أهل الزيغ والباطل، هذه الرسالة (الفتوى الحموية الكبرى)، فكانت من أقوى الردود على طوائف أهل الباطل الذين خلفوا النصوص وراءهم ظهريا، وأعموا أعينهم وأصموا آذانهم عن الآيات البينات الواضحات في كتاب الله وسنة رسوله، واتبعوا كل متشابه، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. وبين رحمه الله أن الواجب إلا يتعرض لصفات الله بتأويل يُخرجها عن ظاهرها، ولا أن يتعرض لها بمجاز يخرجها عن حقيقتها، فالإيمان بها على ما دل عليه ظاهرها، وعلى ما دلت عليه حقيقية اللفظ الإفرادية أو التركيبية، مع نفي المثيل عن الله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وبين رحمه الله أن المنهج الصحيح والعقيدة الصحيحة إنما هي في طريقة السلف الصالح، ومعلوم أن طريقة الصحابة رضي الله عنهم في العقيدة والمنهج واحدة واضحة بينة، فلم يختلف الصحابة رضي الله عنهم في مسألة من مسائل الاعتقاد وكذلك التابعون لهم. فالحذر الحذر من كل سبيل فيه مخالفة للسنة، فكل خير في اتباع من سلف، وكل شر في ابتداع من خلف، وقد قال الله عز وجل في أهل البدع: ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١]. فكل من شرع شيئًا في الدين أو جعل شيئا في العقيدة على غير

ما عليه الأمر الأول فقد جعل نفسه شريكا لصاحب الرسالة في التشريع، وهذا والعياذ بالله من أشد ما يكون خطرا على الإسلام والمسلمين. قال عز وجل: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، فهل نقبل وصية الله، وهل نقبل وصية المصطفى ﷺ؟ فالله في السنة، الله في الالتزام بها، الله في الحذر من البدع، وفي الإنكار على أهلها، وفي المجاهدة في ذلك، فإن ذلك من أعظم أنواع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. [صالح آل الشيخ].

التعريف بالكتاب

هذه الرسالة لها أسماء مختلفة: أشهرها، وهذا جاء في كلام المؤلف رحمه الله في مواضع من كتبه أنها: (الفتيا الحموية). وسميت أيضًا: بـ (العقيدة الحموية). وبـ (الرسالة الحموية). وبـ (المسألة الحموية). وبـ (الفتوى الحموية). كما ذكر هذا ابن حجر في الدرر الكامنة، والمؤلف نفسه رحمه الله في الجزء خامس من «بيان التلبيس» فإنَّه قال لما سمى كتابه: (جواب الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية). وعلى كل حال المقصود واضح، هي رسالة تشتمل على فتيا أو فتوى توضح عقيدة أهل السنة والجماعة، أرسل السؤال من قبل بعض أهل حماة، وحماة بلد معروف مشهور في الشام. وهذه الرسالة كتبها الشيخ رحمه الله سنة ثمان وتسعين وستمائة، أي: وعمره سبعة وثلاثون عاما، وقبل وفاته بثلاثين عاما. وكتبها الشيخ رحمه الله في جلسة أو قعدة بين الظهر والعصر، نص على هذا في أول كتابه بيان تلبيس الجهمية، وكذلك نص على هذا غيره كما ذكر هذا تلميذه ابن عبد الهادي في العقود الدرية، وكذلك ابن رجب في ذيل الطبقات وغيرهم ممن ذكر هذه الفائدة. رسالة جليلة وعظيمة حَشَدَ فيها مؤلفها قدرًا كبيرًا من الأدلة، ومن النقول ومن الضوابط والقواعد والأصول، تحتاج أن تقرأها في وقت لا بأس به، وتحتاج

أن تدرسها وأن تتعلمها في وقت طويل، الشيخ رحمه الله كتبها في قعدة بين الظهر والعصر. ﴿ذَٰلِكَ ٱلْفَضْلُ مِنَ ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٧٠]. وبعد كتابتها اشتهرت وانتشرت وتلقفها الناس، وحصل للشيخ بسببها محنة عظيمة، من أوائل المحن التي جرت على الشيخ رحمه الله، المحنة التي كانت بسبب تأليف هذه الرسالة، وأجلب أهل البدع والضلال على الشيخ رحمه الله بخيلهم ورجلهم، وسعوا إلى ولاة الأمر ضد الشيخ رحمه الله، لكن الله نجاه وسلمه من شرهم، وحصلت له معهم مناظرات ومجالسات تتعلق بهذه الرسالة، ولكن أين للساقية الصغيرة أن تلاقي البحر المحيط الخضم. كما أن من أهل البدع من انبرى للرد على هذه الرسالة، ومن أمثل أولئك وأعقلهم وأحسنهم كتابة القاضي شمس الدين السروجي المصري مع أن الذي كتبه كتابة هزيلة، حتى قال ابن كثير رحمه الله في «البداية والنهاية»: إنَّه أضحك العقلاء على عقله. وقد تصدى شيخ الاسلام رحمه الله للرد على رده في كتاب من أحسن وأعظم كتب شيخ الاسلام وهو كتاب كبير في أربع مجلدات كبار، اسمه «جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية»، ولكن مع الأسف الشديد هذا الكتاب مفقود، ولم يوجد منه إلا قطعة يسيرة طبعت منذ سنوات قليلة احتوت على مسائل يسيرة، احتوت على البحث في أخبار الآحاد، وبعض مسائل التأويل، وكذلك الكلام عن حديث خلق آدم على صورة الرحمن،

هذه جملة ما جاء في هذه القطعة ونسأل الله أن ييسر الوقوف على الكتاب كاملاً. ومما يدلك على أهمية هذا الكتاب «جواب الاعتراضات المصرية» أن «بيان التلبيس» الذي هو كتاب جليل عظيم ومن أحسن وأعظم الكتب في رد مقالات المتكلمين في باب الصفات وغير باب الصفات، هذا الكتاب تتميم لكتاب جواب الاعتراضات، ذكر هذا الشيخ رحمه الله في أول بيان التلبيس أنه لما كتب جواب الاعتراضات احتاج أن يتم الكلام في هذا الباب، فكتب هذا الكتاب وهو بيان التلبيس في الرد على الرازي في كتابه أساس التقديس. وهذه الرسالة «الفتوى الحموية» اختصرها الشيخ محمد بن صالح ابن عثيمين رحمه الله في رسالة مشهورة اسمها «فتح رب البرية بتلخيص الحموية»، وهذا التلخيص يعتبر رسالة قيمة جدا، سهلة مرتبة، قسم تلخيصه هذا إلى ستة وعشرين بابا، وهَذَّبَ الكتاب وحذف كل النقول إلا شيئًا قليلاً، وأبقى على ألفاظ الشيخ في مواضع، وصاغ معنى كلامه بلفظه السهل المفهوم اليسير رحمه الله، وأضاف أشياء، كمثل كلامه النفيس عن مسألة الإيمان وزيادته ونقصانه، هذه ليست موجودة في الحموية اللهم إلا إشارة سريعة في أحد النقول التي نقلها الشيخ، أما الشيخ محمد ابن عثيمين رحمه الله فإنه فصل القول في هذا بما لا مزيد عليه. فكتاب التلخيص أعني «فتح رب البرية» كتاب جليل

وعظيم، وكتاب منهجي مرتب يصلح للتدريس، وأوصيكم بالعناية به مع العناية بهذا الكتاب أعني الأصل وهو (الفتوى الحموية).

هنا مسألة تذكر وهي: هذا الكتاب هو (الحموية الكبرى) فهل ثمة حموية صغرى؟

هذا السؤال يسأله الناس كثيرًا، والحقيقة أنني أجزم بأنه لا أحد يملك جوابًا على هذا، هناك حموية صغرى، لكن ماذا فيها؟ وماذا عنها؟ لا أحد يستطيع الجواب عن ذلك، وقد ذكر هذه الحموية الصغرى تلميذ الشيخ الخبير بكتبه وهو ابن عبد الهادي في (العقود الدرية) وهو ثقة فيما يقول، فقد ذكر أن هناك حموية كبرى وهناك حموية صغرى، ولكن لا نعلم شيئًا عن هذه الرسالة فالله أعلم عن حقيقتها.

موضوع هذه الرسالة: هو تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في باب الصفات ولا سيما الصفات الخبرية، والرد على المتكلمين ولاسيما الأشعرية. هذه الرسالة خصها الشيخ وبسط فيها القول في هذا الموضوع الجليل، وهو بيان الحق الذي كان عليه أهل السنة والجماعة في باب الصفات، ولا سيما ما يتعلق بالصفات الخبرية، وبين رحمه الله الحق مع الرد على المخالفين ولاسيما الأشاعرة. والرسالة سؤال وجه للشيخ رحمه الله في موضوع الصفات، فأرادوا من الشيخ رحمه الله أن يبسط الجواب عن هذا الموضوع، فأجاب رحمه الله بهذه الرسالة العظيمة، مع أن الكتاب

لم يخل أيضًا من الكلام عن غير هذه المسألة لكن عمدة الحديث في هذا الكتاب عن موضوع الصفات.

مميزات هذه الرسالة: مميزاتها كثيرة، فهي رسالة سهلة واضحة لا تعقيد فيها، تتميز بكثرة القواعد والضوابط والأصول. كما تتميز بكثرة النقول، وهي من أكثر كتب شيخ الإسلام رحمه الله المتوسطة التي حشد فيها النقول الكثيرة التي تؤيد ما يقرر، وقد ساق فيها رحمه الله جملة كبيرة من النقول عن أئمة أهل السنة والجماعة، وعن غيرهم أيضًا ممن لا يرتضى كل الرضا، ولكنه قد قال الحق في شأن ما نقل رحمه الله، والحق يؤخذ ممن قاله كما سيأتي في كلامه رحمه الله، ولا سيما أن في النقل عمن أصاب في هذا الباب ممن هو معظم عند بعض أتباع المذاهب فيه إقامة للحجة على أولئك، فهذا من حكمة الشيخ رحمه الله حينما ذكر هذا الأمر. [صالح سندي].

تاريخ مباحث العقيدة

الرسالة الحموية لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من الرسائل المشهورة عند طلبة العلم، وقد تكلم فيها المصنف رحمه الله عن القول في باب الأسماء والصفات، وإن كان قد أشار إلى مسائل أخرى كثيرة في هذه الرسالة، وضمنها بعض الإشارات إلى مسائل تعد من معاقد النزاع بين أهل القبلة؛ ولهذا أحببت أن أقدم ببعض المسائل كمقدمة بين يدي شرح هذه الرسالة؛ لأهميتها ولبيان غرض المصنف فيها، فإن هذا مما ينبغي أن يتفطن له، ولا سيما إذا كان النظر في كتب المتقدمين من الأئمة المصنفة في مسائل أصول الدين كالسنة لعبد الله بن أحمد وأبي بكر الخلال، وشرح أصول أهل السنة للالكائي، والشريعة للآجري، وقبل ذلك خلق أفعال العباد للبخاري إلى غير ذلك من الكتب المصنفة على طريقة الإسناد والرواية. وكذا ما ذكره الأئمة رحمهم الله في مصنفاتهم التي صنفوها في أحاديث النبي ﷺ كالصحيحين والسنن وغيرها، فإننا نجد أن البخاري رحمه الله قد وضع في أوائل كتابه الصحيح كتاب الإيمان وأشار فيه إلى مسائل كثيرة تتعلق بمسألة مسمى الإيمان وما يلتحق به من القول في الأسماء والأحكام، والرد على المرجئة ومن قابلهم ممن خالف مذهب

السلف من الخوارج والمعتزلة. وهذه الإشارة يقصد بها ضبط أغراض المصنفين في هذا الباب:

مسألة تقسيم الدين إلى أصول وفروع:

القول في باب الأسماء والصفات من القول في مسائل أصول الدين، أي: أن القول في أوصاف الرب سبحانه وتعالى وأسمائه هو من القول في باب أصول الدين. ويشار هنا إلى مسألة، وهي: أن المصنف رحمه الله قد ذكر في غير محل من كتبه أن تقسيم الدين إلى أصول وفروع على ما حده كثير من المتكلمين وأهل الأصول والفقهاء إنما هو بدعة لم يتكلم بها السلف، وهذا المعنى الذي ذكره المصنف في بعض الموارد من كتبه لا يشكل مع ما يوجد كثيراً في كلام شيخ الإسلام من تعيينه لبعض المسائل والأبواب بأنها من مسائل أصول الدين؛ وذلك لأن جميع المسلمين بما في ذلك السلف رحمهم الله قد أجمعوا على أن في دين الإسلام ما هو من أصول الدين، وما هو دونها؛ فقد قال النبي ﷺ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «بُنِيَ الْإِسْلامُ عَلَى خَمْسٍ». أخرجه البخاري (٨)، ومسلم (١٦). وفي حديث أبي هريرة وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما لما جاء جبريل يسأل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام أجابه بخمس في الإسلام وبست في الإيمان، مع أن الإيمان لا يختص بهذا التعيين، وإن كانت سائر المسائل والشرائع تعود إلى هذا التعيين إما بطريق التضمن أو بطريق اللزوم، وكذلك

ما قيل في الإسلام. إذاً تعيين مسائل بأنها من مسائل أصول الدين هذا لا إشكال فيه ألبته، وليس هو من محال النزاع لا بين السلف ولا غيرهم، وإنما الذي عني شيخ الإسلام رحمه الله برده هو ما استعمله كثير من المتكلمين ومن قلدهم في هذا من أهل الأصول من جهة اعتبار الحد فيه، فإن المتكلمين ومن وافقهم إذا ذكروا التقسيم إلى أصول وفروع اعتبروا الأصول باعتبارات، وقد يختلف حدهم في هذا، فمنهم من يقول: إن أصول الدين هي المسائل المعلومة بالعقل والسمع، والفروع هي المسائل المعلومة بالسمع وحده، أي: بالدلائل السمعية القرآنية والنبوية. ولا شك أن هذا الحد حد فاسد؛ لأن ثمة مسائل بإجماع السلف أنها من مسائل أصول الدين، ومع ذلك هي ليست مما يقال فيه بالدليل العقلي، وإن كان الدليل العقلي لا يدل على مخالفة شيء جاءت به الشريعة سواء كان ذلك في العلميات أو في العمليات.

فمن أمثلة المسائل العلمية التي لم يدل عليها العقل: القول في كتابة الرب سبحانه وتعالى لأفعال العباد، فإن من أخص أصول القدر عند أهل السنة والجماعة أن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم، وهذه الكتابة ليست هي أصل العلم؛ فإن الله علم ما كان وما سيكون، وقد كان السلف رحمهم الله يرون أن من غلط في هذا الأصل – أعني: أصل العلم – يكون كافراً كما نص على ذلك الإمام مالك وعبد الرحمن بن مهدي والشافعي وأحمد وغيرهم؛ لأنه أصل يعلم بالضرورة الشرعية والعقلية

والفطرية. وأما أصل الكتابة فهذا ليس لازماً للعلم، ولكن لما جاء في خبر الله ورسوله ﷺ أن الله كتب وجب الإيمان بما أخبر به. فهذا الأصل لا يدل عليه العقل ابتداءً قبل ورود الشرع؛ مما يدل على أن قول طائفة من المتكلمين بأن أصول الدين: هي ما دل عليه السمع والعقل، والفروع ما دل عليه السمع وحده، غلط من هذا الوجه وغيره. ومن المتكلمين ومن يوافقهم من الفقهاء والأصوليين من قال بأن أصول الدين: هي المسائل العلمية، وأن الفروع: هي المسائل العملية. وهذا الحد قد اشتهر عند كثير من أصحاب الأئمة الأربعة. وهذا الحد وإن كان اشتغال الفقهاء به أكثر من الحد السابق إلا أنه ليس صواباً؛ فإن ثمة مسائل هي مسائل علمية، أي: محلها العلم القلبي وليست من مسائل أعمال الجوارح والأعمال الظاهرة، ومع ذلك لا يقال بأنها من أصول الدين. قال شيخ الإسلام رحمه الله: وذلك كالقول في رؤية الكفار لربهم في عرصات القيامة؛ فإن هذه مسألة علمية، ومع ذلك لم يُحفظ عن الصحابة فيها قول، وظواهر النصوص فيها بعض التردد، أي: من جهة نظر المجتهد فيها؛ ولهذا اختلف أهل السنة في رؤية الكفار لربهم في عرصات القيامة على ثلاثة أقوال، وربما ذكر بعض المتأخرين قولاً رابعاً. وهذا بخلاف مسألة رؤية المؤمنين لربهم في عرصات القيامة وفي الجنة؛ فهي وإن كانت رؤية كما أن مسألة الكفار رؤية إلا أن القول في رؤية المؤمنين يعد من القول في أصول الدين؛ لأن الدلائل الشرعية من

الكتاب والسنة متواترة في أن المؤمنين يرون ربهم في عرصات القيامة وفي الجنة، وقد جاء في ذلك عن النبي ﷺ أحاديث متواترة بلغ رواتها من الصحابة نحواً من ثمانية وعشرين صحابيـاً. ومما يبين أن المخالفين للسلف من أئمة الكلام وغيرهم هم من أجهل الناس بالسنن والآثار، كلام بعض أئمة الاعتزال، حيث نرى القاضي عبد الجبار بن أحمد، وهو عمدة المتأخرين من المعتزلة، لما تكلم عن مسألة الرؤية قال: وأما الأحاديث المروية في السنة فهي آحاد، فإنه لم يروها عن النبي إلا جرير بن عبد الله البجلي. وهذا جهل علمي محض، فإن هذه الأحاديث قد رواها كما تقدم ما يقارب الثلاثين من الصحابة، فكيف يقع له وهو عمدة من كبار أئمتهم أن يقول: إنه لم ترد إلا من طريق جرير بن عبد الله؟! ثم طعن في الطريق الذي رواه جرير بن عبد الله مع أنه في البخاري، فهو يبطلها من أوجه يعلم بالضرورة أنها من محال الغلط. وكذلك ثمة مسائل علمية هي من الأصول، فإن الصلاة من المسائل العملية، ومع ذلك قد أجمع المسلمون على أن الصلاة ركن من أركان الإسلام، فكيف يقال: إن الفروع هي المسائل العملية؟ إذاً هذه الحدود التي يستعملها من يستعملها من المتكلمين ومن يوافقهم للتفريق بين أصول الدين وفروعه، هي ما أراد شيخ الإسلام رده وإبطاله. أما القول في مسائل الصفات، ومسائل القدر، ومسائل الإيمان، ومسائل الصلاة أي: من جهة وجوبها وركنيتها، وأمثال ذلك فإن هذا لا شك أنه من القول في

أصول الدين، وهذا ليس محل نزاع بين السلف، بل ولا محل نزاع بين سائر طوائف المسلمين. هذه هي المسألة الأولى التي قصد التنبيه إليها؛ لأنه يقع في كلام شيخ الإسلام رحمه الله ما هو تارةً من الذم لهذا التقسيم، فينبغي أن يفهم على وجهه.

الاختلاف في الفروع يسع فيه الاجتهاد:

النزاع فيما هو دون الأصول هو من جنس النزاع بين الأئمة، وقد تنازع أئمة الصحابة رضي الله عنهم في مسائل كثيرة من مسائل الفقه وغيره، وهذه المسائل هي مما يقال فيه بالاجتهاد، بمعنى أنه يسع فيها الاجتهاد، وإن كان في كثير من هذه المسائل المتنازع فيها نصوص حاسمة، لكن يبقى أنه يقع في تعيين هذه النصوص والتحقق من دلالتها نزاع، كاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في كثير من المسائل، ثم من بعدهم اختلاف التابعين، واختلاف الأئمة كالأئمة الأربعة وغيرهم. وهذا الاختلاف ليس فيه إشكال؛ لأنه من باب الاجتهاد، ولهذا الواجب فيه على طالب العلم أن يجتهد في اتباع ما يراه مقارباً للدليل من الكتاب والسنة، ولا يلزمه في ذلك أن يلتزم مذهباً واحداً أو قولاً واحداً، وإن كانت هذه المسألة أيضاً لابد فيها من اعتدال، فإن من التزم مذهباً واحداً لكونه ليس من أهل النظر والترجيح فقد جرى على عمل كثير من المسلمين، وإن كان ليس هو الفاضل في هذا المقام، لكن لا ينبغي أن يبالغ في إنكاره إذا كان الذي يسلكه من

أهل مصر قد أقاموا عليه، وقد سلموا من البدع، وإنما قلدوا إماماً معتبراً كأبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد أو أمثال هؤلاء.

الاختلاف في الأصول لا يسع فيه الاجتهاد:

القول في مسائل أصول الديانة فهذا باب لا يسع فيه التوسع، بمعنى: التوسع في قبول الأقوال، فإنه لا يصح في هذا الباب سواء كان القول في مسائل الصفات، أو كان القول في مسائل القدر، أو في مسائل الإيمان والأسماء والأحكام التي يلتحق بها القول في التكفير وأمثال ذلك، فهذه المسائل مسائل أصول الديانة لا يسع فيها التخير بين الأقوال ولا يسع فيها الاجتهاد، بل يجب التزام ما دل عليه الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف هذه الأمة. فقد كان الصحابة رضي الله عنهم متفقين على جميع مسائل أصول الدين، ولم يقع بينهم في ذلك نزاع ألبتة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد بينها وأحكمها إحكاماً تاماً.

أول نزاع حصل بين المسلمين في مسائل أصول الدين، وظهور الخوارج:

لما كان في آخر عصر الخلفاء الأربعة الراشدين ظهرت الخوارج، ونازعوا في مسألة الإيمان؛ لذا كان القول في مسمى الإيمان وما يلتحق به من القول في الأسماء والأحكام هو أول نزاع حصل بين المسلمين في مسائل أصول الدين. وقد نبغ مقدم هؤلاء الخوارج في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كما تواتر ذلك في الصحيحين وغيرهما، فقد رواه

الإمام مسلم من عشرة أوجه، روى البخاري طائفة منها، وهي مخرجة في الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها، وقد ورد من رواية أبي سعيد الخدري وعلي بن أبي طالب وأبي هريرة وأبي أمامة الباهلي رضي الله عنهم وغير هؤلاء، وقد تلقاه أئمة الحديث بالقبول. وفيه قصة بعث علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى النبي ﷺ من اليمن بذهب في أديم مقروض لم يحصل من ترابه، فقسمه النبي ﷺ بين أربعة نفر. وفي آخر الرواية: أنه قام رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناشز الجبهة، كث اللحية، محلوق الرأس، مشمر الإزار، فقال: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل - وفي رواية: إن هذا قسمة لم يرد بها وجه الله - فغضب النبي ﷺ من قوله، فقام خالد بن الوليد رضي الله عنه - وفي رواية البخاري: قام عمر بن الخطاب رضي الله عنه - وقال: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال: «لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ يُصَلِّي». قال: وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه. قال ﷺ: «إِنِّي لَمْ أُومَرْ أَنْ أَنْقُبَ عَنْ قُلُوبِ النَّاسِ، وَلَا أَنْ أَشُقَّ بُطُونَهُمْ»، ثم نظر إليه النبي ﷺ وهو مقف فقال: «إِنَّهُ يَخْرُجُ مِنْ ضِئْضِئِ هَذَا قَوْمٌ يَتْلُونَ كِتَابَ اللهِ رَطْبًا لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ»، وأظنه قال: «لَئِنْ أَدْرَكْتُهُمْ لَأَقْتُلَنَّهُمْ قَتْلَ ثَمُودَ». أخرجه البخاري (٤٣٥١)، ومسلم (١٠٦٤). وقد ظهر هؤلاء في خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقاتلهم الصحابة رضي الله عنهم في معركة نهاوند بإمارة علي رضي الله عنه.

ظهور القدرية: في آخر عصر الصحابة رضي الله عنهم بعد عصر الخلفاء الراشدين ظهرت بدعة أخرى في أصول الدين، وهي: بدعة القدرية الذين قالوا: لا قدر، إنما الأمر أُنُف. وقد أدركت بدعتهم طائفة من الصحابة كابن عمر وواثلة وجابر بن عبد الله وابن عباس فتبرأوا منهم. والقدرية صنفان: الصنف الأول: منكرة لعلم الرب، ومن باب أولى ينكرون ما بعده، فهؤلاء كفار عند السلف. الصنف الثاني: وهم جمهورهم، وقد تقلد قولهم المعتزلة، بل ودخل على طائفة من رجال الإسناد، وهم القائلون بأن الله لم يخلق أفعال العباد. إذاً القول بإنكار علم الرب بأفعال العباد هو قول غلاتهم، وقد انتهى أمره في الجملة، ولا إشكال في كفرهم لتظافر الدلائل الشرعية القاطعة بكفر من قال ذلك؛ لأنه وصف لله بالجهل. ولكن الجمهور من القدرية أقروا بأن الله علم ما كان وما سيكون، ومن ذلك أفعال العباد، ولكنهم قالوا: إن الله لم يخلقها ولم يردها ولم يشأها. وهذا المذهب هو الذي شاع في جمهور القدرية، وقد تقلدته المعتزلة بأسرها، وقد دخل جمهور هذا المذهب في آخر المائة الثالثة على طوائف الشيعة من الإمامية والزيدية وغيرها، وكذلك دخل على بعض رجال الحديث، حتى قال الإمام أحمد: لو تركنا الرواية عن القدرية لتركناها عن أكثر أهل البصرة.

ظهور المرجئة: قابل قول الخوارج والمعتزلة أقوال المرجئة، أي: أن أقوال الوعيدية كما يسميها السلف وهم: الخوارج والمعتزلة، قابلها في باب الأسماء

والأحكام ومسمى الإيمان أقوال المرجئة. والمرجئة طوائف، حتى ذكر الأشعري في مقالاته أنهم ثنتا عشرة طائفة، وإن كانوا قد يرتبون على أكثر من هذا. وهؤلاء المرجئة فيهم غلاة كالجهم بن صفوان الذي يقول: إن الإيمان المعرفة. وكأبي الحسين الصالحي وبشر بن غياث وأمثالهم، وفيهم المتوسطون، وفيهم المقاربون للسلف من الفقهاء، وهم الذين عرفوا بمرجئة الفقهاء، وهؤلاء قوم من فقهاء الكوفة كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة في الأصول والتلقي، ولكنهم انحرفوا في مسألة الإيمان. ومما ينبه إليه هنا: أن الناظر في مسائل أصول الدين التي تنازع فيها المسلمون يجد أن مسألة الصفات لم يشتبه القول فيها على أحد من المعروفين بالسنة والجماعة، وكذلك مسألة القدر في الجملة، إلا ما وقع من بعض رجال الحديث، ثم انتهى أمره في الغالب. ولكن المسألة التي حصل فيها اضطراب عند قوم ممن عرفوا بالسنة والجماعة، ثم شاع ذلك في الفقهاء الذين ينتحلون مذهب السلف في أصول الدين، هي: مسألة الأسماء والأحكام ومسمى الإيمان؛ فإن حماد بن أبي سليمان لم يقع له غلط في مسائل الصفات، بل ولا في مسائل القدر، وإنما توهم في مسألة الإيمان، فأخرج العمل عن مسمى الإيمان لظواهر بعض الآيات، كقوله تعالى كثيراً في القرآن: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة:٢٧٧]. فجعل هذا التفريق دليلاً على أن العمل ليس داخلاً

في مسمى الإيمان؛ فهذا الإشكال وأمثاله أوجب عند كثير من الفقهاء في تقرير مسائل التكفير والردة اضطراباً شديداً. حتى إننا نجد أن من أصحاب المذهب الواحد من الفقهاء من يحكون عن إمامهم القولين المتناقضين، فنجد بعض الحنابلة مثلاً يحكى عن أحمد من التكفير ما يحكي بعض الحنابلة عن أحمد نقيضه، فقد قال بعض الحنابلة: إن الإمام أحمد يذهب إلى تكفير أهل البدع. وقالت طائفة من الحنابلة: إن الإمام أحمد لا يرى تكفير أهل البدع، بل يراهم من أهل الفسق. مع أن هذا الإطلاق وهذا الإطلاق لم يتكلم به لا الإمام أحمد ولا غيره من أئمة السلف، بل كانت طريقتهم في هذا طريقة التفصيل، فقد أجمع السلف على كفر طوائف كغلاة الشيعة المؤلهة لعلي وأمثال ذلك، وغلاة الجهمية المنكرة لأسماء الرب وصفاته، وكغلاة القدرية المنكرة للعلم، وترددوا في طوائف واختلفوا، وأجمعوا على عدم كفر بعض الطوائف، مع أنها تعد عندهم من طوائف أهل البدع. وظهر ما يقابل القول في القدر، وهو القول بالجبر، وقد ظهرت مقالة الجبرية على يد الجهم بن صفوان، فتكلم بأن العباد مجبورون على أفعالهم، فكان هذا نقيضاً لمذهب القدرية، فصارت كل بدعة تظهر يقابلها بدعة أخرى. والمحصل من هذا الخلاف التاريخي: أنه قد انقرض عصر الصحابة وانتهى ولم تظهر بدعة في أسماء الرب وصفاته.

ظهور البدع في مسألة الأسماء والصفات:

ظهر في المائة الثانية بعد انتهاء عصر الصحابة الغلط في مسألة الصفات، وقد ظهر هذا لما تكلم الجعد بن درهم في هذا الباب بإنكار صفات الرب سبحانه، ثم ظهر ذلك على يد الجهم بن صفوان، ونسبت المقالة إليه، وشاعت هذه المقالة في المائة الثالثة كثيراً لما عرِّبت الكتب الفلسفية التي كانت هي مادة نفاة الصفات في هذا الباب. وقد ظهر بعد ذلك المتفلسفة كيعقوب بن إسحاق الكندي وأبي نصر الفارابي والحسين بن عبد الله بن سينا، ثم ظهرت الفلسفة في بلاد المغرب عند أبي الوليد بن رشد، وأمثال هؤلاء. والذي أحب أن أشير إليه هو أنه إذا وقعت البدعة على درجة من الغلو والانحراف عن مذهب السلف ولا سيما في مسألة الانتحال والانتساب فإن هذه وإن كانت أشد من جهة الضلال إلا أنها لا تكون من محال الالتباس، ولهذا لم تلتبس البدع المغلظة على أحد في زمن السلف رحمهم الله، لكن الإشكال وقع بعد عصر الأئمة بعد القرون الثلاثة الفاضلة لما جاء قوم انتسبوا للأئمة، وطائفة منهم انتسبوا للسنة والجماعة، وخلطوا قول أهل السنة بقول المتكلمين المتقدمين الذين كانوا على درجة من الغلو في بدعتهم. ومسألة الصفات وما يتعلق بها هي المسألة التي عني المصنف رحمه الله ببسطها هنا، فقد قصد في هذا الكتاب إلى ربط المذهب الذي نشأ عند المتأخرين من المتكلمين بالمذهب الذي كان عليه قدماؤهم، مع أن الناظر في كتب

المتأخرين من المتكلمين، ومن تأثر بهم من شراح الحديث وهم فضلاء من كبار أهل العلم وحفاظ الحديث والفقهاء وأهل الأصول يجد أنهم يطعنون على المتقدمين من المتكلمين كثيراً، ويثنون على متأخريهم، ويرونهم من أهل السنة والجماعة.

وقد كان الناس في زمن الأئمة بعد ظهور هذه البدعة على أحد مذهبين:

الأول: مذهب السلف، وهو الذي عليه الجمهور من المسلمين.

الثاني: مذهب طائفة انحرفوا ببدعتهم، وهم الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات.

وكان هناك مذهب التشبيه عند قدماء الرافضة كهشام بن الحكم، وهشام بن سالم وأمثال هؤلاء، ثم انحرفت الشيعة الإمامية بعد ذلك إلى مذهب المعتزلة؛ حتى أصبح الشيعة فيما بعد المائة الثالثة في الجملة على طريقة المعتزلة، وإن كان قدماؤهم مشبهة، وهذا يدل على التناقض المحض في هذا المذهب. لكن في آخر عصر الأئمة رحمهم الله ظهر قوم من المتكلمين اشتغلوا بالرد على المعتزلة، وانتسبوا للسنة والجماعة، ولكنهم كانوا من جهة الأصول والتقعيد في الجملة يستعملون الأدلة الكلامية الحادثة التي أسسها أئمة الجهمية وأئمة المعتزلة، ومن أخص من تكلم بهذا عبد الله بن سعيد بن كلاب، وكان هذا في زمن الإمام أحمد، ولما ظهر بطلان قول المعتزلة في مسألة القرآن، وظهر انتصار مذهب أهل السنة في زمن المتوكل، وكثر رد علماء السنة والحديث على المعتزلة القائلين بخلق القرآن

كان عبد الله بن سعيد بن كلاب هذا وهو من علماء الكلام ممن اشتغل بالرد على المعتزلة، وقد أطلق عبارات فيها اشتباه، فقال: القرآن حكاية عن كلام الله، والله يتكلم ولكن الكلام معنىً واحد يقوم في النفس ليس بحرف وصوت. فصار عنده جملة من قول أهل السنة، وهي قوله: إن القرآن ليس مخلوقـًا، وأن الله موصوف بالكلام. ولكنه أتى بقول محدث وهو قوله: إن القرآن ليس كلام الله حقيقة ولكنه حكاية، وأنه كلام نفسي ليس بحرف وصوت. فهذا القول أسس بدعة فيما بعد، وهي بدعة نفي الصفات الفعلية، وهذه البدعة صارت مزلة أقدام لكثير من فضلاء أهل العلم. وقد كانت المعتزلة تنفي الصفات اللازمة والفعلية كالنزول والاستواء وكان السلف يثبتون الصفات اللازمة والفعلية، فجاء ابن كلاب وأثبت أصول الصفات اللازمة في الجملة ونفى الصفات الفعلية، واستعمل في نفيها دليل الأعراض الذي استعملته المعتزلة، لكنه اختصره بعض الاختصار، حيث قال: إن العرَض ليس هو ما يقابل الجوهر مطلقـًا ولكنه ما يعرض ويزول ولا يبقى زمنين؛ فمن هنا تحصل له إثبات أصول الصفات ونفي الصفات الفعلية. ثم انتسب أبو الحسن الأشعري بعد ترك المعتزلة إلى أهل السنة والجماعة، ولكنه نصر طريقة ابن كلاب، ولم يكن يعرف مذهب أهل السنة والحديث بالتفصيل، وإنما كان يعرفه مجملاً، وهذا ليس تقولاً على الأشعري، فإننا نجد هذا ظاهراً في كتابه مقالات الإسلاميين، فإن الناظر

في حكايته لمقالات المعتزلة يجد أنه يفصل مقالات المعتزلة على التمام، حتى يذكر قول أبي علي الجبائي وحده، وقول أبي الهذيل العلاف وحده، وقول أبي إسحاق النظام وحده، وكذلك عند ذكره لمقالات المرجئة، والشيعة، لكن عندما أتى لقول أهل السنة والحديث قال: جملة قول أهل السنة والحديث، ثم ذكر كلامهم كجمل مجملة، لا تتجاوز قدراً يسيراً مما ذكره عن المعتزلة، ثم ختم قول أهل السنة بقوله: وبكل ما قالوا نقول. فالأشعري التزم جمل أهل السنة، ولكنه لم يعرف تفاصيل المذهب؛ ولهذا صار يطلق جملاً عند الكلام عن مذهب أهل السنة، ثم إذا جاء لشرح هذه الجمل في كتبه المفصلة اختلف معهم، فقد التزم قول أهل السنة في كتابه المقالات، وهو أن الإيمان قول وعمل، لكنه في كتابيه الموجز واللمع قال: الإيمان هو التصديق وحده، والعمل ليس من الإيمان. وقال في القدر بنظرية الكسب، والأشاعرة من بعده يقولون: إن الكسب جبر متوسط كما يعبر الشهرستاني، أو إن العبد مجبور في صورة مختار كما يعبر الرازي، فهو نوع من الجبر ولكنه ليس جبراً محضـاً. فهذا اختلاط مذهبي كبير في مذهب أبي الحسن الأشعري. ومثل هذا وقع عند أبي منصور الماتريدي الحنفي، فإن مذهب الماتريدية من جنس مذهب الأشاعرة، وإن كان الأشاعرة خيراً منهم في المذهب، بل لا شك أن الإمام الأشعري وقد كان معاصراً للماتريدي أقرب إلى السنة والجماعة وأكثر عناية بمذهبهم وأكثر

تعظيماً للسنن والآثار، فهو ينتسب لقول السلف بالتصريح، بل قال في مقدمة كتاب الإبانة عن أصول الديانة: فإن قيل: قد أبطلتم قول الخوارج والمعتزلة والروافض فخبرونا قولكم الذي تقولون به، ودينكم الذين تدينون الله به. قال: فنقول ديننا الذي ندين الله به هو ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وما درج عليه الصحابة رضي الله عنهم والأئمة، ثم قال: ونحن بكل ما يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل قائلون، ولما يعتقده معتقدون، فإنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل. إذاً كان الأشعري مجتهداً في إصابة مذهب السلف، لكن لأنه مضى عليه ما يقارب الأربعين سنة في الاعتزال لم يدرك مذهب السلف على التفصيل، فهو انتسب إلى أهل السنة لكنه لم يحقق مذهبهم، فقد أتى بمذهب ملفق من مذهب أهل السنة وبعض كلام المعتزلة الذي خفي عليه الترتيب فيه، وإن لم يخف عليه أصل المذهب، وشيء من مقالات المرجئة، وشيء من مقالات الجهمية بنوع من التخفيف، فليس هو جهمياً محضاً في مسألة واحدة، لكنه قارب الجهمية في بعض المسائل، وبخاصة في مسألة القدر، في نظرية الكسب التي هي نوع من الجبر. وهذا التحقيق ليس بالضرورة أن يقال: إن الذي حققه وقرره هو شيخ الإسلام أو غيره من أهل السنة والجماعة وإن كان يقرره شيخ الإسلام لكن أيضاً نقوله لأنه حتى الأشاعرة في كتبهم يقررون هذا، فقد قال أبو جعفر السمناني: إن القول بإيجاب النظر بقية بقيت في مذهبنا من مذهب المعتزلة.

وكذلك الرازي، فقد ذكر أن المذهب شارك الجبرية في مسائل كثيرة، وغيرهما من الأشاعرة أيضاً ذكره في كتب الأشاعرة. وكتاب الأشعري الإبانة كتاب فاضل في الجملة، وإن كان لم يفصح فيه بالتفصيل كثيراً، لكن شيخ الإسلام رحمه الله يقول: ومن قال منهم - يعني الأشعرية - بكتاب الإبانة الذي صنفه الأشعري في آخر عمره، ولم يظهر مقالة تناقض ذلك، فهذا يعد من أهل السنة. لكن صار مجرد الانتساب للأشعري بدعة؛ لأنه عرف بالانحراف عن كثير من أصول السلف وإن كان من جهة الانتماء والانتساب عني كثيراً باتباع مذهب السلف، لكن فرق بين مسألة الانتماء وبين مسألة تحقيق المذهب في نفس الأمر؛ فإن الأشعري من جهة الانتماء انتماؤه سني سلفي بعد الاعتزال، لكن من جهة تحقيق المذهب هو لم يحقق مذهب السلف في كثير من الموارد، بل أصابه في مسائل وأخطأه في مسائل، ولهذا قوله في أكثر أصوله مركب من كلام أهل السنة وكلام غيرهم، أما في الانتساب فهو لا ينتسب بعد الاعتزال إلا للسلف، وهذا شأن ثابت له. أما الماتريدي فهو ليس بدرجته، وإن كان يقارب طريقة المتأخرين من الأشاعرة، كأبي المعالي الجويني، فإن أبا المعالي الجويني قد نزل بالمذهب الأشعري عن طريقة الأشعري كثيراً، وهذه المسألة من المهم أن ينتبه لها في المذهب الأشعري على وجه الخصوص، وهي أن المذهب كلما تقدم التاريخ كان أفضل، بمعنى أن كلام الأشعري خير من كلام القاضي أبي

بكر الباقلاني، وكلام الباقلاني أقرب إلى السنة والجماعة والنصوص من كلام أبي المعالي الجويني وعبد القاهر البغدادي، وكلام الجويني في الجملة أقرب من كلام محمد بن عمر الرازي. والمعتزلة في الغالب على العكس، فإن المتأخرين من المعتزلة في الجملة خير من المتقدمين؛ لأن المتأخرين من المعتزلة عنوا بالانتساب الفقهي لأبي حنيفة على وجه الخصوص، ولهذا تأثروا بأصحابهم من أهل السنة من الحنفية. فلابد للناظر في كلام الطوائف وما قررته في مسائل أصول الدين، أن ينتبه عند القول في هذه الطوائف للفرق بين القائل ومقالته.

حقيقة الخلاف في مسائل أصول الدين بين أهل القبلة:

بعض من يتكلم في مسألة الافتراق يفرض أن مسائل أصول الدين ليس فيها اختلاف بين المسلمين، وأن النزاع نزاع اجتهادي كالنزاع الفقهي. وهذا غلط، فإن مسائل الاجتهاديات والفقهيات يقال فيها بالتوسعة، ويسع فيها الاجتهاد، أما مسائل أصول الدين كالصفات والقدر والإيمان وأمثال ذلك فهذه لا يسع فيها الاجتهاد، بل يجب أن يلتزم فيها ما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع، وإن كنا نقول: أنه يجب التزام ما دل عليه الكتاب والسنة حتى في الفقهيات، لكن من المعلوم أن الفقهيات المختلف فيها ليس فيها إجماع، وقد لا يكون فيها نصوص صريحة حاسمة قاطعة لا تحتمل الاختلاف؛ ولهذا اختلف فيها السلف ولم يختلفوا في الأصول. فمن يحاول التقريب

بين مسائل أصول الدين ومسائل الاجتهاد الفقهية ويقول: إن الخلاف هنا كالخلاف هنا، مستدلاً بأن هذا التفريق مبني على حديث ضعيف، وهو حديث: «افترقت اليهود»(١) فإن هذا الكلام في حقيقته ليس بشيء: لا من جهة الواقع التاريخي، ولا من جهة النصوص النبوية؛ لأن الحديث وإن كان ضعيفاً فإن اختلاف أهل القبلة في أصول الدين يعد واقعاً تاريخياً لا يمكن النزاع فيه، ولا يمكن لأحد أن يجادل فيه، فإننا نجد أن المعتزلة متحيزة بنفسها، وأن الخوارج قد سلت السيف على الصحابة، وطوائف الشيعة أيضاً لهم شأن يطول، وكذلك المرجئة، والقدرية... إلخ، فهذا شأن يعد واقعاً تاريخياً أقرت به سائر الطوائف، فمحاولة القول بأنه ليس بشيء أو مبالغة أو تكلف ليس من باب المنطق العلمي الصحيح. ثم أيضاً من جهة السنة النبوية؛ فإنه وإن تكلم بعض الحفاظ في ضعف الحديث فإنه قد تواتر عن النبي ﷺ قوله: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ عَلَى النَّاسِ لَا يُبَالُونَ مَنْ خَالَفَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ

---

(١) قال رسول الله ﷺ: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ». أخرجه أبو داود (٤٥٩٦)، والترمذي (٢٦٤٠)، وأحمد (٨٣٧٧).

أَمْرُ اللهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ». أخرجه البخاري (٧١)، ومسلم (١٠٣٧). وهو دليل على أن هناك طائفة مختصة بالحق. ثم يبقى المخالفون لهم: هل عدتهم كما ذكر في حديث الافتراق فيكون عدد الطوائف غير هذه الطائفة ثنتين وسبعين فرقة، أم أنهم أقل من ذلك أو أكثر؟ نقول: إذا كان حديث افترقت اليهود ضعيفاً فإن الجزم بهذا العدد يضعف، أما أن هناك طائفة مختصة باتباع الكتاب والسنة وموافقة هدي النبي ﷺ، وأن هناك طوائف خالفتهم في أصول الديانة، فهذا متحقق بهذه النصوص التي ذكر فيها النبي ﷺ الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة. ولهذا من فقه السلف أنهم لم يشتغلوا بتعيين الفرق المخالفة الثنتين والسبعين، وإنما اشتغل بتعيينها بعض المتأخرين من الفقهاء، وبعض المتكلمين الذين جعلوا طائفتهم هي الفرقة الناجية المنصورة المصيبة للحق، وجعلوا غيرهم من أهل الاختلاف والضلال. إذاً لا يجوز التساهل في الاختلاف في أصول الديانة، وهذا لا يعني الاستطالة على أحد من الخلق، فإن الرسل بعثوا بالرحمة والعلم، ولهذا وصف الله نبيه بقوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧] فهذا باب لابد فيه من الاعتدال والضبط. [يوسف الغفيص].

أهم المقاصد التي اشتملت عليها رسالة العقيدة الحموية

قبل البدء بتوضيح عبارات المصنف والتعليق عليها نبين أهم المقاصد التي اشتملت عليها الرسالة، فنقول:

الرد على متأخري الأشاعرة: قصد المؤلف في الغالب الرد على المتأخرين من الأشاعرة، وإن كانت الرسالة تضمنت مقاصد أخرى، لكن المقصود الأخص هو: أن المصنف قصد الرد على ما قرره المتأخرون من الأشعرية، وبخاصة ما جاء في كتب محمد بن عمر الرازي وهو أوسع الأشعرية المتأخرين تصنيفاً وأمثاله. وإنما كان الأمر كذلك لأن المصنف لما قرر في رسائل وفي مجالس له كثيرة معتقد السلف كان يقع في كثير من المناظرات، فكان مما عورض به في بعض المناظرات: أن ما قرره هو معتقد الحنبلية، وليس معتقداً لسائر الأئمة الأربعة، فضلاً عن كونه معتقداً لجميع أئمة السنة والحديث؛ وأن هذا المعنى الذي كان يقوله بعض علماء الأشعرية إذ ذاك هو الذي وقع في كتب، حيث إن الرازي لما عرض لمسألة العلو قال: «واتفق المسلمون على عدم إثبات الجهة للباري، وأنه منزه عنها إلا الحنبلية والكرامية». إذاً هذا هو المقصود الغالب للمصنف، لكنه كذلك في هذه الرسالة قصد إلى مقدمات أجملها في الآتي:

بيان إسناد مقالة السلف: قصد بيان إسناد مذهب السلف، وأنه إسناد متصل بالتصريح إلى النبي ﷺ، وقد ذكر تحت هذه المقدمة أوجهاً من النظر اللازم للاعتبار سواء كان نظراً عقلياً أو نظراً شرعياً، ثم لما بين بالضرورة العقلية والشرعية بأوجه ذكرها أن مذهب السلف مذهب يتصل سنده إلى النبي ﷺ، رتب بعد ذلك بيان إسناد مقالة المخالفين في باب الصفات، وذكر أنها مقالة متلقاة من المتفلسفة، سواء من المتفلسفة اليونان أو غيرهم، على ما يأتي تقريره إن شاء الله. ثم بين أن قدماء المنحرفين في باب الأسماء والصفات وهم أئمة الجهمية والمعتزلة كان أخذهم عن المتفلسفة ظاهراً، وقد نص عليه بعض الكبار من متأخري المتكلمين، فقد قرر أبو الحسن الأشعري لما رجع عن الاعتزال في بعض كتبه: أن دليل المعتزلة الذي اعتبروه في نفي صفات الله متلقى عن الفلاسفة. وكذلك ذكر جماعة من الأشاعرة أن مذهب المعتزلة ينتهي إلى المذهب الفلسفي الذي كان عليه أرسطو وأمثاله.

بيان اتصال مقالات التأويل المتأخرة بمقالات التأويل المتقدمة: لما انتهى المصنف رحمه الله من بيان المقدمة الثانية قصد الوصول إلى مقدمة هي محتدم النزاع مع الأشاعرة، فإن المقدمة الأولى وهي: أن إسناد السلف ينتهي إلى المعصوم عليه الصلاة والسلام في الجملة، هي مقدمة مسلمة عند الأشعرية، وكذلك المقدمة الثانية، فإن الأشعرية يختلفون كثيراً مع المعتزلة فضلاً عن الجهمية، ولهذا نجد أن جمهور الرد المفصل في كتب الأشاعرة يقع على

طائفة المعتزلة. لذلك قصد المصنف في المقدمة الثالثة بيان اتصال مذهب المتأخرين من المتكلمين سواء كانوا من الكلابية أو الأشعرية أو الماتريدية أو بعض متأخري المعتزلة المعتبرين في الحنفية كفقهاء، ومن تأثر بهذه المذاهب الكلامية المتأخرة من فقهاء المذاهب الأربعة بلا استثناء حتى الحنابلة، فإن طائفةً منهم تأثروا ببعض مقالات الكلابية والأشعرية بين الاتصال بين مقالات التأويل المتقدمة التي أجمع السلف بل وحتى الأشاعرة على ذم أصحابها، وهي مقالات المعتزلة الأولى ومقالات الجهمية الأولى، وبين ما استعمله الأشعرية من التأويل، وأنه متلقى عن هؤلاء الذين اشتغل الأشعرية موافقةً للسلف في ذمهم، فقال مبيناً ذلك رحمه الله: «وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس مثل أكثر التأويلات التي يذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات هي بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي». فهذا المحل من كلام المصنف هو وصل للمذهب المتأخر عند المتكلمين سواء كان أشعرياً أو كلابياً أو ماتريدياً، أو كان ينتسب إلى أحد المدارس الفقهية الأربعة، وحينما نقول: أو كان ينتسب إلى أحد المدارس الفقهية الأربعة فإننا نبين هنا حقائق علمية، وأما هؤلاء الذين غلطوا في هذا الباب من الفقهاء فهؤلاء اجتهدوا، وهذا هو محصل الاجتهاد، ويبقى أن هذا الاجتهاد ما قدره من جهة المخالفة؟ هذه مسألة فيها تفصيل، وإن كنا نعتبر أن هذا الاجتهاد ليست درجته بالقطع كالاجتهاد في المسائل الفقهية، لكن يبقى المقصود المجمل: أن حكم المقالة ليس بالضرورة أنه يطرد إلى قائلها.

حكم الدليل العقلي في مورد الأسماء والصفات: هذه مسألة من أوائل المسائل التي أشكلت على كثير من المتكلمين، وتأثر بها خلق من الفقهاء؛ ولهذا قسم المصنف في كتابه درء تعارض العقل والنقل الفقهاء في موقفهم من العلم الكلامي إلى أقسام: الأول: من انتحلوا هذا العلم. الثاني: من اشتغلوا به على غير طريقة الانتحال المحضة. الثالث: من صححوا النتائج الكلامية وإن لم يشتغلوا بالعلم الكلامي.

بيان أن إثبات الصفات هو مذهب أئمة السلف وغيرهم: يكاد أن يأخذ هذا المقصد ما يقارب نصف الكتاب، وهو عبارة عن نقولات ينقلها المصنف ليبين بها أن الإثبات ولا سيما لغير الصفات السبع التي استقر عليها المذهب الأشعري في آخر أمره مذهب شائع في كلام أئمة السلف، سواء الأئمة الأربعة أو غيرهم، وفي كلام المحققين من الأشعرية كأبي الحسن الأشعري وأئمة أصحابه المتقدمين، وفي كلام طوائف من المتصوفة، وفي كلام كبار الفقهاء من أصحاب المذاهب الأربعة، فتكون النتيجة أن هذا المذهب ليس مذهباً مختصاً بالحنابلة، وإنما هو مذهب شائع عند السلف، وقد قرره وأشار إليه خلق من المتكلمين، وحينما نقول: قرره خلق من المتكلمين، لا يعني أنهم قرروه على نفس التفصيل الذي كان عليه السلف، وإنما مقصود شيخ الإسلام هنا أن هؤلاء المتكلمين، ومن نقل عنهم من بعض المتصوفة، وحتى بعض الفقهاء يحصلون نتيجة أن هذا المذهب ليس مختصاً بالحنبلية، وإن كان تقريرهم قد يكون فيه بعض النقص أو الغلط. ولهذا لما

انتهى رحمه الله من هذه النقولات قال: «وإن كان ليس كل من نقلنا عنه فإنا نعتبر قوله على التمام». ولهذا تجده نقل عن القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، ونقل عن أبي المعالي الجويني كشهادة، بل تجد أن نقله عن الجويني يكاد يكون آخر نقل؛ وذلك لأن أبا المعالي الجويني يعد من أحذق الأشعرية في تقرير المذهب، وقد مال بالمذهب الأشعري عن طريقة متقدمي أصحابه، وهذا له أسباب علمية كثيرة، لكن كان من أخص الأسباب: حصول الخلاف بين الأشعرية والحنابلة على وجه الخصوص بطريقة الاصطدام الصريحة. وهذا التلخيص في هذه النقولات ينتهي منه شيخ الإسلام إلى هذه النتيجة.

بيان عدم التعارض بين النصوص القرآنية في باب الأسماء والصفات: بعد هذه النقولات يأتي المصنف رحمه الله ليبين به عدم التعارض بين النصوص القرآنية في باب الأسماء والصفات، ويمثل لهذا بمثالين هما أخص المسائل التي ادعي فيها التعارض: وهو الجمع بين مسألة العلو ومسألة المعية. فيبين أن إثبات العلو لله سبحانه وتعالى لا يعارض إثبات المعية، سواء كانت المعية العامة أو كانت المعية الخاصة. ثم بعد ذلك يختم المصنف رسالته بالمقصد الذي يبين به خلاصة أصناف أهل القبلة في الصفات. [يوسف الغفيص].

موضوع العقيدة الحموية

هذه رسالة الفتوى الحموية الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ويعرف من سؤال السائل في أول الكتاب، أن مضمون الكتاب هو مسائل توحيد الأسماء والصفات. وقد سلك الإمام ابن تيمية في جوابه مسلك التأصيل أولاً ثم مسلك التقرير. والمقصود بمسلك التأصيل أنه رحمه الله بين الأصول التي يرجع إليها أهل السنة والجماعة في تقرير أصول التلقي في باب العقيدة عموماً وفي باب الأسماء خصوصاً، وشرح تلك الأصول على ما سيأتي تفصيله أثناء الشرح. ثم تكلم في معرض عرض الجوانب التأصيلية عن مناهج أصحاب الفرق التي ضلت في هذا الباب وبين أصولهم التي قام عليها معتقدهم، وتحدث في أثناء ذلك عن أصول مقالاتهم وعن أول من قال بها وعن أسباب ظهورها وانتشارها والقائلين بها. ثم ذكر الجوانب التقريرية المتضمنة لذكر عقيدة أهل السنة في هذا الباب عموماً وفي بعض مسائل الصفات خصوصاً. ثم ذكر طرفاً من أقوال العلماء في تقرير إثبات الصفات على وجه العموم والخصوص، وحرص أن يتناول تلك الأقوال بحسب تنوع مذاهب أصحابها الفقهية أو انتماءاتهم الأخرى كالصوفية. وبعد ذلك لخص مواقف الطوائف من نصوص الصفات وذكر أقسامهم.

وعندما تقرأ في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية عليك أن تعلم أن من طريقته في كل مسألة وقع فيها اختلاف، اعتماده الخطوات الآتية:

أولاً: يؤصل للمسألة بحيث يبين أصول أهل السنة فيها والتي تتمثل بالرجوع إلى الكتاب السنة وفق فهم السلف الصالح.

ثانياً: يبين معتقد أهل السنة والجماعة في المسألة مستدلاً لذلك بنصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة، فهذا هو معتقد أهل السنة: كتابٌ وسنة وفق فهم سلف الأمة.

ثالثاً: يبين أقوال المخالفين، يتعرض للشُبهة التي يحاول هؤلاء أن يلحقوها بالحق، ثم بعد ذلك من منهجه أنه يردُّ على الأُسُسَ التي اعتمدها أولئك في باطلهم.

فهذه طريقته وهذا منهجه في سائر المسائل التي يتكلم عنها، فهو من جهة يعيد الأمر إلى أصله وأساسه ويحيي ما اندثر من علم السلف، وهذه قضية ميزت كلام وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية، فامتاز بذلك أنه في سائر كتبه إذا ناقش مسألة من المسائل فإنه يعيدك إلى أصولها حتى تفهم أن هذا هو قول الله فيها، وهذا هو قول رسوله ﷺ، وهذا قول السلف الصالح. [محمد بن خليفة].

فالموضوع العام الذي يتحدث عنه الكتاب هو موضوع صفات الله سبحانه وتعالى، وبالذات صفة العلو، والصفات الخبرية، وتعرض ابن تيمية رحمه الله للمعطلة

ونقدهم، وتعرض أيضـًا لنشأة التعطيل. ولأن هذه الرسالة جواب على سؤال فإن ابن تيمية رحمه الله لم يرتب الموضوعات العقدية في هذه الرسالة ترتيبـًا موضوعيـًا، فهو لم يحدد موضوعـًا ثم يناقشه حتى ينتهي منه، ثم ينتقل إلى موضوع آخر بشكل مرتب، لم يحصل هذا لا سيما وأن ابن تيمية رحمه الله في طريقته في الكتابة يتميز بكثرة الاستطرادات، فهو قد يستطرد في بعض الأحيان ويدخل في موضوع، ويتكلم فيه في مائة صفحة ثم يعود مرة أخرى، وقد لاحظت هذا في كتابه «درء تعارض العقل والنقل». فالذي لا يعرف طريقة ابن تيمية رحمه الله في الكتابة أو لم يتمرس عليها يتعب في معرفة ترابط الموضوعات بالنسبة له؛ لأنه يدخل في موضوع ثم ينتقل إلى موضوع آخر، ثم يعود إلى الموضوع الأول، ثم يناقش الموضوع الثاني بهذه الطريقة، فيتعب القارئ عندما يقرأ لشيخ الإسلام، والعلاج لهذه المشكلة يكون عن طريق التمرس على قراءة كتبه رحمه الله، فإن الإنسان إذا تمرس عليها وتدرب عليها استطاع أن يعرف طريقته، واستطاع أن يستفيد من كتبه رحمه الله تعالى. ولهذا لما رأيت أن طريقته هي هذه قرأت الكتاب ثم رتبته على شكل وحدات موضوعية، يعني: إذا تحدث ابن تيمية مثلاً عن موضوع في مكان بشكل موسع ثم أشار إليه في مكانين أو ثلاثة، فسنتحدث عنه في المكان الذي وسع فيه الكلام عليه، ثم في الإشارات نشير إلى أننا تحدثنا عنه سابقـًا، فتحصل لي تقريبـًا أربعة عشر وحدة

موضوعية لهذا الكتاب، يمكن أن أذكرها هنا. أولاً: يقينية منهج السلف وعصمته. ثانيـاً: بطلان مذهب التفويض، ومقالة «طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم». ثالثـاً: ضلال المتكلمين، وشكهم وحيرتهم. رابعـاً: إثبات العلو لله تعالى، وذكر أدلته. خامسـاً: منهج النفاة وشبهاتهم في نفي الصفات. سادسـاً: نشأة التعطيل، والقول بنفي الصفات. سابعـاً: منهج السلف الصالح في إثبات الصفات. ثامنـاً: الرد على نفاة العلو. تاسعـاً: مواقف الطوائف من نصوص الأنبياء. عاشراً: التأويل معناه وحكمه. حادي عشر: نقل أقوال السلف في إثبات الصفات. ثاني عشر: نقل أقوال الأشاعرة والصوفية في الصفات الخبرية، وأراد به ابن تيمية رحمه الله بيان تناقض المتكلمين. ثالث عشر: درء التعارض بين نصوص المعية والعلو. رابع عشر: مسألة ظاهر نصوص الصفات، هل هو مراد أم غير مراد؟ تقريبـاً هذه الموضوعات هي لب هذا الكتاب، لكن بعض هذه الموضوعات يشير إليه في مواقع مختلفة، فمثلاً: موضوع منهج السلف الصالح في إثبات الصفات، سنجد أنه تحدث عنه في أول الكتاب، وفي وسط الكتاب، وفي آخر الكتاب، وأيضـاً الرد على النفاة، والكلام على المعطلة، نجد أنه أيضـاً تكلم على ذلك في أول الكتاب، وفي وسط الكتاب، وفي آخر.

[عبد الرحيم السلمي].

وهذا الكتاب نفع الله به نفعـاً كثيرا، كما هو الشأن في كتب أهل السنة، ينفع الله بها النفع العظيم، والسبب في هذا أن المسائل التي عرض إليها الشيخ في هذا الكتاب يرد فيها شبهات ترد على قلوب الناس، فيحتاجون إلى كشف الصواب فيها، وبيان المعتقد الصحيح لهذه المسائل. ومن هنا تضمنت هذه الرسالة مسائل عظيمة يحتاج إليها الناس، وإن كانت هذه الرسالة ألفت أصالة في مسائل الصفات، خصوصاً في مسألة العلو، إلا أن نفعها في تقرير قواعد يستفيد منها الإنسان في جميع قضايا الاعتقاد، فإنه وإن استجدت في عصرنا الحاضر مسائل اعتقادية يحتاج إليها الخلق، ويحتاجون إلى بيان الصواب فيها، ويحتاجون إلى كشف شرع رب العزة والجلال فيها، إلا أن هذه المسائل الجديدة إذا نظرنا إليها وجدناها تعود إلى أصول هي الأصول التي ذكرها الشيخ في هذه الرسالة. مثال ذلك: في مسائل اعتماد العقل في مسائل الاعتقاد فإن كثيرا من الناس يقول إنني لا يمكن أن أقبل ما يتعارض مع عقلي، ولذلك رد كثير منهم إثبات صفة العلو الله عز وجل، ظناً منهم أن هذه الصفة تخالف ما عليه العقول، فكان الشيخ رحمه الله تعالى قد بين أن ما يظن أن العقل يدل عليه وهو مخالف للنصوص فإن ثمة أحد أمرين: إما أن يكون النص لم يثبت عن النبي ﷺ، أو أنه حمل ما لا يحتمله النص من المعاني. وإما أن يكون الاحتمال الآخر، وهو أن ما ظُن أنه من العقل فليس من العقل في شيء، بل يكون مخالفـاً للعقل. فإننا

نجد أن كثيراً ممن يدعي توافق دلالة العقل معه قاطعاً في الزمان الأول يزعم في الزمان الثاني أن العقل يدل على خلافه على جهة الجزم والقطع، ومن ثم احتجنا إلى بيان أن العقل الصحيح لا يمكن أن يخالف النقل الصحيح من الكتاب والسنة، وكم من مرة وجد من يظن أن العقل يدل على معنى بينما العقل الصحيح يدل على خلافه، وإذا نظرنا في أحوال من يدعي أن العقل يخالف النص وجدنا أن ما ادعاه من العقل إنما هو من أمور لم يحتملها عقله، ولم تتوسع مداركه لفهمه، فظن أن العقل يكون على خلافه، ولا يكون الأمر كذلك. ومن هنا نقرر مسألة مهمة، ألا وهي التسليم للنصوص من كتاب الله وسنة رسوله، فإن من خاصية المؤمن أنه يقدم النصوص على غيرها، فلا يعارض النصوص بما يظن أنه العقل، ولا يعارض النص بما يظن أنه كشف، كما قال الله جل وعلا: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وكما قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]. وإذا نظر الإنسان في هذه النصوص الشرعية وجد أنها من عند رب العزة والجلال، والله جل وعلا عالم بصفات نفسه، عالم تمام العلم بما يصح عليه أمر الاعتقاد، ثم هي من عند الله عز وجل الصادق، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢] ومن ثم فلا يمكن أن يكون في خبر الله أو في خبر رسوله مخالفة للواقع. ثم إن هذه النصوص

جاءت بلسان عربي مبين، ومن مقتضى كونها بلسان عربي مبين أن تكون واضحة الدلالة، وأن يراد بها ظاهرها، وأن تفهم على مقتضى لغة العرب، وحينئذ فلا تؤثر فينا الشبهات التي يطلقها بعض الناس من أجل صدنا عن النصوص الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله. وإذا نظر الإنسان في هذه الشبهات وجد أن لها أصولاً في الزمان الأول، فما من شبهة في زماننا الحاضر إلا وفي النصوص حلها وبيان أنها شبهة باطلة لا يصح الاستناد إليها، فإذا نظر الإنسان في عقائد المخرفين وفي عقائد الملحدين وفي عقائد المخالفين للشرع، أصحاب البدع والأهواء، وجد أن في كتاب الله وفي سنة رسوله الله ما يكون جواباً صريحاً عن شبهاتهم، ونقضاً لمعتقداتهم الفاسدة. وإذا نظر الإنسان إلى الفِرق التي وجِدت عندها الشبهات وجَد أنها تعود إلى عدد من أنواع الفرق: أولها: أهل التعطيل، الذين يعطلون النصوص عن معانيها، ويجعلون النصوص لا تدل على المعنى اللغوي الذي يفهم منها بحسب لغة العرب. ثانيها: أهل التشبيه، الذين يجعلون النصوص الشرعية خصوصاً في صفات الله وأسمائه مماثلة مشابهة لصفات المخلوقين، فهؤلاء أهل التمثيل. ثالثها: أهل التخييل، الذين يقولون إن النصوص إنما جاءت من باب الخيال لتخاطب خيال الناس، وليست على حقيقتها. رابعها: أهل التأويل، الذين يفسرون النصوص بخلاف ظاهرها، ويجعلون ظاهرها على خلاف ما يفهم منها على مقتضى لغة

العرب. خامسها: أهل التجهيل، الذين يقولون إن الرسول يجهل حقيقة الأمر ويجهل صفات ربه، أعوذ بالله من مقالتهم. سادسها: أهل التفويض، الذين يقولون لا نعرف معاني الصفات الواردة في الكتاب والسنة، فنفوضها إلى الله، وهذا خطأ؛ لأن الله عز وجل أخبر بأنه أنزل الكتاب ليفهم، كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]، وكما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] يعني تفهمون هذا الكتاب، وكما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٢]. ومن هنا فإن ما نبحثه في مسائل صفات رب العزة والجلال يمكن أن نأخذ منه قواعد نرد بها شبهات المبطلين في جميع مسائل الاعتقاد، وفي زماننا الحاضر وجد من وسائل الإعلام ووسائل التواصل ما تعرض فيه هذه المسائل العقدية سواء فما يتعلق بوجود الله أو ما يثبت له سبحانه وتعالى من الأسماء والصفات، أو ما يجب له من العبادة والحقوق، ويوجد من يتكلم فيها بباطل، ويحاول أن يصد الناس عن الهدى والخير بعرض الشبهات التي قد تجد من القلوب من يتلقفها ولا يفهم حقيقتها ولا يعرف مخالفتها للشرع، وبالتالي فتحتاج حاجة شديدة في زماننا الحاضر إلى دراسة المعتقد الصحيح، من أجل أن لا يثبت في قلوبنا معتقد فاسد، أو أن تروج علينا اعتقادات مخالفة لما في الكتاب والسنة.

وما يثبت لرب العزة والجلال على أنواع: النوع الأول: أسماء تثبت لله، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ [الفاتحة: ٢-٣]، فهذه أسماء الله، فيجوز للعبد أن يُعبد لها، فيقول: «عبد الرحمن» ويقول: «عبد الرحيم»، ويجوز أن يتوسل بها لله، فيقول: «اللهم إني أسألك باسمك الرحمن»، ويجوز للعبد أن يتوجه بالسؤال لها، فيقول: «يا رحمن»، ويقول «يا رحيم»، وهو لا يتوجه للاسم، وإنما يتوجه للمسمى جل وعلا. النوع الثاني: مما ينسب لله تعالى الصفات، فهناك صفات تنسب لله، منها صفة الرحمة، فهذه صفة الله جل وعلا، والصفات لا يلزم أن يؤخذ منها أسماء، بخلاف أسماء الله، فإن كل اسم لله يؤخذ منه صفة، وأما الصفات فلا يلزم أن يؤخذ منها أسماء، فهناك مثلاً «صفة الاستواء على العرش»، وكذا ««صفة العلو»، فهذه صفات لا يؤخذ منها أسماء. والصفات يجوز أن يتوسل بها لله، ولكن لا تُدعى الصفة، وإنما يُدعى الموصوف جل وعلا، ولذلك فلا يُعبد لها، ومن أمثلة ذلك «صفة النور»، المذكورة في قوله جل وعلا: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] فهذه صفة لله سبحانه وتعالى، وقد جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ». أخرجه مسلم (١٧٨). فقيل بأن هذا من صفة الله جل وعلا، وقيل بأن هذا الحجاب فحجابه النور كما ورد في الخبر، ولذلك لا يصح أن يسمى «عبد النور»، فإن هذا وإن كان من الصفات إلا أنه ليس من الأسماء، وإن كان بعض العلماء أطلق لفظة «الاسم» على

النور، لكنه لا يريده حسب الاصطلاح المعهود عند علماء الشريعة، وإنما مراده أنه من الصفات. النوع الثالث: مما يُنسب إلى الله جل وعلا الأفعال، ومن أمثلته ما ورد في بعض النصوص الشرعية: أن الله عز وجل يضحك[1]. فهذا لا يؤخذ منه اسم ولا صفة، وإنما هو من الأفعال، وسيأتي معنا أمثلة كثيرة في كلام الشيخ. النوع الرابع: هناك أخبار يُخبر بها عن الله عز وجل، فنثبتها لله عز وجل، ومن أمثلة ذلك ما ورد في قوله جل وعلا: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]، فهذا يُخبر عن الله بأنه شيء موجود، لكن لا يلزم من ذلك أن يقال هذا من أسماء الله، ولا يقال بأنه من صفاته، وإنما هذا يُنسب لله على جهة الخبر. وما يضاف إلى الله على نوعين: الأول: ذوات، فنقول: «عبد الله»، فـ «عبد» أضيف إلى الله، وهو ليس من صفات الله؛ لأنه ذات وليس بمعنى، وكذا نقول: «ناقة الله»، و «بيت الله»، فهذه ذوات يشار إليها، فحينئذ لم تكن من صفات رب العزة والجلال. الثاني: معان، فمثلاً نقول: «رحمة الله»، فالرحمة معنى، فتكون صفة من صفات الله.

والبحث في أسماء الله وصفاته له آثار عظيمة: أولاً: يعرف العبد بربه سبحانه وتعالى، ومعرفة العبد لربه هي من الأمور المطلوبة التي خلق الإنسان لها، ويُسأل عنها يوم

---

(١) قال ﷺ: «ضَحِكَ رَبُّنَا مِنْ قُنُوطِ عِبَادِهِ وَقُرْبِ غَيْرِهِ». أخرجه ابن ماجة (١٨١)، وأحمد (١٦٢٠١).

القيامة. ثانيـاً: كذلك من آثار معرفة العبد لأسماء الله وصفاته تحقق معاني هذه الأسماء والصفات، فإذا علمت بأنه الله رحيم سعيت للحصول على رحمته، وإذا علمت أن الله شديد العقاب هربت من عقوبته، فكان لذلك آثار فيما يتعلق بحياة العبد. ثالثـاً: كذلك من آثار دراسة مباحث الأسماء والصفات التصديق بما ورد في كتاب الله وسنة رسوله من إثبات هذه الأسماء والصفات لله جل وعلا، فإن معيار صدق إيمان العبد هو في التسليم للنصوص الشرعية وعدم معارضتها.

والناظر في مذهب السلف، سواء في هذا الباب أو في غيره من أبواب المعتقد يجب أن يسير بعدد من الأمور: الأمر الأول: تحكيم الكتاب والسنة في جميع القضايا التي يتكلمون فيها، فلا تجد عندهم نبذاً للكتاب والسنة، سواء بمعارضة هذين الأصلين بما يسمى «عقل»، أو ما يسمى «الكشف»، أو «الإلهام»، أو نحو ذلك من الأسماء، بل الكتاب والسنة مقدمة على غيرهما، فهذه الخاصية الأولى من خواص مذهب السلف رحمهم الله تعالى. الأمر الثاني: فهم النصوص الشرعية بمقتضى لغة العرب، فإن القرآن والسنة نزلا بهذه اللغة ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] ومن ثم فأي لفظ يرد في الكتاب والسنة فإنهم يعيدونه إلى لغة العرب، ويفهمونه بطريقة العرب في فهم الألفاظ، والعرب لهم طرائق في فهم الألفاظ وأنواع دلالاتها، فيفهما العربي بسليقته العربية. الأمر الثالث: من خواص السلف فيما يتعلق بمعتقداتهم أنهم

يحرصون على استعمال الألفاظ الشرعية، وبالتالي فما ورد في الكتاب والسنة فإنهم يثبتونه بلفظه، وما ورد نفيه في الكتاب والسنة فإنهم ينفونه بلفظه، وترتب على ذلك الخاصية الرابعة. الأمر الرابع: أنهم يتجنبون الألفاظ المجملة التي تحتمل معنيين أحدهما حق والآخر باطل، لأنهم إذا أثبتوا هذا اللفظ أثبتوا الباطل، وإذا نفوه نفوا الحق الذي فيه، وبالتالي فكل لفظ يرد عليهم فإنه إذا لم يكن له في الكتاب والسنة معنى استفصلوا عن معناه، فقالوا ما المراد بهذا اللفظ؟ فإذا بُين لهم المراد نظروا في ذلك المعنى، فإن كان موافقـًا لما في الكتاب والسنة أثبتوا المعنى وتوقفوا في اللفظ لعدم وروده في الكتاب والسنة لاحتمال أن يكون ذلك اللفظ له معان أخرى مشتملة على أمور باطلة، ومن ثم فهم يدورون مع الكتاب والسنة إثباتـًا ونفيـًا. الأمر الخامس: من مميزات طريقة السلف أنهم قليلة ألفاظهم، فيجتنبون الألفاظ والكلام الكثير، فعندهم ألفاظ قليلة دالة على معان كثيرة، وهذا أخذاً من الكتاب والسنة، فإن القرآن وسنة النبي اشتملت على ألفاظ قليلة تشتمل على معاني كثيرة، ومن ثم كان كلامهم قليلاً لكنه يشتمل على أمور عظيمة ومعان كثيرة. الأمر السادس: من مميزات طريقة السلف فيما يتعلق بالمسائل التي يبحثونها وخصوصـًا مسائل الاعتقاد أنهم يجتنبون المباحث الكلامية التي لا ثمرة لها في اعتقاد أو في عمل، وكل مسألة لا يترتب عليها اعتقاد أو عمل فإنهم يجتنبونها ولا يبحثون فيها. الأمر السابع:

كذلك من طريقة السلف أنهم يكتفون بظواهر النصوص، فلا يقومون بتأويل الألفاظ القرآنية والنبوية عن معانيها الظاهرة، بل يقولون الكتاب والسنة خوطب بها العرب فتفهم هذه الأدلة بحسب ظواهرها، ولا نحتاج إلى أن نفسرها بمعان تخالف الظاهر.

الأمر الثامن: أنهم يجمعون بين النصوص الواردة في المسألة الواحدة، فإن نصوص القرآن والسنة قد ترد مرة مطلقة ثم تقيد في نص آخر، وترد مرة عامة وتخصص في محل آخر، ومن أمثلة ذلك أن النصوص جاءت بالحكم على بعض الفاعلين لبعض الأفعال بأحكام، ثم جاء نص آخر ببيان أن الجاهل لا يؤاخذ، فحينئذ فاللفظ الأول العام يخصص حكمه بالجاهل؛ لأنه قد ورد في الدليل الآخر، فخاصية من يتبع منهج السلف أنهم يجمعون بين هذه النصوص، ولا يكتفون بالنظر في نص دون نص آخر.

الأمر التاسع: أنهم يحرصون على الألفاظ السهلة اليسيرة التي يَعْرِفُها ويُتقنها كل أحد، ويجتنبون الألفاظ المعقدة التي يكون الكلام بها من أنواع التكلف.

وترتب على هذا المنهج العظيم منهج السلف أنهم حصلوا على مميزات في الدنيا والآخرة، فمن آثار السير على منهج السلف: الأول: موافقتهم للكتاب والسنة، ولا شك أن هذه النتيجة نتيجة عظيمة الشأن. الثاني: الحصول على رضا رب العزة والجلال، فإن من سار على الكتاب والسنة، وحكم الكتاب والسنة في كل أمره، فإنه يحصل على رضا رب العزة والجلال. الثالث: من آثار السير على منهج السلف

اجتماع الكلمة وتألف الناس؛ لأن من حكم الكتاب والسنة فإنه حينئذ يؤدي إلى أن يكون كلامهم واحداً، وترجيحهم واحداً، ويكون قولهم واحداً، أما إذا حكم الناس عقولهم، أو حكموا أموراً أخرى، فإنهم يختلفون ويتنازعون، فإن ما تراه بعقلك يغاير ما أراه بعقلي، فالناس يتفاوتون في عقولهم وفي مداركهم وفي جميع شئونهم. وبالتالي فمن قال إن البحث في مسائل الاعتقاد يؤدي إلى الاختلاف والتنازع نقول له أخطأت بهذا، فإن كانت المسألة مما ورد في الكتاب والسنة فالبحث فيها على مقتضى ما في الكتاب والسنة يؤدي إلى الاجتماع والتآلف، ويؤدي إلى إحقاق الحق وموافقة الشرع، ولا يقال بأنه يؤدي إلى التنازع والاختلاف. الرابع: من آثار اتباع منهج السلف استقرار النفوس وطمأنينتها وعدم وجود الاضطراب.

والناظر في أحوال الناس يجد أن الناس على أربعة أصناف: أولها: علماء أهل الكلام، الذين يتكلمون في مسائل الاعتقاد بناء على ما تراه عقولهم، أو بناء على ما يأخذونه من شرق وغرب، وهؤلاء عندهم من الاضطراب والاختلاف وعدم الاستقرار النفسي ما لا يوجد عند أحد. ثانيها: عوام أهل الكلام، فعندهم من الاختلاف ما هو أقل من الصنف الأول، لكنهم يضطربون تبعا لاضطراب أئمتهم الذين يرجعون إليهم. ثالثها: عوام أهل السنة، فعندهم من الاستقرار وراحة نفوسهم ما لا يوجد عند الطوائف السابقة. رابعها: علماء أهل السنة، وهؤلاء عندهم من راحة النفوس

واستقرارها وطمأنينتها ما لا يوجد عند غيرهم. الخامس: من آثار اتباع منهج السلف استقرار المجتمعات وتألف الناس فيما بينهم، فمن سار على طريقة السلف كان عنده من الرحمة، وكان عنده من الرغبة في الخير والإحسان والعفو ما لا يوجد عند غيره، تبعاً لمقتضى النصوص الواردة في الكتاب والسنة، فهم يرحمون الخلق ولو خالفوهم ويتقربون بذلك لرب العزة والجلال. السادس: عدم مناقضة النصوص ومخالفتها، فإنهم لا يخالفون النص الشرعي، فهم يقولون إن النصوص متوافقة، لا تنازع فيها ولا تناقض ولا تضاد بخلاف من سار على غير هذه الطريقة، فإنك تجده يأخذ بنص ويترك نصاً آخر.

وبمعرفة منهج السلف في هذه الأبواب نعرف أيضاً خطأ المناهج الفلسفية التي ترد على المسلمين من غير أهل الإسلام، فإن بعض المسلمين يعجب ببعض هذه المناهج، ويظن أنها قد وصلت الغاية الرفيعة في العقل، ووصلت المنزلة رفيعة في البحث العلمي، وهذا الظن ظن خاطئ، لأمور: أولاً: أن هذه النظرات الفلسفية التي توجد عند هؤلاء المتفلسفة هي نظرات قاصرة تنظر للقضايا التي ترد عليها من جهات خاصة، ولا تنظر إليها من جميع جهاتها، بخلاف ما يأتينا من رب العزة والجلال، فإنه ينظر إلى هذه القضايا من جميع جهاتها. ثانياً: أن هذه النظرات الفلسفية وهذه النظريات التي يتبناها بعض من يسمون أهل الفكر تجد أن لها أصولاً

في الأزمنة الأولى، فتجد مثلاً من يتكلم عن «ساركار» أو «ديكارت» أو غيرهم من أصحاب النظريات الغربية، فتجد أن لنظرياتهم أصولاً في الزمان الأول، وتجد أن علماء الشريعة قد تكلموا عن نقد هذه النظريات بناء على النصوص الشرعية. وأورد لكم نموذجاً مما يُعجب به كثير من المعاصرين ما تكلم به شخص يقال له ديكارت يقول: «الأصول والمنهج الصحيح في النظر إلى الأشياء هو أن تشك فيها من أجل أن توجد البرهان على صحتها». حتى قال قائلهم: أنا أشك إذن أنا موجود! وهذه النظرة ليست نظرة حادثة، فقد تكلم بها المعتزلة من الزمان الأول، فقالوا إن أول واجب على المكلف هو الشك، ورد عليهم علماء الإسلام من ذلك الزمان، وبينوا لهم أن ما يتيقنه الإنسان لا يحتاج أن يشك فيه متى كان ما تيقنه موافقاً للأدلة الصحيحة، سواء المعقولة أو المشروعة، وبالتالي فلا نحتاج إلى تقديم مرحلة الشك على مرحلة اليقين ولذلك قالوا إن أول واجب على المكلف هو التوحيد والشهادتان، ولذا كان النبي ﷺ يرسل الدعاة لجعل الناس يقرون بهاتين الشهادتين، وقد جاءت النصوص ببيان الأدلة العقلية المقنعة التي تدل على صحة هذا المطلوب، وهو الإقرار بالشهادتين. وطريقة السلف ليست خاصة بباب الأسماء والصفات، بل هي تشمل أيضاً أبواب الزهد وأبواب العبادة وغير ذلك من مناحي الحياة، وإذا عرفنا أن هذه الطريقة السلفية يقابلها طريقة خلفية ليست بأعلم ولا

بأحكم ولا بأسلم فحينئذ على الإنسان أن يختار المعلم الذي يتعلم منه المسائل العقدية خصوصـاً، وذلك ليسلم من وقوع الزلل عنده، فقد يأتون لك بمسألة مزخرفة بألفاظ جميلة، وهي تشتمل على معان باطلة، وقد يأتون لك بالمسائل فيوردون لك أقوالاً كلها باطلة ويهملون القول الحق، وبالتالي تتحير في هذه المسألة وتتردد فيها لعدم وجود القول الحق. ولذلك فنحن بحاجة شديدة إلى من يعرف الناس بالمذهب الصحيح والقول الصواب في المسائل التي ترد عليهم، خصوصـاً فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية التي عند الناس، فإنها تحتاج إلى عالم صحيح المنهج عارف بالكتاب والسنة ليقرر الحق في هذه المسائل. كثير من الناس يظن أننا عندما نقول «عقيدة السلف» أو «طريقة السلف» أنها خاصة بأهل الزمان الأول، وهذا فهم خاطئ، بل من فضل الله عز وجل على الأمة أن يوجد في كل زمان من يسير على طريقة السلف ومذهبهم، كما قال النبي ﷺ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ، وَهُمْ كَذَلِكَ». أخرجه مسلم (١٩٢٠). وكما قال النبي ﷺ: «يَبْعَثُ اللهُ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ أَمْرَ دِينِهَا». أخرجه أبو داود (٤٢٩١). وتجديد الدين بإعادة الناس لدين الله إلى ما في الكتاب والسنة. واتباع طريقة السلف لا تعني عدم قبول المخترعات الجديدة في مسائل الحياة، وقد ورد على النبي ﷺ مخترعات جديدة في زمانها فقبلها

واستعملها، وهكذا صحابته رضوان الله عليهم، وبالتالي فالسير على طريقة السلف فيما يعتقدونه في دين الله لا يعني عدم قبول المستجدات والمخترعات التي تكون عند الناس. وكذلك فإن السير على طريقة السلف لا يعني الاختلاف، بل يعني التآلف والاجتماع، والسير على طريقة السلف لا يعني ترك الدنيا، بل يعني استعمال الدنيا فيما ينفع في الآخرة، واتباع طريقة السلف لا يعني منافرة المخترعات الحديثة، بل يعني القبول بها متى كانت نافعة، واتباع طريقة السلف لا يعني رد كل ما يقال، وإنما يعني تحكيم الكتاب والسنة في كل ما يقال. [سعد الشثري].

ما حصل لشيخ الإسلام بعد كتابة هذه الفتوى

ذكر الإمام ابن كثير رحمه الله في تاريخه (١٤/ ٤) بدايته في أحداث سنة ثمان وتسعين وستمائة وبعد ذكره لمقتل الملك المنصور لاجين، قال: وكان قد وقع في أواخر دولة لاجين بعد خروج قبجق من البلد محنة للشيخ تقي الدين بن تيمية، قام عليه جماعة من الفقهاء، وأرادوا إحضاره إلى مجلس القاضي جلال الدين الحنفي، فلم يحضر، فنودي في البلد في العقيدة التي كان قد سأله عنها أهل حماة المسماة (بالحموية)، فانتصر له الأمير سيف الدين جاغان، وأرسل يطلب الذين قاموا عنده، فاختفى كثير منهم، وضرب جماعة من نادي على العقيدة فسكت الباقون، فلما كان يوم الجمعة عمل الشيخ تقي الدين الميعاد بالجامع على عادته. وفسر في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] ثم اجتمع بالقاضي إمام الدين يوم السبت واجتمع عنده جماعة من الفضلاء وبحثوا في الحموية وناقشوه في أماكن فيها، فأجاب عنها بما أسكتهم بعد كلام كثير، ثم ذهب الشيخ تقي الدين، وقد تمهدت الأمور وسكنت الأحوال، وكان القاضي إمام الدين معتقده حسنا، ومقصده حسنا. [محمد بن خليفة].

مجمل مباحث الكتاب

لقد ابتدأ المؤلف كتابه بذكر أن الرسول ﷺ قد أحكم باب الإيمان بالله وأوضح ما يجب لله من الأسماء الحسنى والصفات العلى، وما يجوز عليه وما يمتنع في حقه، وبين أن هذا هو أصل الدين، وأساسه المتين، وأعظم شيء اكتسبته القلوب، وحصلته النفوس. ثم أشار إلى استحالة تقصير الصحابة وأهل القرون الفاضلة فيما يتعلق بباب العقائد بحال من الأحوال. وانتقل بعد هذا للرد على عبارة اشتهرت عن بعض المتأخرين من أهل الكلام، يفضلون فيها طريقة الخلف على طريقة السلف، ويتهمون فيها مذهب السلف بأنه مجرد الإيمان بألفاظ النصوص دون فهم المعاني والدلالات. وعبارتهم هي: «طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم». فأوضح أن طريقة السلف هي الأسلم والأعلم والأحكم. يقول الشيخ: «فإن هؤلاء المبتدعة الذين يفضلون طريقة الخلف على طريقة السلف إنما أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث، من غير فقه لذلك وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات». ثم بين أن النتيجة لهذه المقولة هي: «استجهال السابقين الأولين، وأنهم بمنزلة الصالحين من عامة الناس ممن كان أميـًا ليس له

معرفة بحقيقة العلم بالله سبحانه، وأن الخلف حازوا السبق في هذا كله». وأوضح أن المراد بالخلف عند هؤلاء: جماعة من المتكلمين الذين كثر اضطرابهم، وعظم اختلافهم، يقول رحمه الله: «لاسيما والإشارة بالخلف إلى ضرب من المتكلمين الذين كثر في باب الدين اضطرابهم، وغلظ عن معرفة الله حجابهم». وساق بعض الأمثلة لمن انتابتهم الحيرة من أولئك، ورجوع بعضهم إلى مذهب السلف في نهاية أمره، بعد تأمل طرق المتكلمين، ومناهج الفلاسفة، ثم انتقل من هذه المقدمة إلى الحديث عن بعض الصفات، مبتدئـًا بصفة «العلو» مستدلاً عليها بالكتاب والسنة، قائلاً في مطلع الكلام عليها: «فهذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة رسوله من أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو إما نص وإما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى فوق كل شيء، وعلي على كل شيء». ثم ذهب يشرح هذه القاعدة، وأن الأدلة الدالة على علو الله على خلقه من أبلغ المتواترات في اللفظ والمعنى التي تكسب المرء علمـًا ضروريـًا لا يستطيع الانفكاك عنه، بل إن هذا مما فطر الناس عليه قاطبة من عرب وعجم، في الجاهلية والإسلام. وأوضح أنه ليس هناك نص من كتاب ولا من سنة، بل ولا عن أحد من سلف الأمة يخالف ما ذكر من علو الله على خلقه. وانتقل بعد هذا للكلام حول نفاة الصفات، وأن عمدتهم ومعولهم على مجرد عقولهم، يقول رحمه الله في معرض كلامه على

ذلك: «فإن حقيقة الأمر على ما يقوله هؤلاء إنكم يا معشر العباد لا تطلبون معرفة الله عز وجل وما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً، لا من الكتاب ولا من السنة ولا من طريق سلف الأمة، ولكن انظروا أنتم، فما وجدتموه مستحقاً له من الأسماء والصفات فصفوه به، وما لم تجدوه مستحقاً له من عقولكم فلا تصفوه به». وبين هنا أنهم فريقان: فريق يقول: ما لم يثبت بالعقل يجب نفيه. والفريق الآخر يقول: بل يجب التوقف فيه. وذكر عدة لوازم باطلة لهذه المقالة: منها: أن الرسول ﷺ معزول عن التعليم والإخبار بصفات من أرسله. ومنها: ألا يكون الكتاب هدى للناس، ولا بياناً، ولا شفاء لما في الصدور، ولا نوراً ولا مرداً عند التنازع. ومنها: أن يكون ترك الناس بلا رسالة خيراً لهم في أصل دينهم؛ لأن مردهم قبل الرسالة وبعدها واحد. ثم انتقل إلى بيان أصل مقالة التعطيل ومنبعها، وأنها أول ما ظهرت في بيئة غير إسلامية، فأول من أثر عنه ذلك في الإسلام هو الجعد بن درهم، وأخذها عن الجعد الجهم بن صفوان، فأظهرها ودعا إليها فنسبت مقالة الجهمية إليه، وقيل: إن الجعد ورث هذه المقالة عن بيان بن سمعان، وبيان أخذها عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، واستقاها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، وأيضاً: فإن الجعد من أهل حران، وهذه المنطقة موطن كثير من الصابئة والفلاسفة، فقد يكون الجعد استقى هذا المذهب من أولئك، وتأثر بهم. ثم ذكر الشيخ أن كثيراً من

التأويلات الموجودة بأيدي الناس كالتي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات، والتي ذكرها الرازي في كتابه أساس التقديس وغيرهم، هي عينها تأويلات بشر المريسي، وقد أجمع الأئمة على ذم المريسية. ثم سرد الشيخ بعض الكتب التي عنيت بذكر كلام السلف في باب الأسماء والصفات، وانتقل بعد هذا فعقد فصلاً مستقلاً - مع العلم أنه الفصل الوحيد في الرسالة - لمجمل مذهب السلف في الأسماء والصفات، قائلاً في مطلعه: «ثم القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث». وأخذ في شرح هذه القاعدة موضحاً عدة أسس يقوم عليها مذهب السلف في هذا، منها: أن صفات الله توقيفية لا يتجاوز فيها القرآن والحديث. وأن ما وصف الله به نفسه من ذلك، فهو حق على حقيقته ليس فيه لغز ولا أحاجي، يعرف معناه من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه. وأن إثبات الصفات لله إثبات بلا تمثيل ولا تكييف، وتنزيهه عن مشابهة صفات المخلوقين تنزيه بلا تحريف ولا تعطيل. وأن مذهب السلف وسط بين التعطيل والتمثيل. ثم انتقل الشيخ ليوضح أن كلاً من فريقي التعطيل والتمثيل جامع بين التعطيل والتمثيل: أما المعطلة، فلم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو مماثل لأسماء وصفات المخلوقين، ثم شرعوا في النفي والتعطيل. وأما الممثلة: فقد مثلوا الخالق

بالمخلوق، وعطلوا حقيقة ما يستحقه من الصفات اللائقة به سبحانه. ثم بين أن جميع الفرق المخالفة للكتاب والسنة من فلاسفة وجهمية ومعتزلة وأشاعرة، كل من أنكر من هؤلاء شيئًا يزعم أن العقل يحيل ذلك، فهم فيما بينهم مضطربون مختلفون ليس لهم منهج مطرد، ثم أردف قائلاً: «ويكفيك دليلاً على فساد قول هؤلاء، أن ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوز أو أوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله، فيا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة». وبعد أن أوضح أن الواجب تلقي هذا العلم عن طريق النبوة، وأن الرسول ﷺ جلى الحقيقة في ذلك وأوضحه أتم إيضاح، وبينه غاية البيان انتقل وقسم المخالفين لطريقة السلف إلى ثلاث طوائف: الأولى: أهل تخييل: وهم المتفلسفة ومن اقتفى أثرهم من متكلم ومتصوف، ومذهبهم: أن ما ذكره الرسول ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر؛ إنما هو تخييل للحقائق لينتفع به الجمهور لا أنه بين به الحق. الثانية: أهل تأويل: وهو مذهب أهل الكلام عمومًا. ومذهب هؤلاء: أن الرسول ﷺ لم يبين معاني نصوص الصفات، ولا دل الخلق عليها، بل أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها. وذكر الشيخ أن هذه الطائفة هي المقصودة بالرد في هذه الفتوى. الثالثة: أهل التجهيل: وهم الذين يقولون: إن نصوص الصفات لا يعلم أحد معناها سوى الله، فهو المتفرد

بذلك، وعلى مذهب هؤلاء حتى رسول ﷺ وجبريل ليس لهما علم بذلك. ثم استطرد رحمه الله في بيان أن للتأويل ثلاثة معان، وأن المعنى الذي أراده المتأخرون من أهل الكلام ودرجوا عليه، هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح. ثم انتقل بعد هذا ليورد مجموعة من النقول عن بعض الأئمة المتقدمين والمتأخرين، ويحكي أقوالهم في هذا الباب، ويعلق على كثير منها. وقد نقل عن أئمة المذاهب الأربعة، وعن بعض أئمة الأشاعرة، وبعض الأئمة الذين ينتسب إليهم كثير من أهل التصوف. وبعد إيراد الشيخ هذه النقول شرع في الجمع بين أدلة العلو والاستواء وأدلة المعية، وأن هذه لا تناقض تلك ولا تتعارض معها، وذلك أن كلمة «مع» في اللغة لا يلزم منها المماسة، أو المحاذاة، فهي تختلف دلالتها بحسب المواضع الواردة فيها. ثم أوضح أن كون الله في السماء، ليس معناه: أن السماء تحيط به أو تحويه، ومن توهم ذلك فهو كاذب إن نقله عن غيره، وضال إن اعتقده في ربه. وبعد هذا انتقل ليناقش أهل الكلام في مسألة طال الجدل حولها، بين أهل السنة وبين أولئك، وهي: هل ظاهر النصوص مراد، أو غير مراد؟ وبين أن هذا اللفظ مجمل يحتمل حقـًا وباطلاً، وأن الناس تجاه نصوص الصفات من هذه الناحية ستة أقسام: قسمان يقولان: تجرى على ظاهرها، وهما أهل السنة والمشبهة. قسمان يقولان هي على خلاف ظاهرها. ويمثل ذلك أهل التعطيل بفرقهم المختلفة؛ فمنهم من يتأولها

ويعين المراد. إثبات صفة خارجية. والقسمان الباقيان: مذهبهم الإمساك والسكوت. فمن هؤلاء من يقول: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز ألا يكون المراد صفة الله والقسم الآخر من يمسك عن هذا كله، ولا يزيد على تلاوة القرآن وقراءة الحديث معرضاً بقلبه ولسانه عن هذه التقديرات كلها. وفي نهاية الكتاب أشار إلى علم الكلام وحال من دخل فيه من المتكلمين وأن الناس حياله على ثلاثة أقسام: قسم لم يدخل فيه فهو في عافية وسلامة. وقسم دخل فيه وبلغ نهايته وعرف غايته. والقسم الأخير وهم المتوسطون، وذكر الشيخ أنه يخاف على هؤلاء ما لا يخاف على غيرهم من أهل القسمين السابقين. [حمد التويجري].

وبعد هذا التلخيص ننبه على أهم القضايا التي تتطرق لها الشيخ رحمه الله في هذه الفتوى: أولا: أن الرسول ﷺ بين ما يجب على العباد اعتقاده في ربهم. ثانيا: مذهب السلف من الصحابة والتابعين في صفات الله وفي العلو. ثالثا: بيان طريقة السلف في نصوص الصفات. رابعا: فضل طريقة السلف على طريقة الخلف، والرد على من عكس الأمر ففضل طريقة الخلف. خامسا: اللوازم الشنيعة التي تلزم على تقدير أن مذهب المعطلة هو الحق. سادسا: تضافر الأدلة على علو الله. سابعا: مصادر مذهب النفاة، ونشأته في المسلمين. ثامنا: رجوع عدد من رؤوس المتكلمين عن مذهب التعطيل، واعترافهم بأنهم أخطأوا الطريق. تاسعا: المقدمتان الكفريتان اللتان بني

عليهما مذهب المعطلة ونتيجة ذلك. عاشرا: ذكر أقوال السلف والأئمة في صفات الله، وفي العلو. الحادي عشر: بيان أنه ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في كلام السلف ما يدل نصا ولا ظاهرا لمذهب النفاة. الثاني عشر: بيان حقيقة الأمر على ما يقوله المعطلة. الثالث عشر: طريقتا المعطلة فيما يوجبه العقل من نفي وإثبات في صفات الله تعالى، لذلك هم فريقان. الرابع عشر: عبارات النفاة الدالة على نفي العلو، وليس في كلام السلف شيء من ذلك. الخامس عشر: تردد النفاة في نصوص الصفات بين التفويض والتأويل، فهم في هذا فريقان من يوجب التأويل، ومن يوجب التفويض. السادس عشر: القول الشامل وهو منهج أهل السنة في أسماء الله وصفاته. السابع عشر: براءة مذهب أهل السنة في باب الأسماء والصفات من كل المعاني الباطلة. الثامن عشر: التلازم بين التعطيل والتمثيل. التاسع عشر: إثبات الصفات لله والعلو والاستواء على العرش، لا يستلزم التشبيه. العشرون: التوافق بين العقل والنقل على إثبات الصفات لله وبطلان ما خالف الطريقة السلفية. الحادي والعشرون: اضطراب المؤولين للنصوص، زاعمين أن العقل يُحيل ما دلت عليه، فكل ما يحتج به فريق على مذهبه، يحتج به الفريق الآخر على مذهبه. الثاني والعشرون: وجوه في الرد على من يحتج لنفي ما ينفي بأن العقل يحيله. الثالث والعشرون: كل المقتضيات لكمال البيان متحققة في النبي ﷺ، وهي: كمال العلم،

وكمال القدرة على البيان، وكمال النصح للأمة. الرابع والعشرون: الطوائف المنحرفة عن طريق السلف في نصوص الصفات ثلاث طوائف: أهل التخييل، وهم: الفلاسفة. وأهل التأويل، وهم المحرفون للنصوص من المعطلة، ومقصود الشيخ في هذه الفتيا الرد عليهم كما نص على ذلك. وأهل التجهيل، وهم: المفوضة من نفاة الصفات. وشرهم أهل التخييل ثم أهل التجهيل. الخامس والعشرون: تعدد معاني التأويل، وهي: ثلاثة: صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره، وهو مقصود أهل التأويل. والتأويل بمعنى التفسير، وهو بيان المراد، وهو مقصود أهل التفسير. والتأويل بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وهو نفس المخبر عنه، وهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله؛ كحقائق الأسماء والصفات، وحقائق اليوم الآخر. السادس والعشرون: مقصود الشيخ من ذكر الطوائف الثلاث المنحرفة عن طريق السلف في فهم نصوص الكتاب والسنة. السابع والعشرون: استدلال الشيخ على مذهب السلف بنقل ألفاظهم المأثورة عنهم، وبالنقل عمن نقل مذهبهم من المصنفين في السنة من أهل المذاهب الأربعة، ثم نبه الشيخ إلى مقصوده من ذكر هذه النقول. الثامن والعشرون: القول الجامع في معرفة الطريق الموصل لسالكه إلى الهدى والصواب. التاسع والعشرون: لا يجوز أن يظن أحد أن شيئًا من نصوص الصفات أو غيرها يناقض بعضه بعضا، كما ظن ذلك في نصوص العلو والمعية، والصواب: أنه لا منافاة بينهما،

بل كل منهما حق على حقيقته اللائقة به تعالى. الثلاثون: المراد بظاهر نصوص الصفات، وهل هو مراد أو غير مراد، وفي ذلك تفصيل، وقد انقسم الناس في ذلك ستة أقسام، وقد فصلها الشيخ. الحادي والثلاثون: مشابهة أعداء أهل السنة من سائر الطوائف بأعداء الرسول ﷺ في تلقيبه بالألقاب الذميمة الكاذبة؛ كالساحر والمجنون والكاهن والشاعر والمفتري، فورث أعداء أهل السنة وهم أتبع الناس للرسول ﷺ وأولاهم به، فلقبهم أعداؤهم بألقاب قبيحة؛ مثل: مشبهة، ومجسمة، ونواصب، ومجبرة، وشكاكًا، وحشوية، وغير ذلك، وهذا سبيل أعداء الرسل كلهم، ورثوه لمن بعدهم كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ [الذاريات: ٥٢]. الثاني والثلاثون: تفاوت دلالة النصوص من الآيات والأحاديث من حيث القطع أو غلبة الظن. الثالث والثلاثون: أعظم طرق الهداية وزوال الاشتباه: الافتقار إلى الله، والدعاء بما كان النبي ﷺ يدعو به في صلاة الليل: «اللَّهُمَّ رَبَّ جَبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ» الحديث. أخرجه مسلم (٧٧٠). الرابع والثلاثون: مراتب الخائضين في علم الكلام من حيث إدراكهم لحقيقته والتأثر به. الخامس والثلاثون: ما يجب أن يُعامل به الخائضون في علم الكلام. وبهذا يختم الشيخ هذه الفتوى الوافية النافعة، فجزاه الله أحسن ما جزى به العلماء العاملين، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا. [عبد الرحمن البراك].

منهج المؤلف في الكتاب

كما هو معلوم فإن الكتاب هو جواب السؤال ورد عليه، لهذا خلا من الأبواب والفصول والعناوين الجانبية.

ويمكن استخلاص منهج المؤلف في هذا السفر من خلال النقاط التالية:

كثرة النقول: أكثر المؤلف النقل عن الأئمة، وقد شغلت هذه النقول حيزاً من الكتاب مما أكسبه القوة والأصالة. إضافة إلى أنه لم يكتف بالنقل فقط، بل أعقبها في كثير من الأحيان بالتعليق والإيضاح. كما أنه أحيانـاً عندما يريد النقل عن بعضهم يذكر في جملة اعتراضية شيئـاً من المكانة العلمية لهذا الإمام المستشهد بكلامه لبيان أهمية قوله. مثال ذلك: عندما نقل عن الأوزاعي قال: وقد حكى الأوزاعي، وهو أحد الأئمة الأربعة في عصر تابعي التابعين، الذين هم مالك إمام أهل الحجاز. وقال عندما عرض لقول الزهري ومكحول: هما أعلم التابعين في زمانهم. وقال بعد أن نقل كلامـاً عن أبي عبيد القاسم بن سلام: أبو عبيد أحد الأئمة الأربعة الذين هم الشافعي وأحمد، وله معرفة بالفقه واللغة والتأويل، وهو أشهر من أن يوصف، ونحو هذا كثير.

الأسلوب العلمي في إقناع الخصوم: ويتجلى هذا في النقطتين الآتيتين: الاحتجاج عليهم بكلام أئمتهم: وذلك أن المؤلف لم يقتصر في النقل عن أئمة أهل السنة فقط،

بل أورد كلام بعض الأئمة الذين ينتسب إليهم بعض الفرق المخالفة نحو: أبي الحسن الأشعري، والباقلاني، وأبي المعالي الجويني، وأبي بكر البيهقي. ونقل أيضـًا عن عبد القادر الجيلاني، والحارث المحاسبي، وعمرو بن عثمان المكي وغيرهم. وأيضـًا فإنه عاش في عصر غلب عليه التعصب المذهبي، وكان الواحد من هؤلاء المردود عليهم وهم الأشاعرة، لا يخرج في الغالب عن أحد هذه المذاهب، ولهذا فقد حرص المؤلف أن يضمن مؤلفه كلام بعض أئمة هذه المذاهب، ليكون الرد أقوى وأبلغ.

استخدام أساليبهم الجدلية: استخدم المؤلف في هذا الكتاب الأسلوب المنطقي في بعض الأحيان؛ وذلك حينما يعرض المقدمات ويستخلص النتائج منها، ولعل من حيثيات استخدام هذا المنهج أن خصوم الشيخ المردود عليهم بهذا الكتاب من أهل الكلام الذين يهتمون بهذه النواحي. مثال ذلك: في معرض كلام المؤلف في إيضاح أن أصحاب القرون الفاضلة لم يقصروا في معرفة الحق وتجليته للناس، أورد بعد ذلك مقدمتين لازمتين لمن يفضل طريقه الخلف على طريقة السلف، ثم استخلص النتيجة استجهال السابقين الأولين واستبلاههم. ومن أمثلة استخدامه لأسلوب المتكلمين أيضـًا: قوله في تقرير أن الله منزه عن كل مما أوجب نقصـًا أو حدوثـًا، ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه، واستلزام الحدوث سابقه العدم، ولافتقار المحدث إلى محدث، ولوجوب وجوده بنفسه.

التجرد للحق وقبوله ممن جاء به: ليس كل من نقل عنه الشيخ في هذه الرسالة موافقاً له في جميع مسائل العقيدة والعكس بالعكس، فالحق يقبل ممن جاء به، وفي هذا الصدد يقول رحمه الله: «وليس كل من ذكرنا شيئًا من قوله من المتكلمين وغيرهم يقول بجميع ما نقول في هذا وغيره، ولكن الحق يقبل من كل من تكلم».

الأمانة العلمية والدقة في النقل: من يتصفح الكتاب يلمس الأمانة العلمية لدى المؤلف والتحري في دقة النقل، فالنقول التي أوردها لم تكن بالمعنى بل بالنص تمامًا، مع العزو إلى المصدر والقائل، وهذا تبين جلياً بالتتبع والمقابلة على أصل هذه النقول، وقد نص الشيخ على هذا المنهج، حيث قال: «ونحن نذكر ألفاظ السلف بأعيانها وألفاظ من نقل مذهبهم». وأيضاً فإنه قد يورد كلاماً عن شخص ما، ويشير إلى أن هذا الكلام ورد عنه بلفظ آخر ثم يذكره، مع العلم أن المعنى واحد، اللهم إلا أن يكون هناك تقديم وتأخير في الألفاظ. مثال ذلك: لما نقل عن أبي حنيفة في الفقه الأكبر من رواية أبي مطيع قوله: قلت – يعني أبا مطيع يسأل أبا حنيفة –: فإن قال: إنه على العرش استوى، ولكنه يقول: لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ قال: هو كافر؛ لأنه أنكر أن يكون في السماء. قال شيخ الإسلام: «وفي لفظ: سألت أبا حنيفة عمن يقول: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض؟ قال: فقد كفر».

الموضوعية والعدل: من الأمور التي تتجلي من خلال صفحات هذه الرسالة: الجانب الموضوعي لدى المؤلف، وهذه السمة تبرز في كثير من مؤلفاته، فكثيراً ما يثني على من يرد عليهم، ويذكر النواحي الإيجابية لديهم، وهذا أمر اشتهر به فهو لا يغمط الآخرين حقهم، ولا يهضم ما عندهم من الحق. فمثلاً في هذه الرسالة التي بين أيدينا عندما تكلم عن تأويلات أهل الكلام كابن فورك والرازي والغزالي وغيرهم، وأنها مشابهة لتأويلات بشر المريسي، ذكر أن هذا لا يخرجهم من أن يكون لهم كلام حسن في أشياء أخر.

التكرار: تكررت بعض المسائل وبعض الأدلة، سواء أكانت من القرآن أم من السنة، وسبب ذلك كثرة النقول. فمثلاً يورد المؤلف كلام هذا الإمام في إثبات صفة علو الله والأدلة التي استدل بها، ثم ينقل عن الإمام الآخر كلامه في إثبات هذه الصفة ويذكر الأدلة التي استدل بها، ولهذا تكررت الأدلة والمسائل. ولعل مراد الشيخ من هذا التأكيد على أن هذه المسألة أثبتها جمع من العلماء على اختلاف مناهجهم ومذاهبهم.

[حمد التويجري].

ترجمة موجزة للمؤلف

يعد هذا العَلَم من أبرز الشخصيات التي حظيت بالدراسة والخدمة فأفردت ترجمته بكتب مستقلة وبحوث مفردة في القديم والحديث تصل إلى ثلاثة وخمسين، ما بين كتاب كبير ورسالة صغيرة. ولهذا آثرت الاختصار في هذه الترجمة، وسأشير عبر هذه الصفحات بإيجاز إلى الملامح العامة لحياته لتكون مدخلاً للرسالة.

أولاً: اسمه ونسبه ومولده: هو شيخ الإسلام، تقي الدين أبو العباس، أحمد ابن الشيخ الإمام العلامة شهاب الدين عبد الحليم، ابن الإمام العلامة مجد الدين أبي البركات عبد السلام ابن أبي محمد عبد الله ابن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر ابن علي بن تيمية الحراني. وتيمية: يقال: إنها أم جده محمد، وكانت واعظة، فنسب إليها، وعرف بها، ولهذا أطلق على هذه الأسرة (آل تيمية). وولد شيخ الإسلام بحران، يوم الاثنين عاشر، أو ثاني عشر، ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ. وبعد أن هجم التتار على بلده وعاثوا فيها فساداً سافر به والده مع إخوانه إلى الشام فوصل دمشق سنة ٦٦٧ هـ واستقر بها.

ثانيا: نشأته وبداية حياته العلمية: نشأ شيخ الإسلام في بيت علم ودين، فقد كان جده الشيخ مجد الدين أبو البركات من كبار علماء الحنابلة، وفقهاء العصر، أما والده شهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام، فقد سمع من والده مجد الدين أبي البركات،

ورحل في صغره إلى حلب، وسمع هناك من عدد من المشايخ، من هذا البيت المبارك، والأسرة الصالحة خرج شيخ الإسلام فنشأ وتربى في حجر والده، وبدأ في طلب العلم مبكراً، وكانت علامات النجابة والفطنة تظهر عليه منذ حداثة سنه، ونعومة أظفاره، وكان مفرط الذكاء. حفظ القرآن في سن مبكرة، وقد جلس للإفتاء وعمره تسع عشرة سنة، وخلف والده في التدريس بدار الحديث السكرية وعمره اثنتان وعشرون سنة بعد أن توفي والده سنة ٦٨٢ هـ، وجلس الشيخ للتدريس في الثاني من شهر الله المحرم سنة ٦٨٣ هـ. هكذا بدأ شيخ الإسلام تقي الدين حياته العلمية حتى أصبح آية من آيات الله في الفهم وسعة الاطلاع، وقوة الحجة، وسرعة البديهة.

ثالثا: قوته وشجاعته: لقد ضرب شيخ الإسلام أروع الأمثال في ميدان القوة والشجاعة، ففي ميدان الجهاد بطل مغوار لا يشق له غبار، يتبين هذا جلياً مما فعله ضد التتار. إضافة إلى أنه كان ذا شخصية قوية، ونفس لا تهاب الصعاب كان يقف أمام السلاطين والظلمة ينصحهم ويخوفهم ويحذرهم برباطة جأش يهابه كل من حضر، لا يخاف في الله لومة لائم.

رابعا: زهده وتواضعه: مع ما منح شيخ الإسلام من سعة العلم، وقوة الشخصية وعلو المكانة مع هذا كله فقد كان في غاية التواضع، والإزراء على النفس، كان زاهداً قانعاً

بما في يده، لم يتطلع في يوم من الأيام إلى منصب أو جاه، ولم تكن الدنيا في عينه تساوي شيئـًا، وقد رضي منها القليل، واكتفى بما يغنيه عن الناس ويسد حاجته.

خامسا: مواقفه الجهادية: لم يكن شيخ الإسلام عالمـًا يصدر الفتاوي، ويؤلف الكتب، ويجلس للطلاب في حلقات العلم فحسب، ولم يكن يعيش في معزل عن مجتمعه بعيداً عن واقعه، لا يعلم ما يدور حوله بل عايشه بقلبه وقالبه. وإذا قضى حياته مجاهداً بقلمه ولسانه، فقد كان من حملة السيف، وأبطال المعارك، ترجم علمه بعمله، وقوله بفعله.

سادسا: محنته ووفاته رحمه الله: إن هذه الشهرة الكبيرة والمنزلة العالية التي حظي بها الشيخ، وذياع صيته في كل مكان بين الخاصة والعامة أثارت الضغائن، وحركت أصحاب النفوس الضعيفة لإيذائه، وتأليب الحكام عليه، وإلصاق التهم به، حسداً من عند أنفسهم، وهذه سنة جارية، أن من لمع نجمه وبرز اسمه كثر حاسدوه والناقمون عليه. لقد سجن الشيخ أكثر من مرة، وأوذي وامتحن، ولكن هذا لا يزيده إلا قوة في الحق وصلابة في الدين. وفي سنة ست وعشرين وسبعمائة ظفر خصوم الشيخ بفتوى أفتى بها قبل سنوات في مسألة شد الرحال إلى القبور. وقد نقل أعداء الشيخ هذه الفتوى محرفة بعد أن زادوا فيها ونقصوا، وزعم أولئك أن الشيخ ينتقص جناب الأنبياء والأولياء، ونشروها بين العامة ليوغروا صدورهم عليه، ولم يكتفوا بذلك، بل أرسلوا

إلى السلطان الناصر وحرضوا عليه. وفي عصر يوم الاثنين السادس من شهر شعبان في السنة نفسها اعتقل الشيخ رحمه الله، وقد كان هذا الامتحان والإيذاء للشيخ من أسباب انتشار دعوته وعلمه يقول في إحدى رسائله: ومن سنة الله: أنه إذا أراد إظهار دينه، أقام من يعارضه فيحق الحق بكلماته، ويقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق. وضيق على الشيخ في سجنه شيئًا فشيئًا، ومنع دخول التلاميذ عليه، ثم صدر مرسوم بإخراج جميع أدوات الكتابة من عنده منعًا له من التأليف، وبعد هذا تفرغ تفرغًا تامًا للعبادة والخلوة بربه، وكان يكثر من قراءة القرآن والتضرع إلى الله. وقبل وفاته ببضع وعشرين يومًا ألم به بعض المرض، فبقي على هذه الحالة إلى أن وافاه الأجل المحتوم في ليلة الاثنين لعشر بقين من ذي العقدة لسنة ثمان وعشرين وسبع ومائة رحمه الله رحمة واسعة.

سابعا: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه: تبوأ الشيخ مكانة علمية واسعة، فقد فاق أقرانه إذ هو الإمام حقًا، وشيخ الإسلام صدقًا، وهو البحر من أي جهة أتيته، لا تكدره الدلاء. إمام وأي إمام، لقد طبق اسمه الدنيا، وبلغت مؤلفاته ما بلغ الليل والنهار، وأصبح علم المذهب السلفي، فكل من التزم المذهب الحق في باب العقائد، قيل: هو على مذهب ابن تيمية، فهو إذا مدرسة الأجيال تخرج منها فطاحل العلماء، والأئمة العظماء. فإذا كان عصره يعج بالتيارات الفكرية المتباينة، ممثلاً

مذاهب عقدية منحرفة من جهمية، ومعتزلة، وأشاعرة... إلخ، إضافة إلى صوفية خيمت على العالم الإسلامي بسلوكياتها وأصولها الفاسدة، أضف إلى أن بضاعة الفلاسفة والمناطقة رائجة، وسلعتهم نافقة، هذا مع ما كان المسلمون يتلقونه من حرب فكرية عاتية من الصليبية الحاقدة لا تقل خطراً عن حروبهم العسكرية الشرسة. وقد تصدى الشيخ لكل هؤلاء، وانبرى للرد عليهم، وتفنيد أقوالهم، وكان يعمل على جميع الجبهات. فلم تشغله مناقشة هؤلاء عن الرد على أولئك. وكان إذا تكلم في فن حسبه السامع لا يحسن غيره، وظنه قد تخصص في هذا الجانب، بل إن أصحاب المذاهب الأخرى يستفيدون منه علوماً في مذاهبهم كانوا يجهلونها وتخفى عليهم، حتى ذكر أنه ما تكلم في علم من العلوم سواء كان علوم الشرع أم من غيرها، إلا فاق فيه أهله، والمنسوبين إليه، وما ناظر أحداً فانقطع معه. وإن القارئ ليقف منبهراً أمام هذه العلمية الفذة وخير من يجلي الحقيقة ويوفي الموضوع حقه أو بعضه، هم العلماء الفحول، صيارفة الرجال والأئمة النقاد، الذين وصفهم هو الوصف، ومدحهم هو المدح، وثناؤهم هو الثناء، يقول الإمام الذهبي في معرض وصفه لشيخ الإسلام: «وصار من أكابر العلماء في حياة شيوخه، وله المصنفات الكبار التي سارت بها الركبان، ولعل تصانيفه في هذا الوقت تكون أربعة آلاف كراس وأكثر، وفسر كتاب الله تعالى مدة سنين من صدره في أيام الجمع، وكان يتوقد ذكاء، وسماعاته من الحديث

كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ، ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى، وحفظه للحديث ورجاله وصحته وسقمه، فما يلحق فيه، وأما نقله للفقه، ومذاهب الصحابة والتابعين، فضلاً عن المذاهب الأربعة، فليس له فيه نظير، وأما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً». وقال أيضـاً: «كان آية في الذكاء وسرعة الإدراك، رأسـاً في معرفة الكتاب والسنة والاختلاف، بحراً في النقليات، وهو في زمانه فريد عصره علمـاً وزهداً». إلى أن قال: «وقرأ وحصل، وبرع في الحديث والفقه وتأهل للتدريس والفتوى وهو ابن سبع عشرة سنة. وتقدم في علم التفسير والأصول، وجميع علوم الإسلام أصولها وفروعها ودقها وجلها، سوى علم القراءات. فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم المطلق، وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا، وسرد وأبلسوا، واستغنى وأفلسوا، وإن سمي فهو فردهم، وإليه مرجعهم، وإن لاح ابن سينا يقدم الفلاسفة فلَّهم وتيَّسهم، وهتك أستارهم وكشف عوارهم. وله يد طولى في معرفته العربية والصرف واللغة. وهو أعظم من أن يصفه كلمي، أو ينبه على شاوه قلمي». وقال: «وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتاب والسنة والمسند، بحيث يصدق عليه أن يقال: كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث، ولكن الإحاطة لله، غير أنه يغترف من بحر، وغيره من الأئمة يغترفون من السواقي». وقال: «فلو حلفت بين الركن والمقام لحلفت أني ما رأيت بعيني مثله، ولا والله ما رأى هو مثل نفسه في

العلم»[١]. وقال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العبد، وقد سئل عن شيخ الإسلام بعد اجتماعه به كيف رأيته؟ فقال: «رأيت رجلاً سائر العلوم بين عينيه، يأخذ ما شاء منها، ويترك ما شاء»[٢]. هذه لمحات يسيرة من ثناء الأئمة على الشيخ، من خلالها يمكن للقارئ معرفة ما ميز الله هذا الرجل من وفرة العلم وسعة الاطلاع. وإلا ما ذكرته ما هو إلا قطرة من بحر، وذرة من رمل، وشيء يسير جداً، ومن أراد التوسع فليراجع بعض الكتب التي أفردت لهذا الشأن. ويكفيه فخراً واعتزازاً أن له الفضل بعد الله في تجديد ما اندرس من المنهج السلفي القائم على الكتاب والسنة، ودعوة الناس من جديد للعودة إلى هذا المعين الصافي والأخذ منه مباشرة، وقد كان لذلك الأثر الكبير على الأمة الإسلامية إلى يومنا هذا. [حمد التويجري].

---

(١) انظر العقود الدرية (ص:٢٢ – ٢٤).

(٢) الرد الوافر (ص: ١٠٧).

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُئل شيخُ الإسلام أبو العباس أحمد بن تيمية، وذلك في سنة ثمان وتسعين وستمائة، وجرى بسبب هذا الجواب أمور ومحن، وهو جواب عظيم النفع جدًا. فقال السائل: ما قولكم في آيات الصفات كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، إلى غير ذلك من الآيات وأحاديث الصفات؛ كقوله ﷺ: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ»(١). وقوله: «يَضَعُ الْجَبَّار قَدَمَهُ فِي النَّارِ»(٢). إلى غير ذلك من الأحاديث؟



هذا هو السؤال الذي ورد على الشيخ رحمه الله من حماة، وأجاب الشيخ رحمه الله بهذه الرسالة النافعة العظيمة، وتلاحظ أن السؤال ورد عن الصفات ولا سيما عن الخبرية، وذكر شيئًا من الصفات الخبرية الفعلية كالاستواء، وذكر أيضًا خبرية ذاتية كالأصابع والقدم. وجواب الشيخ رحمه الله يتجلى فيه: حكمته، وكرمه. أما حكمته: فهي أنه وضع الشيء في موضعه. فالشيخ رحمه الله حينما كتب هذه الرسالة كأني به

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٥٤).

(٢) لفظ الصحيحين: «يَضَعَ فِيهَا قَدَمَهُ». أخرجه البخاري (٧٤٤٩)، ومسلم (٢٨٤٦).

يستحضر أن ثمة إشكالات وردت على السائل أو ترد عليه، فلأجل ذلك أجاب بما يزيل الشبه التي تثار على هذا الباب. والشيخ رحمه الله كان يكتب بحسب الحاجة، وهذا من حكمته، لما اقتضت الحاجة هذا التفصيل والبسط لاسيما والسائل يسأل البسط، فإنه أجاب بهذا الجواب في عشرات الصفحات، ولما كان الأمر لا يقتضي هذا التطويل وجدناه يكتب رسالة مختصرة، كما فعل في «الواسطية». هذا سؤال أو طلب جاءه من القاضي رضي الدين الواسطي يطلب فيها أن يكتب له الشيخ عقيدة يجعلها عمدة له ولأهل بيته، فالمقام يقتضي كتابة رسالة وجيزة مختصرة؛ فكتب الشيخ رحمه الله الواسطية. لكن عند الحموية الأمر مختلف، لما كتب التدمرية الأمر مختلف؛ ففي التدمرية طلبة علم حضروا عنده وسمعوا منه تقريراته في دروسه وما كان يبسطه من ردود على المخالفين من الفلاسفة ومن المتكلمين ومن الباطنية ومن غيرهم فسألوه أن يكتب لهم مضمون ما سمعوه منه، فكتب الشيخ رحمه الله الرسالة التدمرية. إذا الشيخ رحمه الله يكتب بحسب الحاجة، وهكذا ينبغي على طالب العلم أن يفعل.

الأمر الثاني: كرم الشيخ وجوده بالعلم، والجود أنواع: أرفعه الجود بالعلم كما قرر هذا ابن القيم رحمه الله في مدارج السالكين، فمن رزق الجود بالعلم فقد رزق خيرًا كثيرًا، فإنَّ من الناس من عنده علم ولكنه بخيل به يَضِنُّ به عن أهله، وهذا في الغالب لا ينتفع بعلمه، لا ينتفع بعلم البخيل، ولا يكون لكلامه ولا لعلمه أثر. فالشيخ رحمه الله لما

سُئل: ما قولك في آيات وأحاديث الصفات؟ كان يمكن أن يجيب بكلمتين، أو بنصف صحيفة، لكن الكرم والجود بالعلم شيء آخر، فكتب الشيخ رحمه الله عشرات الصفحات في بيان هذا الموضوع المهم العظيم. الجواب قدم فيه الشيخ رحمه الله مقدمة تأصيلية، والشيخ رحمه الله من أحرص العلماء على التأصيل، قبل أن يخوض في التفاصيل فإنه يحرص على التأصيل وبيان الأصول والقواعد التي يرجع إليها ما سيأتي من التفصيل. وهذه فائدة ينبغي أن نحرص على الاستفادة منها يا طلاب العلم، الأصول الأصول يا طلاب العلم؛ فإنَّ حاجتكم وحاجة الناس إلى الأصول ولاسيما في هذا الزمان أعظم ما تكون من الحاجات، هذا زمن التشكيك في الأصول، والقدح فيها، والتشغيب عليها، فمع الأسف الشديد كثير من الأصول الدينية المتعلقة بباب الإلهيات أو بباب النبوات أو بباب الشريعة قد أصابها ما أصابها من التشكيك في هذا الزمان فاحرص على تأصيل الأصول وتقعيد القواعد ولا تقل هذا واضح، ما كان واضحًا قبل سنوات، ما كان مُسلما منذ زمن يسير أصبح اليوم مع الأسف الشديد محلاً للنقاش والأخذ والرد، فمن المهم أن تحرص على تأصيل الأصول. الأصول كاسمها أصول يبنى عليها ما عداها، وهي أصول جوامع تجمع لك أطراف الباب الذي تبحث فيه، ومهما استشكل عليك فإنك إذا رددته إلى هذه الأصول يتضح، أو على الأقل لا يقع في نفسك ريب أو شك. الإحاطة بالفروع تعسر أو تصعب أو تتعذر؛

فكونك تضبط الضوابط وتحيط علما بالقواعد والأصول، هذا بتوفيق الله سبب من أسباب تحصيل العلم الراسخ، فاحرص على هذا في تعلمك، واحرص على هذا في دعوتك وتعليمك. [صالح سندي].

وهذا السؤال ومدار هذه الفتوى على الجواب لهذا السؤال، وأكثر ما كتبه الشيخ رحمه الله من المؤلفات فما هو إلا أجوبة مسائل، فقل أن يبتدئ تأليفا، بل معظم مؤلفاته الكبيرة والصغيرة إنما هي بسبب سؤال بعض طلاب العلم، والسائلون عن العلم في الحقيقة يحسنون إلى العالم وإلى الأمة في استخراج ما عنده من العلم، فهذا السائل بسؤاله كان سببا في هذا الجواب العظيم؛ لما اشتمل عليه من الحجج والبينات التي فيها تأييد للحق وتفنيد للباطل. والسائلون تارة يريد الواحد منهم الاسترشاد ومعرفة ما لا علم له به، وتارة يريد أن يستخرج ما عند العالم؛ ليعرف الناس الحق من جواب من هو أهل لأن يُسأل. وهذا السؤال معناه ومقصوده ظاهر، (ما قولكم؟) يعني: أيها الشيخ العالم العلامة، ما قولكم في آيات الصفات وأحاديثها، ماذا تعتقدون فيها؟ وما هو الواجب اعتقاده في هذه النصوص؟ وما قول العلماء من أهل الشريعة في هذه النصوص؟ فنصوص الصفات في القرآن كثيرة جدا، أكثر من آيات الصلاة والصيام والجهاد والحج، وكذلك أحاديث الصفات كثيرة محفوظة. وقد وقع في هذه الأمة افتراق في هذه النصوص، فحدثت بدعة التعطيل

التي ابتدعها الزنادقة، وإمامهم الجعد بن درهم، ثم الجهم بن صفوان الذي نشر هذا المذهب، ثم اتسعت البدعة وعظمت بها المحنة، وإذا الناس يتقاسمون هذا المذهب ويتشعبون. ومع هذا الافتراق يجب أن يهتم المسلم بمعرفة الحق في هذا المقام العظيم، وهو ما يجب اعتقاده في ربه، بمعرفة ما يجب ويجوز ويمتنع في حقه، وإثبات ما أثبته تعالى لنفسه وأثبته له رسوله من الأسماء والصفات، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقات. فهذا السؤال المهم سؤال عظيم، وقد أجاب عنه الشيخ، وهو جواب شاف قرت به عيون أهل السنة، وشرق به المبتدعون، وكان شجا في حلوقهم، فلذا غضبوا وحملوا على الشيخ بسببه، وجرى عليه بسببه محن وأذى، وبيان الحق في هذه القضايا هو من الجهاد في سبيل الله، جهاد بالحجة، والجهاد جهادان جهاد بالسيف والسنان، وجهاد بالحجة والبيان. [عبد الرحمن البراك].

والملاحظ في السؤال أنه وقع على ما يتعلق بالصفات الفعلية كمسألة الاستواء على العرش، وكذلك ما جاء في حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في الصحيح: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٤). لأن الصفات اللازمة في الجملة ليست محل إشكال عند الأشعرية. [يوسف الغفيص].

السائل سأل سؤالاً وهو: ما قول السادة العلماء أئمة الدين في آيات الصفات كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [الأعراف:

٥٤]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]. إلى غير ذلك من صفات، وسأل كذلك عن أحاديث الصفات، فالسؤال عن نصوص الصفات بما فيها الآيات والأحاديث. ومعلومٌ أن الناس قد انقسموا في هذا الباب إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: أهل السنة والجماعة. الذين أثبتوا تلك الأسماء والصفات التي جاء ذكرها في كلام الله عز وجل وكلام رسوله ﷺ، فإذا قال الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، فإن هذا النص خبر، أخبر الله فيه أنه استوى على عرشه، فأهل السنة والجماعة يقولون: إن الله استوى على عرشه استواءً يليق بجلاله وكماله، لا يماثله فيه أحدٌ من خلقه والله أعلم بكيفيته. فهذا الجواب تضمن ثلاثة أمور: الأمر الأول: إثبات صفة الاستواء لله عز وجل. الأمر الثاني: نفي مماثلة صفات الله عز وجل لصفات المخلوقين. الأمر الثالث: عدم الخوض في كيفية صفات الله عز وجل. فما أخبر الله به في هذه الآية يجب أن يُثبت لله تعالى، فإذا قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ فإن هذا يوجب على المؤمن أن يصدق به؛ لأن نصوص القرآن والسنة تدور حول حالين: الحال الأول: إما أن يُخبر الله تعالى بشيء. كقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، هذا إخبارٌ. الحال الثاني: إما أن يأمر بشيء. مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فهنا أمر من الله لعباده بأن يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة. فالخبر يجب على المؤمن تجاهه التصديق، فإذا

أخبرنا الله تعالى بأنه استوى على عرشه، فإن علينا أن نصدق بأن الله تعالى استوى على عرشه، وإذا جاءنا الأمر مثل: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ فيجب علينا الامتثال والانقياد، فإن كان أمر إيجاب يجب علينا أن نقوم به، وإن كان أمر نهيٍ فيجب علينا أن ننتهي عنه. فالواجب على الموحد إذا أخبر الله تعالى باستوائه على عرشه أن يعتقد ثلاثة أمور: أولاً: يجب عليه أن يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى مستوٍ على عرشه استواءً حقيقة كما أخبر في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ. ثانيـًا: أن يثبت لله استواءً يليق بجلاله وكماله تعالى؛ لِأن الله تعالى قد قال في آية أخرى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] فمعنى هذا أن الله في استوائه على عرشه لا يماثله في ذلك أحدٌ من خلقه، ونعني بذلك أن الله تعالى لا يحتاج إلى العرش ولا يفتقر إليه. ثالثـًا: يجب علينا ألا نخوض في كيفية استوائه، هذا أمرٌ لا ينبغي ولا يجوز للمسلم أن يخوض فيه. فإذاً تُثبتُ ما أثبته الله لنفسه؛ لأن الله أخبر بذلك، ومع إثبات ذلك يجب أن تعتقد أن الله تعالى لا يماثله ولا يساويه في ذلك أحدٌ من خلقه، مع عدم الخوض في كيفية الاستواء. فالمقصود والمراد من نفي المماثلة أن لله خصائص، أي: أمورٌ يختص بها لا يماثله في ذلك أحدٌ من خلقه، ثم بعد ذلك فالله تعالى ما أطلعنا ولا أخبرنا ولا تعبدنا بمعرفة كيفية استوائه، وكلنا يعلم جواب الإمام مالك رحمه الله إذ سأله السائل: الرحمن على العرش استوى، كيف استوى؟ فغضب الإمام مالك من سؤال السائل وقال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول،

والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[1]. فإذاً الكيف مجهول، فلا يقال كيف استوى؟ أو كيف ينزل؟ أو كيف يداه؟ أو كيف قدماه؟ إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته سبحانه وتعالى لا نعلم كيفيتها، وهذا سيأتي جوابه إن شاء الله تعالى. فإذاً هذه نصوص وردت لإثبات صفاتٍ لله تعالى، فهناك من أثبتها وهم أهل السنة. القسم الثاني: المعطلة. هذا القسم يندرج تحته فئات: فمنهم من أنكر جميع الأسماء والصفات، ويقول: لا نثبت لله اسماً ولا صفة، ومن هؤلاء؟ الجهمية. وهناك من أثبت الأسماء إثباتاً لفظياً وأنكر جميع الصفات، لذلك يقولون: سميعٌ بلا سمع، وعليمٌ بلا علم، وبصيرٌ بلا بصر، وهؤلاء المعتزلة ومن وافقهم. وهناك من أثبت بعض الصفات وأنكر البعض الآخر، وهؤلاء هم الأشاعرة والماتريدية والكلابية، وإن كان الذي يُعرف اليوم الأشاعرة والماتريدية دون الكلابية. فمن نفى تلك الصفات، أخذ يغير معاني تلك الآيات، فإذا جاء إلى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ قال الاستواء بمعنى الاستيلاء، ويريد بهذا أن ينكر أن الله استوى على عرشه حقيقة، وسنأتي إن شاء الله إلى ما يثبته الأشاعرة وما ينفونه من الصفات، فهم أثبتوا البعض ونفوا البعض، فممَّا نفوه الاستواء، فهم لا يثبتونه لله تعالى. القسم الثالث: المشبهة. وهؤلاء أثبتوا الصفات، ولكنهم أدخلوا في الإثبات أموراً لا تليق لله تعالى. وقالوا: استواءٌ كاستوائي، أو يدٌ كيدي، أو

---

(١) انظر الموطأ للإمام مالك (١/ ٢٥٣).

سمعٌ كسمعي، وبصرٌ كبصري، فزادوا في الإثبات إلى درجة التشبيه. وفحوى هذه الفتوى الحموية يدور على مسألتين يريد المؤلف أن يتحدث عنهما: الأولى: الكلام في توحيد الأسماء والصفات. الثانية: أن الناس انقسموا في هذا الباب إلى ثلاثة أقسام. [محمد بن خليفة].

***

فأجاب: الحمد لله رب العالمين، قولنا فيها ما قاله الله ورسوله ﷺ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، وما قاله أئمة الهدى بعد هؤلاء الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، وهذا هو الواجب على جميع الخلق في هذا الباب وغيره.

***

بدأ الشيخ رحمه الله بجواب مجمل، ومعنى ذلك أن قولنا في نصوص الأسماء والصفات من الآيات والأحاديث المعول فيه على مقتضى الكتاب والسنة، وأقوال سلف الأمة والتابعين لهم بإحسان، لا نحيد عن ذلك، هذا هو الواجب علينا أن نقوله ونعتقده. وقوله: (وهذا هو الواجب على جميع الخلق في هذا الباب وغيره) أي: من أبواب مسائل الدين الاعتقادية والعملية، الواجب الاعتماد على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما مضى عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن تبعهم

بإحسان، لا في خصوص هذه المسألة، بل في كل المسائل، في مسائل الأسماء والصفات، ومسائل القدر، ومسائل اليوم الآخر، ومسائل الأمر والنهي، ومسائل الوعد والوعيد، وغير ذلك، فهذا أصل جامع عام عظيم، يجب التمسك به، وهو أن الواجب الاعتماد في جميع مسائل الدين على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما مضى عليه صدر هذه الأمة. [عبد الرحمن البراك].

فهذه الجملة فيها بيان أصليين عظيمين من أصول أهل السنة والجماعة: الأصل الأول: المرجع في باب الصفات وغيره إلى الكتاب والسنة. الأصل الثاني: وجوب لزوم منهج السلف الصالح. هذان أصلان فارقان بين أهل السنة وأهل البدعة، فلزوم الكتاب والسنة، هذا أهم الأصول وأهم الأسس، فالواجب على جميع الخلق اتباع ما في الكتاب والسنة؛ لأن هذا الذي أمرهم الله به: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ﴾ [الأعراف: ٣]. ولأن ما في الكتاب والسنة هو الحق المحض الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢] حق محض، عذب صاف، فلا يحتاج معه غيره، والله أعلم بنفسه، ورسوله أعلم الخلق به. فالمرجع إذا في باب معرفة الله وماله من الأسماء والصفات إلى الكتاب والسنة، وما جاء من هذا الباب في الكتاب والسنة واضح كاف شاف. ليس الأمر كما يزعم المخالفون للحق من أهل البدعة والضلال: أن هذا الباب غير

واضح وليس فيه التفصيل بل ثمة اشتباها والتباسا يتعلق به من خلال أدلة الكتاب والسنة. الأمر ليس كذلك، بل ما جاء في الكتاب والسنة فيه من البيان والوضوح ما يغني عن غيره، وما يُوصل إلى بر النجاة في هذا الباب العظيم بيقين. أبان الله في كتابه ونبيه في سنته هذا الباب حتى لم يعد هناك مقال لغير ما جاء في الكتاب والسنة، ما في الكتاب والسنة من تأصيل الحق في هذا المقام شاف كافي، ويدلك عليه ثلاثة أمور بينها الشيخ رحمه الله: أولاً: إخبار الله بأن الدين كامل: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ولو لم يكن إلا هذه الآية لكفانا هذا دليلاً على أن الكفاية حاصلة بما جاء في الكتاب من هذا الباب، فلا نحتاج إلى قواعد فلسفية، ولا أبحاث عقلية، ولا تقريرات منطقية، ولا أي شيء من هذه السخافات التي يروج لها أهل البدع، دين كامل فلا يحتاج معه إلى غيره، الكامل ليس فيه نقص ولا يقبل الزيادة. الأمر الثاني: كون النبي ﷺ أبان شيئًا أقل أهمية من هذا الباب العظيم الذي هو أهم وأعظم أبواب العلم، إذا كان النبي ﷺ بين دقائق الأشياء ودقائق الأحكام وتفاصيلها، حتى كيفية قضاء الحاجة، وكيفية النوم، وكيفية لبس الحذاء، فكيف يظن أنه أهمل بيان الحق في أعظم العلم على الإطلاق، وهو العلم بالله. ثم أمر ثالث: أن الدليل اليقيني القطعي قد قام على أن النبي ﷺ قد بين الحق البيان التام، فيندرج في هذا ما يتعلق بباب الأسماء والصفات. وسيأتي ذكر هذه الأمور الثلاثة في

كلام الشيخ رحمه الله. إذا نحن نقول بما قال الله وبما قال رسوله فإنه الحق الكافي الشافي. ثم نلزم جادة السلف الصالح؛ وهذه أيضًا قاعدة من قواعد أهل السنة والجماعة الأثيرة، لماذا؟ لأنَّ الذي قال به السلف رحمهم الله هو الحق في هذا الباب وفي غيره الذي لا مرية فيه. ثمة في باب الصفاتِ مقالة للسلف، ومقالة بل مقالات للخلف، بأيهما المؤلف رحمه الله يقول: نحن نقول بما قال به السلف الصالح رحمهم الله رحمة واسعة، لماذا؟ الجواب سيأتي في كلام المؤلف رحمه الله، وخلاصته: أنه لو لم يكن ما قال السلف رحمهم الله هو الحق في هذا الباب فإنه يستلزم أن يكون هؤلاء السلف رحمهم الله قد وقع منهم واحد من أمور أربعة: إما الجهل. وإما كتمان الحق. وإما الوقوع في الضلال. وإمَّا الكَذِبُ في المقال. لابد إذا لم يكن قولهم هو الحق في هذا الباب فإنهم واقعون في هذه الأمور الأربعة أو في واحد منها على الأقل كما سيأتي تفصيله إن شاء. [صالح سندي].

ومن المتقرر أن طريقة النجاة في هذا الباب أن يُسلك فيها طريقة سلف هذه الأمة؛ لأن الله عز وجل وصف السلف بأنهم خير القرون، قال رسول الله ﷺ: «خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ». أخرجه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣). وكونهم خير القرون يدل على أنهم جمعوا من العلم أسلمه وأعلمه وأحكمه، وجمعوا أيضا من العمل ما كان على صواب فيه إخلاصهم ومتابعتهم.

وهذا الباب باب صفات الله أعظم أبواب الدين؛ لأن به معرفة الله والعلم به، فإن الله لم تره العيون في هذه الدنيا، وما آمن به من آمن برؤية وإنما رأته القلوب بحقائق الإيمان، وهذا الإيمان أعظمه العلم بالله، وبأسمائه، وبنعوت جلاله وصفات كماله وجماله. فلما كان الإيمان بصفات الله بهذه المثابة نجزم قطعا بأنه لا يمكن ألا يذكر باب النجاة فيه في الكتاب والسنة؛ لأن هذا أعظم ما تصح به القلوب وأعظم ما يكون به الهدى، فإن العبد كلما كان أعرف بالله كان أتبع لشرعه، وكان أتقى لله، ونقطع أيضًا أن الله عز وجل قد أكمل لنا الدين، وبين ذلك لنا رسول الله ﷺ. وكمال الدين يقضي بأن ما كان في ذلك الزمن الأول هو العلم المحكم، العلم الكامل في باب صفات الله وفي غيره، فقد قال الله عز وجل: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] ومن الدين الكلام في العقائد، ومن ذلك الكلام في صفات الله، بل ذلك ما به تصح القلوب، وتشرق الأرواح على المعارف الربانية والحقائق الإلهية، وإذا كان كذلك كان ذكره على وجه الكمال في الكتاب والسنة لا بد منه، بل كان ذكره متيقنا، لِمَ؟ لأن الله أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، وهذا من الدين. وهذا الإكمال يقتضي أن طريقة الصدر الأول طريقة محكمة في هذا الباب، وأن ما فهموه من الكتاب والسنة في هذا الباب هو العلم وهو الحكمة، وهذا فيه إبطال لقول من قال: «إن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم». كما سيأتي في جواب الشيخ رحمه الله، فهذه

المقالة باطلة؛ لأنها مبنية على أن الصدر الأول الذين هم خير هذه الأمة لم يُحْكموا هذا الباب وإنما طلبوا فيه السلامة، وفرق بين السلامة والعلم والحكمة والإحكام؛ لأن السلامة مرتبة دون العلم والإحكام، فلهذا كان قول من قال: «إن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم»، قول باطل من وجوه متعددة. فهذا التأصيل والتقديم من شيخ الإسلام لكي يدخل في هذا البحث، وما ذكر مبني على هاتين المسألتين. [صالح آل الشيخ].

فكان جوابه رحمه الله مبنياً على أمور ثلاثة: الأول: على كتاب الله جل وعلا وسنة رسوله. والثاني: على العقل الذي نبه عليه الكتاب والسنة. والثالث: الحال والوضع الذي كان عليه السابقون. وهذه أمور مقنعة إذا تأملها الإنسان، ولا يجوز مخالفتها في أمر من الأمور، فبنى الجواب على هذا. وقوله: (قولنا فيها) يعني في هذه الصفات، (ما قاله الله وما قاله رسوله) وهذا هو الواجب على كل أحد أن يتبع كتاب الله وسنة رسوله، والعصمة في اتباع الكتاب والسنة، وأما الآراء والأفكار والاجتهادات؛ فهي محل للخطأ، والخطأ وارد عليها كثيراً، فكيف يترك المعصوم المتيقن من عصمته ويُسلك الطريق الذي فيه أخطار المخالفة والضلال، فالخطر في هذا كبير. وأما الحال، فهو الذي كان عليه الصحابة وأتباعهم، فما وجد شيء في حالتهم يخالف الكتاب والسنة، ولا يوجد في سلوكهم وكلامهم وعملهم ما يوافق

ما عليه هؤلاء المخالفون، فكيف يترك هذا الأمر ويصار إلى ذلك؟! ولهذا يقول: (قولنا) يعني قول أهل السنة، وليس قوله هو فقط، فهو يتكلم بلسان الجماعة الذين اجتمعوا على الحق. قوله: (والسابقون الأولون من المهاجرين السابقون الأولون لا يخالفون كتاب الله ولا سنة رسوله) ومعنى هذا أنه إجماع على ذلك، فيجب ألا يخالف، والسابقون الأولون هم الذين يمكن أن يُعرف إجماعهم ويحصر؛ لأنهم محصورون، أما بعد ذلك فالناس تفرقوا في المدن وكثر فيهم الخلاف، فدعوى الإجماع تحتاج إلى دليل فيما بعد. وقوله: (والذين اتبعوهم بإحسان) يعني أنهم سلكوا طريقهم ولم يخالفوهم؛ لأن الإساءة هي المخالفة، والإحسان هو سلوك سبيل المؤمنين الذين عملوا بكتاب الله وسنة رسوله. قوله: (وما قاله أئمة الهدى) وهم الذين شهدت لهم الأمة أنهم مهتدون وأنهم على الحق، وهؤلاء هم العلماء الذين عرفوا بتحقيق العلم والعمل به والاهتداء بذلك، وشهد لهم كل من عرف حالهم، ولا عبرة في المخالفين من أهل البدع، فلا عبرة بشهادتهم ولا بمخالفتهم للعلماء وأئمة الهدى، مثل الزهري وأبي حنيفة ومالك والشافعي ونحوهم، ممن عرف بالاهتداء في هذا، فهم لا يخالفون في ذلك، فهم متفقون في وصف الله جل وعلا بالصفات، ولم يوجد منهم خلاف في هذا. وقوله: (الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم) الهداية هي اتباع الحق، والدراية هي فهم الكتاب والسنة،

فهم عملوا بعد الفهم الذي فهموه، مع أن هذا أمر واضح؛ لأن هذا ليس مبنياً على أمور خفية يمكن أن تستنتج وتستخرج كمسائل الفقه التي هي حكم لأفعال الناس، وأفعال الناس لا حصر لها، فهي تحتاج إلى اجتهاد واستخراج أحكامها من كليات الكتاب والسنة، ولهذا جاءت الخطابات في كتاب الله وفي سنة رسوله عامة يدخل تحتها ما لا حصر له من القضايا، أما هذا فهو مبني على النص، والنص يجب أن يفهم؛ لأن النصوص واضحة. [عبد الله الغنيمان].

فالمصنف يريد قبل الجواب على سؤال السائل أن يضع مقدمة على اعتبار أن الأمور التأصيلية تسبق الأمور التقريرية، فيقول: إن الذي يجب أن يقوله كل أحد والذي يقوله هو أن نأخذ بما جاء في الكتاب وما جاء في السنة وما كان عليه سلف الأمة، فيجب أن نرجع إلى كلام الله تعالى، وإلى كلام رسوله ﷺ، وإلى ما كان عليه السلف الصالح من الصحابة ومن التابعين وتابعي التابعين ومن تبعهم بإحسان.

فهذا الأمر الذي يجب أن يرجع إليه عند هذه المسألة بل وعند جميع مسائل الدين، بمعنى أنه يجب على كل مسلم أن يرضى بكلام الله وكلام رسوله ﷺ وبما كان عليه الصحابة وما كان عليه التابعون وما كان عليه تابعوا التابعين. وبحمد الله كل هذا محفوظ، فكتاب الله بين أيدينا، وسنة المصطفى ﷺ محفوظة منقولة، نعرف الصحيح منها والضعيف، فنعرف ما ثبت وما لم يثبت، وحتى ما ذكره وقاله

الصحابة وما قاله التابعون أو ما قاله تابعو التابعين ومن بعدهم من أئمة الهدى، فكلام هؤلاء كله مسطر ومدون فيجب الرجوع إليه، ويجب الأخذ به. وهذه طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية أنه يُرجع المسائل إلى أصولها، التي هي أصول المسلمين التي هي قال الله عز وجل وقال الرسول ﷺ وما كان عليه سلف الأمة، فهذه أصول الإسلام، فلا يجوز أن تُهجر وتُترك ويستبدل بها أراء وكلام الرجال والفلسفة والمنطق فهذا أمرٌ لا يقبله المسلم أو يرتضيه في دينه، إذ كيف يرتضي قال الفضلاء، وقال الحكماء، وقال العقلاء، ومنطق اليونان وفلسفتهم، بدلاً من كلام الله وكلام رسوله ﷺ وما كان عليه سلف الأمة، فهذا أمرٌ لا يقبل. والمصنف رحمه الله يريد أن يقرر الأمور التأصيلية قبل الدخول في المسائل التقريرية على اعتبار أن الخلاف في هذا الباب مع المخالفين من المعطلة كان أساساً في تحديد مصادر التلقي في هذا الباب حيث جعل المعطلة الأصل لديهم هو العقل دون الرجوع إلى الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح، ولذلك هذه كتب أهل الكلام كالأشاعرة المتأخرين في الاعتقاد على سبيل المثال إذا نظر الناظر فيها في باب التوحيد وباب النبوات، لا يجد لهؤلاء تأصيلاً أو تقريراً من الكتاب أو من السنة أو من كلام السلف الصالح في هذين البابين، فهم لا يذكرون آية أو حديثاً أو قولاً للسلف الصالح، إنما إذا تصفحت مثل هذه الكتب ستجد كلاماً مركباً من المنطق والفلسفة وغاية أدلتهم

أن يقولوا قال الفضلاء وقال الحكماء وقال العقلاء. بل إن الأمر يصل إلى أكبر من ذلك حتى إنهم قدموا أقوال هؤلاء على كلام الله عز وجل وكلام رسوله ﷺ، فأهل التعطيل جعلوا أقوال البشر أو ما يسمونه «العقل» وحده هو أصل علمهم، فالشبه العقلية هي الأصول الكلية الأولية عندهم، وهي التي تثبت وتنفي، ثم يعرضون الكتاب والسنة على تلك الشبه العقلية، فإن وافقتها قبلت اعتضادًا لا اعتمادًا، وإن عارضتها ردت تلك النصوص الشرعية وطرحت، وفي هذا يقول قائلهم: «كل ما ورد السمع به ينظر فإن كان العقل مجوزا له وجب التصديق به، وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول. وظواهر أحاديث التشبيه -يعني بها أحاديث الصفات - أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل»[1]. وقال: «كل ما دل العقل فيه على أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها، فإن ورد دليل سمعي على خلاف العقل، فإما أن لا يكون متواترًا فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواترًا فيكون مؤولاً ولا يكون متعارضًا»[2]. فهذا النقل يبين لك مدى تقديم هؤلاء لشبههم العقلية وتعصبهم لها،

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي (ص: ١٣٢).

(٢) المستصفى لأبي حامد الغزالي (٢/ ١٣٧).

وكيف أنهم يجعلونها هي الأصول والسمع معروض عليها، فما أجازته عقولهم قبلوه، وما لم تجزه عقولهم شككوا فيه وانتقصوه، ومن ثم سعوا في تأويله وتحريفه، ومن يلقي نظرةً على كتب الأشاعرة مثلاً يجد أن القوم يقسمون أبواب العقيدة إلى إلهيات ونبوّات وسمعيات، وهم في باب الإلهيات والنبوات لا يقبلون نصوص الكتاب والسنة، ولذلك لن تجد في هذين البابين إلا الشبه العقلية المركبة وفق القواعد المنطقية، ويا عجبا أنأخذ ديننا من كلام الله ورسوله، أم من ملاحدة اليونان وتلاميذهم! وأما باب السمعيات، أي: البعث والحشر والجنة والنار والوعد والوعيد، فهم يقبلون فيه النصوص الشرعية، وبالتالي سموا هذا الباب بالسمعيات. في مقابل باب الإلهيات والنبوات، إذ إنهم يعتمدون فيهما على العقليات، وهؤلاء شابهوا حال من قال الله تعالى فيهم: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]. ومن ذلك مثلاً هناك مسألة يطرحها بعض الأشاعرة ويطرحها غيرهم فيقولون: الدلائل النقلية، ويقصدون بها الكتاب والسنة، هل تفيد اليقين؟ بمعنى هل هي قاطعة الدلالة؟ فالجواب عندهم: لا، ويبدؤون تعليلاتهم بعد ذلك بقولهم: قيل: لا، أولاً: لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة، أي: بما أنه كلامٌ لفظي فإنه لابد عند

ذلك من النظر في وضع اللغة، وأصل اللغة ومراد المتكلم. والأول: الذي هو وضع اللغة قالوا: يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، يعني تعرف أن اللغة ينقلها علماء اللغة، ويتناقلها الناس، وكذلك علم النحو والصرف وأصولها، أي: أصول هذه العلوم تثبت برواية الآحاد وفروعها بالأقيسة وكلاهما ظنيان. وكل هذا كلام فلسفي لنقضٌ وهدمٌ كلام الله عز وجل وكلام رسوله ﷺ بأرائهم وعقولهم. والثاني: الذي هو الإرادة، أي: مراد المتكلم يتوقف على أمورٍ ذكروها وهي: عدم النقل، والاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتقسيط، والتقديم، والتأخير، والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن. فهو يشكك في النصوص الشرعية، ويقول: إن غايتها الظن، ثم بعد ذلك يقول: ثم بعد الأمرين، أي: الوضع والإرادة. ثانيـاً: لابد من العلم بعدم المعارض العقلي، يعني إذا جاء النص وجاء المنطق الذي وضعوه وركبوه فعارض النص، فعند ذلك تحدث مشكلة، فعلى سبيل المثال جاء نصٌّ يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] يثبت الاستواء، وفي عقولهم أن الله تعالى لا يوصف بتلك الصفات، فهنا يقولون: ما بعد الأمرين لابد من العلم بعدم المعارض العقلي، إذ لو وجد المعارض العقلي لقدم على الدليل النقلي قطعـاً. بمعنى أن المسألة ليس فيها تردد عندهم بل يجب قطعـاً أن تقدم الدليل العقلي على الدليل النقلي. وانظر وتأمل في كلامهم فيقول قائلهم هنا مبرراً ومعللاً هذا الحكم

وفق أربع فرضيات هي: الفرضية الأولى: إذ لا يمكن العمل بهما، فإذا كان النقل يقول نعم، والعقل يقول لا، فلا يمكن أن نعمل بنعم ولا في وقتٍ واحد، فتقول استوى ولم يستو. الفرضية الثانية: ولا يمكن العمل بنقيضهما، يعني لا يمكن أن تنفي الاثنين هذا يقول نعم وهذا يقول لا تقول لا نعم ولا لا. الفرضية الثالثة: أن تقديم النقل على العقل إبطالٌ للأصل بالفرع، عندهم أن العقل هو الأصل هو الأساس الذي يجب التحاكم إليه، فإن قضى العقل بشيء فيجب الأخذ به، فأنت لو قدمت النقل على العقل فإنك أبطلت النقل، لأن النقل عندهم: لا يثبت إلا بالعقل، فعندهم أن النقل فرع والعقل أصل وهذه قضية واسعة لا يمكن أن ندخل فيها ونتوسع فيها بعمق. الفرضية الرابعة: أن يقدم العقل على النقل باعتباره هو الأصل على حد قولهم. والشاهد من هذا الكلام: أن القوم قدموا عقولهم على كلام الله عز وجل وكلام رسوله ﷺ. فانظر إلى كلام شيخ الإسلام وانظر إلى كلامهم، فكلام شيخ الإسلام يقول: «قولنا فيها ما قاله الله ورسوله ﷺ، والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار». وهؤلاء يقولون: «يجب أن نعود في الأمر إلى ما جاءت به العقول ونترك المنقول». وأنت إذا تأملت كتب المتأخرين من الأشاعرة وأمثالهم في باب الإلهيات والنبوات لا تجد قال الله وقال رسوله. فهذا أول كتاب الإرشاد للجويني، في أول مسألة يقررها يقول: «بابٌ في أحكام النظر» أي: النظر في وجود

الله، فأول مسألة يقررها يقول: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعـًا القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم»[١]. وهذه عبارات كلامية يصعب فهمها فلو قرأت من هذا عشرات الصفحات لابد أن تكون قد درست المنطق والفلسفة لكي تستطيع أن تفهم. لكن مراده بهذا: أنه يجب على الإنسان إذا بلغ سن البلوغ أن ينظر في وجود الله، وعندهم أن هذا النظر لابد أن يسبقه شك أولاً بوجود الله، فأين الدليل من كلام الله وكلام رسوله الذي يوجب على المسلم أن ينظر بعد بلوغه سن التكليف. والسؤال الذي يفرض نفسه لكل من قد تجاوز سن البلوغ، هل قام بهذا الواجب الذي أوجبه الجويني؛ لأنه ليس في كلام الله وكلام رسوله ﷺ ما يوجب ذلك، فما يقرره ليس مبنيـًا على الكتاب والسنة بل على الفلسفة والمنطق. ولذلك لا تجد مدرسة أشعرية إلا والفلسفة والمنطق يُدرسان فيها؛ لأنهما هما السبيلان الوحيدان لفهم مثل هذه الكتب، ولا تجد اعتناءً ولا اهتمامـًا بالكتاب ولا بالسنة في هذه المسائل من مسائل الدين، وهذا لا يعني التعميم، فالأشاعرة على سبيل المثال يأخذون في باب السمعيات كما يسمونه، أي: ما يتعلق باليوم الآخر وأشراط الساعة والوعد والوعيد ونحوها بكلام الله وكلام رسوله؛ ولذلك سمو هذا الباب باب السمعيات، وكذلك

---

(١) الإرشاد للجويني (ص: ١١).

الشأن في الأمور العملية المتعلقة بالعبادات والمعاملات يأخذون بالكتاب والسنة دون باب الإلهيات والنبوات بحسب تقسيمهم لأبواب الاعتقاد. والسؤال الذي يفرض نفسه هل يقبل أن نأخذ أحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج والمعاملات وغير ذلك والآداب والأخلاق واليوم الآخر وأشراط الساعة من الكتاب والسنة وتترك أبواب الإلهيات والنبوات؟ هذا أمر غير مقبول. لذلك شيخ الإسلام هنا يريد أن يقرر هذه المسألة، وأن الذي يجب على الإنسان أن يرجع إليه ما دام أن الاختلاف قد حصل ووقع إنما هو الرجوع للكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، فذلك الذي يحتكم إليه في حال وقوع النزاع بين هؤلاء جميعاً. أفلا نرضى بكتاب الله عز وجل حكماً ألا نرضى بكلام رسوله ﷺ حكماً؟ وهذا أمرٌ لله تعالى أمرنا به فقال سبحانه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وهذا أمرٌ ليس في باب العقيدة وليس في باب الأسماء والصفات فقط، بل في جميع مسائل الدين، أوليس النبي ﷺ قد أكمل هذا الدين وبلغه وتركنا كما قال النبي ﷺ: «قَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ». أخرجه ابن ماجه (٤٣)، وأحمد (١٧١٤٢). فإذاً لا يحتاج هذا الدين إلى من يزيد فيه ولا إلى من ينقص فيه ولا إلى من يغير أو يبدل فيه أبداً فهو دينٌ كاملٌ لكن الخلل يأتي من الناس، إما لجهلهم أو لتركهم أو لبعدهم عن الكتاب والسنة. فمسائل الدين،

الواجب على الإنسان أن ينظر فيها بهدي كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وكلام السلف الصالح، وينظر ماذا قالوا في هذه المسائل، فإذاً قول المصنف رحمه الله: «قولنا فيه ما قال الله ورسوله ﷺ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين ابتعوهم بإحسان وما قاله أئمة الهدى بعد هؤلاء الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم». فهذا هو ما أمرٌ الله تعالى وأخبر به، ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]. ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]. ألم يقل عن رسوله ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]. ألم يقل: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢]. فنصوص الكتاب والسنة، نطقت به ودعت إليه، فعلى الإنسان أن يرجع في مسائل الدين إلى كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ. والله سبحانه وتعالى زكى الصحابة، ولذلك قال: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فانظر إلى قوله: ﴿ٱتَّبَعُوهُم﴾ أي: ساروا على نهجهم وهديهم، فلو كان نهجهم نهجاً منحرفاً أيقول اتبعوهم؟ أيأمر باتباعهم؟ فإذاً ما يقوله شيخ الإسلام هنا ليس رأياً من عنده، وإنما هو أمرٌ دعت إليه النصوص. والنبي ﷺ قال: «عَلَيْكُمْ

بسُنَّتِي وسُنَّةِ الخُلَفاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيِّنَ عَضُّوا عَلَيْهَا بالنَّواجِذِ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد (١٧١٤٥). وقال ﷺ: «خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِينَ يَلُونِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ». أخرجه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣). فإذاً شهد لهم النبي ﷺ بالخيرية وشهد لهم بالفضل وأمر بالسير على نهجهم والتمسك بهديهم. [محمد بن خليفة].

وهذه المقدمة هي مقدمة يحصل بها أن التدين في أصول الدين، بل وفي غيرها لا يصح إلا بما كان في كتاب الله سبحانه وسنة نبيه ﷺ، وما أجمع عليه السلف، فهذه الأصول الثلاثة مجمع عليها. أما في الفقه فإن ثمة بعض محال الاستدلال التي هي محال نزاع عند الفقهاء، كالقول في القياس؛ فإن جمهور الأئمة يعتبرونه وإن كانوا يختلفون في درجة اعتباره، وكالقول في حجية قول الصحابي والمصالح المرسلة والاستحسان وأمثال ذلك. أما في مسائل أصول الدين فإن الاعتبار يكون بالكتاب والسنة والإجماع. فإن جميع أصول الدين متحققة من جهة الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع، فلا يوجد أصل من أصول الدين لا يقع الاستدلال عليه إلا بالقرآن وحده، ولا يوجد أصل من أصول الدين لا يقع الاستدلال عليه إلا بالسنة وحدها، ولا يوجد أصل لا يقع الاستدلال عليه إلا بالإجماع وحده، بل كل أصل من أصول الدين عليه دلائل من الكتاب والسنة والإجماع. على ماذا يترتب

الإجماع؟ من المعلوم أن الإجماع لا ينعقد إلا مع نص، وهذا يقرره الأصوليون، وإن كان بعض المتكلمين من الأصوليين ومن وافقهم من الفقهاء الذين تكلموا في الأصول يعارضون في هذا، إلا أنه لا شك أن هذه المعارضة غلط محض، وبإجماع السلف؛ فإن الإجماع يدل على ثبوت النص في المجمع عليه. لكن يبقى أنه إذا انعقد إجماع العلماء فهل يلزم بالضرورة أن هذا الإجماع يترتب على دليل واحد أم قد يختلف دليله؟ أي: إذا تحقق الإجماع سواء في مسائل أصول الدين أو في الفقهيات فهل يعني هذا أن الإجماع ترتب على دليل معين، بمعنى أن هؤلاء المجتهدين جميعهم نظر في هذا الدليل المعين كآية معينة من القرآن أو حديث معين من السنة فصار اتفاقهم على فهم دلالته هو المحصل للإجماع؟ يقال: أما إذا كان القول في أصول الدين فإن علماء السلف إذا أجمعوا على مسألة من المسائل المعتبرة في أصول الدين فهذا يدل على تحقق الإجماع في الدليل المعين فيه، وإن كانت المسألة قد يستدل عليها بدليل قد يدخله النزاع. مثال هذا: أجمع السلف رحمهم الله على أن المؤمنين يرون ربهم في عرصات القيامة وفي الجنة، وعلى هذا دلائل من القرآن والسنة أجمع السلف على دلالتها على هذه المسألة، لكن هناك دلائل من القرآن استدل بها بعض الأئمة على هذه المسألة وإن كان غيرهم ينازعهم في الاستدلال كقوله تعالى: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فكلمة

«مزيد» استدل بها بعض الأئمة على أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة، مع أن هذه الكلمة ليست نصاً في الرؤية، ولكنهم لما وجدوا أن النبي ﷺ فسر الزيادة في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] بأنها النظر إلى وجه الله كما في حديث صهيب عند مسلم، افترضوا هذا الحرف في المحل الآخر من القرآن لتقارب السياق. ورأى بعض العلماء أن هذا ليس بالضرورة يدل على ثبوت الرؤية. فهنا كان الاختلاف في دليل معين، والاتفاق في دليل معين آخر. وبهذا يظهر أنه ليس هناك خلاف بين السلف في الرؤية، ومن ادعى أن أهل السنة اختلفوا في رؤية الله، قيل له: هذا اختلاف في دليل معين، والاختلاف في الدليل المعين لا يستلزم الاختلاف في المدلول، إلا إن كان هذا المدلول لا يثبت إلا بهذا الدليل، أما في الرؤية فهناك أحاديث متواترة، وصريح من القرآن في غير ما آية هي معقد الإجماع. أما إذا انعقد الإجماع في مسألة فقهية فهنا لا يلزم أن يكون موجب الإجماع نصاً معيناً، بمعنى أنه يحصل الإجماع في مسألة فقهية، ولكن استدلال مالك رحمه الله بظاهر من القرآن، واستدلال الشافعي بظاهر آخر من القرآن، واستدلال أبي حنيفة بحديث من السنة، فتكون النتيجة واحدة، ولكن مأخذها من النصوص متنوع، فيكون الإجماع لم ينعقد من جهة دليل معين واحد. هذا الذي يقع غالباً في المسائل الفقهية، وإن كان قد يقع في المسائل الفقهية دلائل نبوية يطبق الأئمة على

الاستدلال به. والنتيجة من هذا: أن الإجماع لا يحصل إلا بنص، سواء كان نصاً معيناً أو نصاً متنوعاً. وهذه الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع هي المعتبرة في مسألة أصول الدين. مواقف فرق أهل القبلة من الأصول الثلاثة: أما السلف رحمهم الله فقد اعتبروا أن مسائل أصول الدين معتبرة بهذه الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع، ولهذا لا يوجد أصل من أصول الدين عند السلف إلا وهو محقق بدلائل من القرآن والسنة والإجماع. أما المخالفون من أصناف المتكلمين وغيرهم فهم في الجملة يقولون بأن الدلائل القرآنية دلائل على مسائل أصول الدين، وهذا حكم كلي يطلقونه، لكنهم يدخلون المعارضة عليه بما استعملوه من الدلائل العقلية، فيكون المحصل أن الدليل العقلي عندهم مقدم على الدليل النقلي؛ وذلك لأنهم اعتبروا أن القول في المسائل الإلهية، وبخاصة في مسألة الصفات والأفعال لابد من اعتباره بدلائل العقل مع دلائل الشرع، فنظروا في دلائل عقلية أوجبت عندهم معارضة الدلائل النقلية الشرعية، فلما حصل هذا التعارض قرر المتكلمون من المعتزلة وغيرهم ما سموه قانوناً في كتبهم، وهو قانون تعارض العقل والنقل وقد رد عليه شيخ الإسلام في كلام كثير، لكن أخص ذلك في كتابه الكبير «درء تعارض العقل والنقل». والقصد: أن هؤلاء اعتبروا الدلائل القرآنية ولكنهم تأولوها. أما الدلائل النبوية ففي الجملة منع المتكلمون الاستدلال

بالآحاد، وإن كان تقريرهم للآحاد يقع الغلط فيه من جهتين: الأولى: أنهم وصفوا كثيراً من نصوص السنة بأنها آحاد، وهي في نفس الأمر متواترة. الثانية: من جهة اعتبار حد الآحاد والمتواتر. وهذه مسألة تحتاج إلى بسط لكن أشير إليها على عجل. الإشكال في حد المتواتر والآحاد: المشهور في كلام المتأخرين من أهل الحديث وأهل أصول الفقه والمتكلمين، أن المتواتر: هو ما رواه جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، وأسندوه إلى شيء محسوس. ولما تكلموا في هؤلاء الجماعة منهم من قال: عشرة، ومنهم من زاد على ذلك. وبهذا يكون المتواتر هو ما يرويه عن النبي ﷺ عشرة، وعن هؤلاء العشر مائة، وعن هؤلاء المائة ألف، على هذا الترتيب. ولهذا قال بعض متأخري الحفاظ كابن الصلاح بأنه لم يقف على مثال معين لهذا من السنة. فهذا الحد للمتواتر لا شك أنه غلط على سنة النبي ﷺ؛ فإن أئمة الحديث لم يكونوا على مثل هذا، وإن كان متقدمو أئمة الجرح والتعديل كالبخاري وابن المديني وأحمد بن حنبل وأمثال هؤلاء قد تكلموا في الأحاديث المفردة، حتى إنهم ردوا كثيراً من الأحاديث باعتبار التفرد، وإن لم يكن التفرد دائماً عندهم مردوداً. لكن هذا التقسيم معناه أن يكون عامة السنة النبوية حتى المخرجة في الصحيحين، وحتى الأحاديث المتلقاة بالقبول عند الأمة آحاداً وليست من المتواتر. وهذا تكلف؛ فإن هذا الحد لا يدل عليه الشرع ولا تدل عليه

اللغة، ولا يدل عليه المقصد الذي بعث به النبي ﷺ؛ فإنه ﷺ كان يبعث الواحد من أصحابه بتقرير مسائل أصول الدين من التوحيد وغيره إلى قوم من الكفار، وربما كانوا قوماً تختلف عقائدهم كالمشركين وعبدة الأوثان مع أهل الكتاب، كما بعث معاذاً إلى اليمن وفيها اليهود والنصارى وعبدة الأوثان. فهذا الحد ينبه إلى خطئه وإن كان شائعاً في كتب المصطلح المتأخرة. وهنا سؤال: بم يضبط مذهب السلف؟ من المعلوم أنه إذا قيل: إن هذا القول مذهب للسلف لزم من ذلك أن ما يخالفه يكون بدعة، ولهذا ينبغي ألا يقال عن شيء ما بأنه مذهب للسلف إلا إذا كان إجماعاً لهم، أما إذا اختلفوا فيقال: اختلف الأئمة أو اختلف السلف، وإن كان الخلاف الفقهي ينبغي أن يعبر عنه بالقول: اختلف الأئمة، أكثر من أن يقال: اختلف السلف؛ فإن هذا الحرف إنما يستعمل في مسائل الإجماع كما يظهر في كتب أهل العلم المحققين. وقد أشار شيخ الإسلام إلى كيفية ضبط مذهب السلف، فقال: واعتبار مذهب السلف الذي هو مذهب لازم يجب اتباعه بدلالة القرآن والحديث هو ما علم إجماعهم فيه، قال: ومعرفة الإجماع تقع بنقل علماء الإسلام الكبار بأن هذا إجماع للسلف، أو بتواتر مقالاتهم في هذه المسألة ولا يحفظ لأحد منهم مخالفة. فهذان طريقان يعرف بهما إجماع السلف: الأول: التنصيص من كبار العلماء المتقدمين أو المحققين من المتأخرين على أن هذا إجماع للسلف. الثاني:

تواتر المقالة عن السلف، ولم يحفظ لأحد منهم فيها مخالفة. وقد أراد شيخ الإسلام بهذا درء مسألة تحصيل مذهب السلف بطريق الفهم؛ ولهذا قال رحمه الله: (وأما من تحصل له فهم في الكتاب والسنة) فقال: إن هذا مذهب السلف؛ لأن السلف عنده لا يخرجون عن دلالة القرآن والسنة، فهذه طريقة يستعملها من يستعملها ممن انتحل مذهب السنة والجماعة من متأخري المتكلمين، ومن قلدهم من الفقهاء وغيرهم. وهذا التنبيه غاية في الأهمية، وهو أن مذهب السلف لا يصح تحصيله بالفهم. وهذا قد وقع في كلام كثير من الفقهاء وفي كلام كثير من المتكلمين، ويقع اليوم قدر كثير منه بين بعض طلبة العلم، حيث نجد أنهم يعينون مسائل ويقولون: هذا مذهب للسلف. مع أن المسألة فيها نزاع بين كبار أئمة السلف؛ لكونها مسألة فقهية. إذاً لابد أن يعتبر مذهب السلف بالأصول الثلاثة، فكل ما أضيف إلى مذهب السلف، ولا يوجد عليه دليل من الكتاب والسنة والإجماع فإنه لا يعد من مذهب السلف الذي هو إجماع لهم، وإنما قد يكون محل خلاف بين أهل السنة والسلف أنفسهم؛ لأنه إذا انضبط أن هذا مذهب للسلف لزم أن يكون صواباً محضاً، وما يقابله يكون بدعةً وضلالاً محضاً، على حد قوله ﷺ: «فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ. وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ. وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا. وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ». أخرجه مسلم (٨٦٧). فكل ما قابل مذهب السلف فهو بدعة

وضلالة؛ ولهذا لا تُعين مسألة أنها مذهب للسلف إلا إذا عُلم أنها إجماع لهم، أما إذا كانت اختياراً لبعض كبار أئمتهم ويخالفهم أئمة آخرون من أئمة السلف أنفسهم فإنه مهما كان ظهور الدليل فيها من الكتاب والسنة ينبغي أن يتوقف عن نقل الإجماع فيها، بمعنى أنه إذا قيل: إن هذا مذهب للسلف. فإن هذا بمنزلة القول: بأن هذا إجماع. وينبه هنا إلى أنه إذا ظهر دليل المسائل التي ليست إجماعـًا من الكتاب والسنة ولو خالف من خالف فيها من بعض علماء السنة الكبار فإنه يجب الاتباع لدلالة الكتاب والسنة، وربما صح في بعض المقامات الإنكار حتى في المسائل التي هي محل خلاف، وإن كان هذا لا يطرد، فإن بعض الأئمة قد يجزم في مسألة بحكم يعلم أنه غلط؛ لكون الدليل لم يبلغه مثلاً، أو لسبب آخر كما يذكره شيخ الإسلام في رسالته رفع الملام. إذاً الإنكار ليس محصوراً بالضرورة في مسائل الإجماع، بل حتى مسائل الخلاف قد يقع أحيانـًا وجه لإنكار بعض الأقوال، ولو قال بها بعض الكبار من أهل العلم، وإن كان هذا لا يطرد. القصد: أن تحقيق مذهب السلف معتبر بثبوت إجماع صريح لهم، أما المسألة التي ليس فيها إجماع فلا يصح أن يقال فيها: إن هذا مذهب للسلف؛ ولذلك لا يصح وصف القول المخالف في مسألة فيها شيء من النزاع، ولو كان المرجح يرجح أن قوله هو الراجح بدلالة القرآن والسنة مثلاً أو بدلالة أحدهما بأنه بدعة، كذلك لا يوصف القول المخالف بأنه بدعة إذا كان القائل

به من أعيان الأئمة كأئمة الصحابة وأئمة التابعين وأمثالهم؛ ولهذا نجد أن الصحابة لم يكن بعضهم يبدع بعضًا في مسائل الاختلاف، وكذلك الأئمة الكبار. [يوسف الغفيص].

***

فإن الله بعث محمدًا ﷺ بالهدى ودين الحق ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد، وشهد له بأنه بعثه داعيًا إليه بإذنه وسراجًا منيرًا، وأمره أن يقول: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨]. فمن المحال في العقل والدين أن يكون السراج المنير الذي أخرج الله به الناس من الظلمات إلى النور، وأنزل معه الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وأمر الناس أن يردُّوا ما تنازعوا فيه من دينهم إلى ما بعث به من الكتاب والحكمة، وهو يدعو إلى الله وإلى سبيله بإذنه على بصيرة، وقد أخبر أنه أكمل له ولأمته دينهم، وأتم عليهم نعمته، محال مع هذا وغيره أن يكون قد ترك باب الإيمان بالله والعلم به ملتبسًا مشتبهًا، فلم يميز بين ما يجب لله من الأسماء الحسنى والصفات العليا، وما يجوز عليه وما يمتنع عليه. فإن معرفة هذا أصل الدين، وأساس الهداية، وأفضل ما اكتسبته القلوب، وحصلته النفوس، وأدركته العقول، فكيف يكون ذلك الكتاب وذلك الرسول وأفضل خلق الله بعد النبيين لم يحكموا هذا الكتاب اعتقادًا

وقولاً؟! ومن المحال أيضًا أن يكون النبي ﷺ قد علَّم أُمَّته كل شيء حتى الخراءة، وقال: «تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ»(١). وقال فيما صح عنه أيضًا: «مَا بَعَثَ اللهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَيَنْهَاهُم عَن شَرِّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ»(٢). وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «قام فينا رسول الله ﷺ مقامًا فذكر بدء الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه». رواه البخاري(٣). محال مع تعليمهم كل شيء لهم فيه منفعة في الدين وإن دقت، أن يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم ويعتقدونه بقلوبهم في ربهم ومعبودهم رب العالمين، الذي معرفته غاية المعارف، وعبادته أشرف المقاصد، والوصول إليه غاية المطالب، بل هذا خلاصة الدعوة النبوية وزبدة الرسالة الإلهية، فكيف يتوهم من في قلبه أدنى مُسكة من إيمان وحكمة، أن لا يكون بيان هذا الباب قد وقع من الرسول ﷺ على غاية التمام. إذا كان قد وقع ذلك منه، فمن المحال أن يكون خير أمته وأفضل قرونها قصروا في هذا الباب، زائدين فيه أو ناقصين عنه. ثم من المحال أيضًا أن تكون القرون الفاضلة، القرن الذي بعث

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٣)، وأحمد (١٧١٤٢).

(٢) أخرجه مسلم (١٨٤٤).

(٣) أخرجه البخاري (٣١٩١).

فيهم رسول الله ﷺ ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم كانوا غير عالمين وغير قائلين في هذا الباب بالحق المبين؛ لأن ضد ذلك إما عدم العلم والقول، وإما اعتقاد نقيض الحق وقول خلاف الصدق. وكلاهما ممتنع. أما الأول فلأن من في قلبه أدنى حياة وطلب للعلم، أو نهمة في العبادة يكون البحث عن هذا الباب والسؤال عنه ومعرفة الحق فيه أكبر مقاصده وأعظم مطالبه، أعني: بيان ما ينبغي اعتقاده، لا معرفة كيفية الرب وصفاته. وليست النفوس الصحيحة إلى شيء أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر. وهذا أمر معلوم بالفطرة الوجدية، فكيف يتصور مع قيام هذا المقتضى الذي هو من أقوى المقتضيات أن يتخلف عنه مقتضاه في أولئك السادة في مجموع عصورهم. هذا لا يكاد يقع في أبلد الخلق، وأشدهم إعراضًا عن الله، وأعظمهم إكبابًا على طلب الدنيا، والغفلة عن ذكر الله، فكيف يقع من أولئك؟! وأما كونهم كانوا معتقدين فيه غير الحق أو قائليه، فهذا لا يعتقده مسلم ولا عاقل عرف حال القوم. ثم الكلام عنهم في هذا الباب أكثر من أن يمكن سطره في هذه الفتوى أو أضعافها، يعرف ذلك من طلبه وتتبعه. ولا يجوز أيضًا أن يكون الخالفون أعلم من السالفين كما يقوله بعض الأغبياء ممن لم يقدر قدر السلف، بل ولا عرف الله ورسوله والمؤمنين به حقيقة المعرفة المأمور بها من أن «طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم».



شَرَعَ الشيخُ في تقرير وتأصيل أنَّ الرسول ﷺ بيَّن باب العلم بالله، واستدلَّ على ذلك بدليلٍ عقلي شرعي معلومٍ من دلالات الكتاب والسنَّة، قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۝٤٥ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٤٥-٤٦]، وقال تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]، وقال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣]. إذا عُلم ذلك من شأن الرسول ﷺ وما جاء به. يقول الشيخ: (فمُحالٌ مع هذا)، يعني: مع أنه ﷺ قد بعثه اللهُ بالهدى ودين الحقِّ، وجعله هاديًا وداعيًا وسراجًا منيرًا، وأنه يدعو إلى الله على بصيرة، محالٌ مع هذا وغيره، (أن يترك باب العلم بالله، بأسمائه وصفاته، وما يجب له من ذلك، وما يجوز عليه، وما يمتنع عليه)، أن يترك هذا الباب العظيم، وما يجبُ اعتقاده في الله تعالى مُلتبسًا مشتبهًا، لا يُبينه. والشيخُ يقرِّرُ هذا ابتداءً؛ لأنَّ نفاة الصفات يزعمون أنَّ الرسول ﷺ لم يُبين ما يجب اعتقاده، وإنما يُعلم ما يجب اعتقادُه في الله تعالى بالعقل، فطريق العلم في معرفة الله هو العقلُ، وأمَّا نصوصُ

الكتاب والسنَّة فليست طريقًا، وسيفيضُ الشيخ ويتوسَّعُ في تفنيد هذا الأصلِ الباطل من أصول الإلحاد، لكنه بدأ بذكر الحجج العقلية الدالة على ضدِّه، وهو أنَّ الرسول قد بيَّنَ هذا العلمَ أكمل بيانٍ، فكيف يصحُّ أن يقال: أنَّ الرسول لم يُبين، وقد أنزل الله عليه: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ ؟! كيف لم يُبين وهو السراج المنير؟! كيف لم يُبين وهو الذي أرسله الله هاديًا وداعيًا يدعو إلى الله على بصيرة؟! (محالٌ): أي محالٌ في العقل، يعني: يستحيل أن يكون السراج المنير الذي أكمل الله له ولأمته الدين، والذي أرسله الله يدعو إلى الله على بصيرة، مستحيلٌ أن يترك بابَ العلم بالله ملتبسًا مشتبهًا من غير أن يُبينه للناس. فمَن زعم أن الرسول لم يُبين ما يجب اعتقاده في الله؛ فقد زعم أنَّ الرسول ﷺ لم يكن هاديًا في هذا العلم، ولا سراجًا منيرًا، ولا مُخرجًا للناس من الظلمات إلى النور، وأن الدين لم يكن كاملًا، فالقول بأنَّ الرسول لم يُبين ما يجب اعتقاده يناقضُ هذه المعاني التي دلَّت عليها النصوص، وهذه الأصول. والمقصود: أنَّ الرسول ﷺ قد علَّم الأمَّة جميعَ ما يحتاجون إليه كما سبق: من الاعتقادات، والعبادات، والأخلاق، والفضائل، والآداب، فمحالٌ مع هذا أن يترك هذا العلمَ العظيمَ؛ الذي هو أشرفُ العلوم من غير بيانٍ، فكيف يُعلِّم أمَّته الآداب؛ حتى آداب قضاء الحاجة، وبيَّن لهم أحكام العبادات العملية تفصيلًا؛ كالصلاة، فقال: «صَلُّوا

كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» أخرجه البخاري (٦٠٠٨)، ومسلم (٦٧٤). وفريضة الحج، فقال: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ» أخرجه مسلم (١٢٩٧). وعلَّم الناس المناسك؛ فكيف مع هذا يتركُ باب العلم بالله من غير أن يُحكمه ويُبينه للأمَّة؟! إذن: فهذان دليلان عقليان على أنَّ الرسول ﷺ قد بيَّن ما يجب اعتقادُه في الله تعالى، وبيَّن أسماءه وصفاته، فبيَّن ما يجب لله، وما يجوز عليه، وما يمتنع عليه. فما يجب له: كالصفات الذاتية، وهي التي لم يزل ولايزال متصفًا بها، أو هي التي لا تنفك عنها ذات الرب كالعلم والسمع والبصر والحياة والقدرة والعلو والوجه واليدين، فهذا مما يجب اعتقادُ وجوبه لله. وما يجوز عليه: كالصفات الفعلية، وهي التي تتعلق بها المشيئة؛ فتكون بمشيئته سبحانه وتعالى، كالنزول والاستواء والمجيء، فإنها جائزةٌ عليه. وما يمتنعُ عليه: وهي صفاتُ النقص، كالسِّنَة والنوم والنسيان واللغوب والصاحبة والولد، قال الله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقال: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌۖ﴾ [الأنعام: ١٠١]، وقال: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقال: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، وقال: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، فكل هذه النصوص جاءت بتنزيهه سبحانه عما هو ممتنع عليه. وقال: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨] فالحياةُ مما يجب له،

والموتُ مما يمتنع عليه. وقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فالحياةُ والقيامُ مما يجب له، والسِّنة والنوم مما يمتنع عليه، فتضمَّنَ القرآن بيانَ ذلك كله، وكذلك السُّنَّةُ جاءت بتأكيد ما دلَّ عليه القرآنُ، وببيانِ صفاتٍ لم يدلَّ عليها؛ كالنزول للسماء الدنيا كل ليلة، والقَدَم، والضحك، والفرح؛ فيجب الإيمان بما وصف اللهُ به نفسه، وما وصفه به رسولُه ﷺ. ومن المستحيل على أصحاب رسول الله ﷺ ومَن بعدهم من القرون الفاضلة أن يكونوا جاهلين بما بيَّنه نبيُّهم ﷺ وغير قائلين فيه بالحقِّ، ومن المحال أن يكونوا غيرَ معتقدين بالحقِّ وغيرَ قائلين فيه بالصِّدق، فإنَّ نسبةَ أي واحدٍ من الأمرين إلى هؤلاء الأخيار من أعظم الطَّعن فيمَن أثنى اللهُ عليهم، وزكَّاهم نبيُّهم ﷺ، بل هم أعلمُ الأمة بما جاء به نبيُّهم ﷺ وبما أخبرهم به من صفات ربهم. ولهذا قال الشيخ: (وكلاهما مُمتنعٌ) أي: الجهل، أو اعتقاد خلاف الحق؛ لِمَا في ذلك من الشَّناعة والحَطِّ من أقدار أولئك الأخيار، لأنَّ العلم بالله إذا كان هو أشرفُ العلوم، وأصلُ الدين، فهؤلاء الأخيار لا يليقُ بهم أن يُعرضوا عنه، ولا يُوَلوه اهتمامًا، بل اللائق بهم أن يكون طلبُ هذا العلم أَولى الأولويات، وأوَّل المهمَّات من أمر الدين. فالشيخُ يريد أن يُبين: أنَّ الصحابة رضي الله عنهم ومَن سار على نهجهم، كانوا عالمين بما بيَّنه الرسول ﷺ في باب العلم بالله، ولا يجوز أن يُنسب إليهم الجهلُ بذلك، كما يقول

ذلك أهلُ التفويض، الذين يزعمون أنَّ الصحابة ﷺ لم يعلموا ما يجب اعتقاده، ولم يعلموا الحقَّ في باب العلم بالله، بل مذهبُ أهل التفويض كما سيأتي أشدُّ من ذلك، فعندهم أنَّ هذه النصوص لم يكن يعلم معانيها أحدٌ ولا الرسول ﷺ، فكيف بالصحابة ﷺ؟! وهذا غايةٌ في الطعن بالرسول ﷺ وأصحابه؛ ولهذا يُسميهم الشيخ فيما سيأتي أهلَ التجهيل؛ لأنهم بقولهم هذا يُجهِّلون الرسول ﷺ والصحابة ومَن تبعهم، فينسبونهم إلى الجهل في معرفة الله، وإلى الجهل في معاني نصوصِ الكتابِ والسُّنَّةِ. فهذا وجهُ امتناع الاحتمال الأول، وهو أن يكون السلفُ الصالحُ والقرونُ المفضلة غيرَ عالمين وغيرَ قائلين فيه بالحقِّ. وأمَّا الاحتمالُ الثاني: وهو أنهم كانوا معتقدين في هذا الباب بخلاف الحقِّ، وقائلينَ فيه بخلاف الصِّدق؛ فامتناعُه أظهرُ، فإنه إذا امتنعَ نسبةُ الجهل إليهم؛ فَلَإِن يُمتنع نسبةُ اعتقاد خلاف الحقِّ أولى، فإنَّ الأوَّل جهلٌ بسيطٌ، واعتقادُ خلافِ الحقِّ جهلٌ مركَّبٌ، فمَن يكون جاهلًا بالحقِّ غيرَ مُعتقدٍ لضدِّه هو خيرٌ ممن يعتقد خلافَ الحقِّ، وهذا أمرٌ ظاهرٌ.

وقوله: (فهذا لا يعتقدُه مسلمٌ ولا عاقلٌ عرفَ حالَ القوم) يريد الشيخ: أن الاعتقادَ الذي هو تجهيلُهم، أو اتهامُهم باعتقاد خِلاف الحقِّ لا يعتقده مسلمٌ ولا عاقلٌ عرف حال القوم مِن الصلاح والحرص على معرفة ما جاء به نبيهم ﷺ. وهذا فيه غايةُ التنقُّصِ لأولئك الأخيار، أن يقال أنهم يعتقدون في ربهم خلافَ الحقِّ، بل نسبتُهم

إلى الجهل فيه تنقُّصٌ ظاهرٌ، وطعنٌ في أقدارهم، فكيف بنسبتهم إلى اعتقاد خلاف الحقِّ، والتكلمِّ بخلاف الصدق أيضًا. وقوله: (ثم الكلامُ عنهم في هذا الباب أكثرُ من أن يمكنَ سَطْرُه في هذه الفتوى أو أضعافها...) إلى آخره، يريد الشيخ بهذا: أن يذكر دليلًا على إبطال الظن الفاسد الذي ظنَّه النفاة في الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وهو أنه قد جاء عنهم نقولٌ تدلُّ على عِلمهم بالله، وعِلمهم بأسمائه وصفاته، وهي آثار كثيرةٌ من كلامهم وأحاديث رووها عن نبيهم كلها دالَّةٌ على معرفتهم بالله، وعلى بطلان ما زعمه الزاعمون المفترون النَّاسِبون إليهم ما لا يليق بهم. يقول الشيخ: (فالآثارُ عنهم في ذلك كثيرةٌ جدًّا، يَضيقُ عنها مثل هذه الفتوى المختصرة)، فلم يقصدِ الشيخُ جمعَ ما جاء عنهم من الآثار، وسيسوق بعد ذلك بعضَ الآثار؛ لأنَّ الشيخ فيما بعد سيتَّخذُ صفةَ العلو مثالًا من الأمثلة التي دلَّت عليها أنواعُ الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والآثار والعقل والفطرة؛ لأنها مسألةٌ كبيرةٌ تُشبه مسألةَ الكلام لله تعالى، وسيأتي هذا فيما بعد، لكنَّ الشيخَ سيتوسع في تقرير بُطلان ما يزعمه المعطِّلةُ ومَن تَبعهم من أنَّ العلم بالله إنما يُعرَفُ بالعقل لا بالنصوص من الكتاب والسنَّة. وبعدما ذكر الشيخُ بعضَ الأدلةِ العقليةِ على أنَّ الرسول ﷺ قد بيَّن لأمته ما يجب اعتقادُه في ربهم، مما يجبُ له ويجوزُ عليه ويمتنعُ عليه، وأنَّ هذا أهم مقاصد الرسالة؛ تعريفُ العباد بربهم ودعوتهم إلى عبادته،

وكذلك الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلِموا ما جاء به نبيُّهم، وآمنوا به، وتكلَّموا به، وبلَّغوه، فلا يجوز أن يُقال: إنَّ الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يُبين ذلك، وإذا كان الرسولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد بيَّن ذلك فلا يجوز أن يُقال: إنَّ الصحابة لم يعلموا ذلك ولم يطلبوه، أو أنهم عَلِموه وكتموه، فكلٌّ من ذلك باطل. وهنا يقول الشيخ: لا يجوز في العقل ولا في الدِّين أن يُظنَّ أنَّ طريقةَ الخلف الخالفين المتخلِّفين أفضلُ من طريقة السابقين الأولين، وقد قال ذلك مَن قاله، وتلك مقولةٌ فاسدةٌ باطلةٌ، قالوا: إنَّ طريقةَ السلف أسلمُ، وطريقةَ الخلف - يعني في باب الأسماء والصفات - أعلمُ وأحكمُ. والذين قالوا ذلك، ظنُّوا أنَّ طريقةَ السلف هي قراءةُ ألفاظِ النصوص بلا فهمٍ ولا فقهٍ لما تدلُّ عليه، فيقرؤون ألفاظًا من غير أن يَعوا لها معنىً. يقول الشيخ: إنَّ قولهم هذا يجعل الصحابةَ والسلفَ الأول من جنس مَن قال اللهُ فيهم من أهل الكتاب: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨] أماني: أي: تلاوة على أحد القولين، كما قيل هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَـٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢] يعني: في تلاوته. قال تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ يعني: تلاوة، كحال كثيرٍ من المسلمين اليوم يقرؤون القرآن لا يفقهون له معانيَ أبدًا، ولاسيما مَن يقرؤوه من العجم، فيقرؤونه ألفاظًا ولا يفقهونه، ولا يحسنون العربيةَ أصلًا، لكن أخذَوا القرآن

وتجويده تلقينًا، فلا يعلمون شيئًا من معانيه ومقاصده، لا يعلمونه إلَّا تلاوةً. فهؤلاء الذين ظنُّوا ذلك بالسَّلف هم الذين قالوا: «إنَّ طريقةَ السَّلف أسلمُ»، واعتقدوا أيضًا أنَّ طريقة الخلف في مقابل ذلك، هي: التي يعنون بها طريقة أهل التأويل، الذين تأولوا هذه النصوص التي تخالف مذهبَهم الذي هو التعطيل، ففسَّروها بتفسيراتٍ تخالفُ ظاهرَها، فصرفوا النصوصَ عن ظاهرها وما تدلُّ عليه، إلى معانٍ أخرى بعيدة من غير حجَّة، وهذا يُسمُّونه تأويلًا، وهو في الحقيقة تحريفٌ، فوازنوا بين الطريقتين، فرأوا أنَّ طريقةَ الخلف فيها فقهٌ، وإحكامٌ للأمور وعلمٌ، أمَّا طريقةُ السَّلف فليس فيها شيءٌ من ذلك، فقال مَن قال منهم هذه المقولة: «إنَّ طريقةَ السَّلف أسلمُ، وطريقةَ الخلف أعلمُ وأحكمُ». وهذا في ذاته كلامٌ باطلٌ مُناقضٌ للعقل، وهي مقولةٌ مُتناقضةٌ، فالمعقولُ أنَّ ما كان أسلمُ فإنَّه أعلمُ، وما كان أحكمُ فهو أسلمُ، فهل تكون السَّلامة بغير العلم والحكمة والإحكام؟! فالجهل ليس فيه سلامة، لأنه يوقِع صاحبَه في المتاهات والورطات والزلَّات، فهي مقولةٌ متناقضةٌ؛ لأنه إذا كانت طريقةُ السلف أسلمَ؛ وجبَ أن تكون أعلمَ وأحكمَ، وإذا كانت طريقةُ الخلف أعلمَ وأحكمَ؛ وجب أن تكون أسلمَ، ولكنهم قالوا ذلك على ضربٍ من التلبيس الذي ينخدع به الجاهل، والحقُّ أنَّ طريقةَ السلف أسلمُ وأعلمُ وأحكمُ، وطريقةَ الخلف على ضدِّ ذلك، ففيها الخطرُ، والضررُ، والجهل. وقوله: (ولا

يجوز أيضًا: أن يكون الخالفون أعلمَ من السَّالفين) لا يجوز، لا عقلًا ولا شرعًا. وقوله: (كما يقولُه بعضُ الأغبياء ممَّن لم يقدر قَدْر السَّلف) يريد الشيخ بهؤلاء الأغبياء الذين قالوا: إن مذهب الخلف أعلم وأحكم، والغبي: هو الجاهل الذي لا يفهم؛ لأنهم لم يقدروا قدر السَّلف، ولم يحترموهم، ولم يعرفوا منزلتهم من الدين علمًا وعملًا. قال الشيخ: (بل ولا عرفَ اللهَ ورسولَه والمؤمنين به حقيقةَ المعرفة المأمور بها) لذلك قالوا أنَّ «طريقةَ السَّلف أسلمُ وطريقةَ الخلف أعلمُ وأحكمُ».

[عبد الرحمن البراك].

ومن عرف حال السلف من الصحابة ﵃ فمن بعدهم، خاصة في عهد النبي ﷺ بالنسبة للصحابة، وبعد حياته يجزم قطعا أنهم لا يمكن أن يتفقهوا في أمور الدين المختلفة في أبواب الطهارة والصلاة والعبادات والبيوع.. إلى آخره، ولا يتفقهون في باب صفات الله، بل نجزم ونقول: من المحال إلا يكون الصحابة اعتنوا بهذا الباب اعتناء عظيما؛ لأن الأمم مجمعة على أن معرفة الله غاية المطالب، وأن عبادته سبحانه والوصول إليه غاية وأشرف المقاصد، فالعلم بالله وبما هو عليه من نعوت الجلال وصفات الكمال هذا مطلب مهم، وكل طالب علم أو طالب هدى يسعى في فهم صفات الله؛ لأن هذا به العلم الحق، والله هو معبوده، فلا بد أن يعلم معبوده، كيف يعلمه؟ هل يعلمه بالعقليات وبإعطاء المقاييس العقلية له، فيدرك الصفات

من جهة العقل، كما فعل الفلاسفة من قبل، أم يدرك ذلك عن طريق الوحي؟ الأصل في هذا الدين التسليم للنصوص، قال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فما فيه نص من الكتاب أو السنة وجبت متابعته. فنقول: من المحال أن يكون السلف من الصدر الأول غير معتنين بهذا الباب. وهذه المقدمات من شيخ الإسلام ضرورية لا بد أن ترجع إليها من أول الكتاب وتكتب مقدمات الحجة على المخالفين، فقدم بذلك للوصول إلى حقيقة وهي أن طريقة السلف في ذلك واضحة، وأنها مسطورة، وأنها مأخوذة من النصوص، وأنها هي الأعلم والأحكم والأسلم جميعا. ومن المعلوم أن طريقة السلف في صفات الله أنهم يمرونها كما جاءت، وأنهم يثبتونها بلا تأويل ولا تفسير يخرجها عن ظاهرها، وطريقتهم فيها أنهم يأخذون بحقيقة ألفاظها، وبظاهر ألفاظها، فباب الغيبيات باب تسليم لا تعمل فيه العقول ولا تصح فيه الأقيسة، وخاصة ما يتعلق بالله؛ لهذا طريقة السلف هي التسليم بما دل عليه الظاهر، وظاهر النصوص ليس هو التشبيه أو التمثيل، وإنما ظاهر النص هو ما دل عليه النص من إثبات الصفة ومن معناها، أما الكيفية فهي التي يتطرق إذا تحدث عنها إلى التمثيل أو إلى التشبيه، وأما الظاهر المجرد المتعلق بالمعنى فإنه لا مدخل للكيفية فيه؛ ولهذا من القواعد المقررة في هذا الباب كما سيأتي مفصلا أننا نقول في

باب الصفات: نأخذ بظاهر ما دلت عليه النصوص، ونثبت ظاهر ما دلت عليه النصوص، وهذا الظاهر ما دل عليه اللسان العربي في هذا النص. يدلنا على ذلك قطعية معلومة بلا نزاع، وهي أن النبي ﷺ يأتيه الناس المختلفون في ذكائهم وفهمهم وعلمهم وإدراكهم، يأتونه من خارج المدينة ومن خارج مكة ويسألونه، ويتلو عليهم القرآن، ويتكلم معهم بحديثه، وفي ذلك علم صفات الله، ثم لم يتبع ذلك بكلام يدل على أن ظاهر تلك الألفاظ غير مراد، أو أن اللغة التي نفهم بها ما دلت عليه تلك الكلمات في باب الصفات لا نأخذ بها، وهذه قطعية يأتيه الجميع فيتلو عليهم القرآن، ويتلو عليهم ما أنزل الله، ويخبرهم بالسنة، وفي ذلك صفات الله، ولم يعقب ذلك بشيء يصرفها عن ظاهرها، وذلك لظهور المعنى وأن صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه ليس بجائز؛ لأنه ما علمهم ولا في مسألة أن يصرفوا الألفاظ في الصفات ولا في الغيبيات عن ظاهرها المتبادر منها، وإذا قلنا: (الظاهر) فإنه يقابله (التأويل)، وإذا قلنا: (الحقيقة) فإنه يقابل ذلك (المجاز)، والمجاز غير التأويل، والظاهر غير الحقيقة. [صالح آل الشيخ].

قعد الشيخ بقواعد مهمة: القاعدة الأولى: أن المؤمن يؤمن بما جاء عن الله وعن رسوله، ولا يتردد في ذلك. فقال: (قولنا فيها ما قاله الله ورسوله)، وهذا لأن مقتضى الإيمان هو التسليم لكلام الله عز وجل ولكلام رسوله، والفارق بين المؤمن وغير

المؤمن هو في التسليم لله جل وعلا ولرسوله. ثم إن الله عز وجل أعلم بنفسه من عباده، فمن ثم فإن كلامه عن نفسه مبني على علم، وكلام الناس عن الله عز وجل إن كان غير مبني على كلام الله فليس مبنيـًا على علم. القاعدة الثانية: مشروعية اتباع السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم خصوصـًا في مسائل الاعتقاد، فإن الله جل وعلا قال: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠] ففي هذه الآية أثنى على من اتبع السابقين الأولين من هذه الأمة، وكذا يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ۚ﴾ [لقمان: ١٥] ولا شك أن خير من أناب إلى الله هم الصحابة والتابعون، كما وصفهم النبي ﷺ بأنهم خير القرون. ويدل على هذا قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] فقد ذم أولئك الذين لا يتبعون سبيل المؤمنين، وتوعدهم بالعقوبات المتعددة، وما ذاك إلا لأن طريقة السابقين الأولين سلفنا الصالح طريقة صالحة سليمة موافقة لما جاء في النصوص الشرعية. ويدل على ذلك أن هذه الأمة قد أجمعت على الثناء على السلف الأول، فأجمعوا على أنهم أصحاب الهداية وأصحاب الدراية في صفات رب العزة والجلال. ثم أقام

المؤلف عدداً من الأدلة الدالة على هاتين القاعدتين العظيمتين المبنية على تحكيم النصوص واتباع السلف رضوان الله عليهم: الدليل الأول: أن الله عز وجل قد بعث محمداً بالنور والهدى، ومن أعظم ما يحتاج إليه الناس في هذا الباب باب صفات رب العزة والجلال، ومن المحال ألا يكون قد وضح لهم الحق وبين لهم الهدى في هذا الباب العظيم وذلك لأن هذا الباب أهم الأبواب على الإطلاق؛ لأنه يتعلق بصفات رب العزة والجلال، ومن ثم لابد أن يكون بيانه واضحاً في كلام الله وكلام رسوله. الدليل الثاني: أن الشريعة كاملة واضحة، ومن كمالها أن تأتي ببيان الحق فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته، وقد قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣] ومن إكمال الدين بيان ما يتعلق بأسماء الله وصفاته جل وعلا، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩] ومن أشد ما يحتاج إلى بيانه ما يتعلق بأسماء الله وصفاته. [سعد الشثري].

وتتجلى أهمية باب الأسماء الحُسنى والصِّفات العُلى في الأمور التالية: أولًا: هو شَطر باب الإيمان بالله تعالى: فلا يخفى على المسلم أهمية الإيمان بالله، فهو أول أركان الإيمان، بل هو أعظمها، فما بقية الأركان إلا تَبَع له وفرع عنه، فهو أهم ما خُلق لها الخلق، وأُرسلت به الرسل، وأُنزلت به الكتب، وأُسِّست عليه الملة؛ فالإيمان بالله هو

أساس كل خير، ومصدر كل هداية، وسبب كل فلاح، ذلك لأنَّ الإنسان لما كان مخلوقًا مَربوبًا عاد في علمه وعمله إلى خالقه وبارئه؛ فبه يهتدي، وله يعمل، وإليه يصير، فلا غِنى له عنه، وانصرافه إلى غيره هو عين هلاكه وفساده، والإنسان له بالله عن كل شيء عِوض، وليس لكل شيء عن الله عوض؛ فليس للعبد صلاح ولا فلاح إلا بمعرفة ربِّه وعبادته، فإذا حصل له ذلك فهو الغاية المرادة له والتي خُلق من أجلها، فما سوى ذلك إما فضل نافع، أو فُضول غير نافعة، أو فضول ضارة، ولهذا صارت دعوة الرسل لأممهم إلى الإيمان بالله وعبادته؛ فكل رسول يبدأ دعوته بذلك كما يُعلم من تَتبع دعوات الرسل في القرآن. وملاك السعادة والنجاة والفوز يكون بتحقيق التوحيدين اللذين عليهما يقوم الإيمان بالله تعالى، وبتحقيقهما بَعث الله سبحانه وتعالى رسوله ﷺ، وإليه دَعت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم من أولهم إلى آخرهم. وأحدهما: التوحيد العِلمي الخبري الاعتقادي المتضمن إثبات صفات الكمال لله تعالى، وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل، وتنزيهه عن صفات النقص. قال الإمامُ ابنُ القَيِّم رحمه الله: «ولا ريبَ أنَّ العِلم به وبأسمائه وصفاته وأفعاله أَجَلُّ العلوم وأَفضلها، ونِسبته إلى سائر العلوم كنسبة معلومِهِ إلى سائر المعلومات، وكما أنَّ العلمَ به أَجَلُّ العلوم وأشرفُها، فهو أصلها كلها، كما أنَّ كل موجود فهو مستند في وجوده إلى الملك الحق المبين ومفتقر اليه في تحقق ذاته وأينيته، وكل علم فهو تابع للعلم به مُفتقر في تحقق ذاته إليه، فالعلم به

أصل كل علم، كما أنَّه سبحانه ربُّ كل شيء ومليكه ومُوجده ... »، إلى أن قال: «فالعِلم بذاته سبحانه وصفاته وأفعاله يستلزم العلم بما سواه فهو في ذاته ربُّ كل شيء ومليكه، والعلم به أصل كل علم ومَنشؤه؛ فمَن عَرف الله عرف ما سواه، ومَن جهل ربَّه فهو لما سواه أجهل»[1]. والنوع الثاني: عبادته وحده لا شريك له، وتجريد محبته والإخلاص له وخوفه ورجاؤه والتوكل عليه، والرضا به ربًّا وإلهًا ووليًّا، وألا يَجعل له عدلًا في شيء من الأشياء. وقد جمع سبحانه وتعالى هذين النوعين في سورتي الإخلاص، وهما سورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ المتضمنة للتوحيد العملي الإرادي. وسورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ المتضمنة للتوحيد العلمي الخبري. فسورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ فيها بيانُ ما يجب لله تعالى من صفات الكمال، وبيان ما يجب تنزيهه عنه من النقائص والأمثال. وسورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ فيها إيجاب عبادته وحده لا شريك له، والتبري من عبادة كل ما سواه. ولا يتمُّ أحدُ التوحيدين إلا بالآخر، ولهذا كان النبي ﷺ يقرأ بهاتين السورتين في سُنَّة الفجر والوتر والمغرب، وقد ورد كذلك في سُنَّة المغرب القراءة بهاتين السورتين؛ ليكون فاتحة العمل وخاتمته توحيدًا؛ إذ مبدأ النهار توحيدًا وخاتمته توحيدًا. فالتوحيد المطلوب من العبد شَطره هو توحيد الأسماء والصفات. ثانيًا: توحيد الأسماء والصِّفات أشرف العلوم وأهمها على الإطلاق، إنَّ

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٢٣٨).

شرف العلم تابع لشرف معلومه؛ لوثوق النفس بأدلة وجوده وبراهينه، ولشدة الحاجة إلى معرفته وعِظم النفع بها. ولا ريب أن أَجَلَّ مَعلوم وأعظمه وأكبره هو الله الذي لا إله إلا هو ربُّ العالمين، وقَيُّوم السماوات والأرضين، الملك الحق المبين، الموصوف بالكمال كله، المنزه عن كل عيب ونقص وعن كل تشبيه وتمثيل في كماله. فلا ريب أن العلمَ به وبأسمائه وصفاته وأفعاله أَجَلُّ العلوم وأفضلها، ونسبته إلى سائر العلوم كنسبة معلومه إلى سائر المعلومات. فإن قيل: فالعلم إنما هو وسيلة إلى العمل ومراد له، والعمل هو الغاية، ومعلوم أنَّ الغاية أشرف من الوسيلة؛ فكيف تُفضل الوسائل على غاياتها؟ قيل: كل مِن العلم والعمل ينقسم إلى قسمين؛ منه ما يكون وسيلة، ومنه ما يكون غاية، فليس العلم كله وسيلة مرادة لغيرها، فإنَّ العلم بالله وأسمائه وصفاته هو أشرف العلوم على الإطلاق، وهو مطلوب لنفسه، مراد لذاته؛ قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، فقد أخبر سبحانه أنه خلق السماوات والأرض، ونَزَّل الأمر بينهن؛ ليَعلم عباده أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير؛ فهذا العلم هو غاية الخلق المطلوبة، وقال تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] فالعلم بوحدانيته تعالى وأنه لا إله إلا هو مطلوب لذاته وإن كان لا يُكتفى به وحده، بل لابد معه من عبادته وحده لا شريك له؛ فهما أمران مطلوبان

لأنفسهما. الأمر الأول: أن يُعرف الربُّ تعالى بأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه. والأمر الثاني: أن يُعبد بمُوجبها ومُقتضاها. فكما أنَّ عبادته مطلوبة مرادة لذاتها، فكذلك العلم به ومعرفته أيضًا، فإنَّ العلم من أفضل العبادات. ثالثًا: توحيد الأسماء والصفات هو أصل العلوم الدينية، كما أن العلم بأسماء الله وصفاته وأفعاله أجل العلوم وأشرفها وأعظمها فهو أصلها كلها، فكل علم هو تابع للعلم به، مفتقر في تحقق ذاته إليه، فالعلم به أصل كل علم ومَنشؤه؛ فمَن عرف الله عَرف ما سواه، ومَن جهل ربَّه فهو لما سواه أجهل؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]، فتأمل هذه الآية تجد تحتها معنى شريفًا عظيمًا، وهو: أنَّ مَنْ نسي ربَّه أنساه ذاته ونفسه، فلم يَعرف حقيقته ولا مصالحه، بل نَسي ما به صلاحه وفلاحه في معاشه ومعاده؛ لأنَّه خرج عن فطرته التي خلق عليها، فنسي ربَّه فأنساه نفسه وصفاتها وما تكمل به وتزكو به وتسعد به في معاشها ومعادها؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨]، فغفل عن ذكر ربه؛ فانفرط عليه أمره وقلبه، فلا التفات له إلى مصالحه وكماله وما تزكو به نفسه وقلبه، بل هو مُشتت القلب مُضيعه، مفرط الأمر حيران لا يهتدي سبيلًا. فالعِلم بالله أصل كل علم، وهو أصل علم العبد بسعادته وكماله ومصالح دنياه وآخرته، والجهل به مُستلزم للجهل بنفسه ومصالحها وكمالها وما تزكو به وتفلح به، فالعلم به سعادة العبد والجهل به أصل

شقاوته. رابعًا: معرفة أسماء الله وصفاته أصل عظيم في منهج السلف، معرفة أسماء الله وصفاته هي الأساس الذي يَنبني عليه عمل العبد، ومن خلالها تتحدد العلاقة التي تربط العبد بربه، وعلى ضوئها يَعبد المسلم ربَّه، ويتقرب إليه. قال شيخُ الإسلام ابنُ تيمية رحمه الله: «وأصلُ الإيمان: قولُ القلب الذي هو التَّصديق. وعمل القلب الذي هو المحبة على سبيل الخضوع؛ إذ لا مُلائمة لأرواح العباد أتم من ملاءمة إلهها؛ الذي هو الله الذي لا إله إلا هو»[1]. ولذلك كان منهج السلف يقوم على أمرين هما: العلم بالله، والعمل لله. فجمعوا بذلك بين التصديق العِلمي والعَمل الحُبِّي، وبذلك تميز منهج أهل السنة والجماعة عن المناهج الأخرى. وحققوا كِلا الأمرين؛ من القول التصديقي المعتمد على معرفة أسماء الله وصفاته وأفعاله الواردة في الكتاب والسنة. والعمل الإرادي، وذلك باتباع الأوامر واجتناب النواهي وفق ما شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ. ولذلك كان كلامهم وعملهم باطنًا وظاهرًا بعلم، وكان كل واحد من قولهم وعملهم مقرونًا بالآخر، وهؤلاء هم المسلمون حقًّا؛ الذين سَلِموا من آفات منحرفة المتكلمة والمتصوفة. فوقعت كل طائفة من هاتين الطائفتين المنحرفتين في مفسدتين: إحداهما: القول بلا علم إن كان متكلمًا، والعمل بلا علم إن كان متصوفًا. والمفسدة الثانية: فوت المتكلم العمل، وفوت المتصوف القول والكلام. وهو ما وقع من البدع

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٤٠).

الكلامية والعملية المخالفة للكتاب والسنة. فالكلاميون: غالب نظرهم وقولهم في الثبوت والانتفاء، والوجود والعدم، والقضايا التصديقية؛ فغايتهم مجرد التصديق والعلم والخبر؛ فاعتنوا بجانب علمي لم يَنْبَنِ على الكتاب والسنة؛ لذلك عَطَّلوا أسماء الله تعالى، وعَطَّلوا صفاتِه عز وجل. وعندما عَرَّفوا التوحيد؛ قالوا: «واحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله». وأهملوا جانب توحيد العبادة: «واحد في ذاته» قالوا: «لا شريكَ له». و «واحد في صفاته»: «لا نظير له». و «واحد في أفعاله»: «لا نِدَّ له». فهذا تقسيمهم للتوحيد، ويُلاحظ أنه قد خلا في هذه الثلاثة من الجانب العملي، فلا يوجد عمل، ثم إذا تحدثوا عن ذات الله تعالى تحدثوا بالتعطيل؛ فقالوا بما قالوا: «ليس في جهة، ولا في عُلو، ولا في مكان، ولا في حيز» ولا إلى غير ذلك؛ فجعلوه والعدم سواء، وإذا تحدثوا عن صفات الله تعالى تحدثوا عن سبع صفات فقط، وإذا تحدثوا عن أفعال الله تعالى هذا هو الذي سَلِم لهم: «توحيد الربوبية»؛ فلم يَسلم لهم إلا توحيد الربوبية، ونحن نعلم أن كفار قريش كانوا مُقِرِّين بتوحيد الربوبية: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] فهذا حاصل توحيد هؤلاء. وأمَّا الصُّوفيون: فغالب طلبهم وعملهم في المحبة والبغضة، والإرادة والكراهة، والحركات العملية؛ فاعتنوا بجانب العمل، وأهملوا جانب العلم، وكذلك عملهم لم ينبنِ على السنة، وإنَّما انبنى على البدعة؛ إذ غايتهم المحبة والانقياد والعمل والإرادة. وهكذا إذا

جئنا إلى أهل التصوف لم نجد عندهم من حقيقة التوحيد شيء. أمَّا توحيدُ أهل السُّنَّة فيقوم على هذين الأصلين العظيمين: أن تَعرف اللهَ، وذاك بمعرفة أسمائه وصفاته التي وردت في الكتاب والسُّنَّة. وأن تعبد الله، وهذا باتِّباع شرع الله على لسان رسوله ﷺ. فالسلف وأتباعهم جعلوا من توحيد الأسماء والصفات إحدى الرَّكيزتين التي قام عليها منهجهم المعتمد على نصوص الكتاب والسنة، وذلك لما لهذا التوحيد من أهمية ومنزلة، وهذا ما تشهد له كثرة النصوص الشرعية الواردة في هذا الشأن. فلذلك لا بد لصاحب السُّنَّة أن يدرس هذا الباب، وأن يَبني هذه الدراسة على الكتاب والسنة؛ ليعرف الله عز وجل، فلن تكون من أصحاب السنة ولن تكون من أتباع السلف حتى تُعنى بهذا الباب، وطبعًا العلم بهذا الباب كما ذكر العلماء مطلوب لذاته، ليس وسيلة للعمل كما يزعم البعض؛ فكلٌّ من العِلم بالله والعمل لله مطلوب لذاته؛ فقد يكون منه ما هو وسيلة، ومنه ما هو غاية؛ فيجب أن نعلم أنه لا بد من معرفة هذا الباب وتعلمه؛ باعتبار أنه أمر مطلوب لذاته، وإن كان لا يُكتفى به وحده، بل لا بد وأن يجتمع معه عبادة الله عز وجل، وإلا فإن العبد لا يكون مؤمنًا، وبهذا نعلم أن من أهمية هذا الباب أنه أصلٌ عظيمٌ في منهج أهل السنة والجماعة؛ فبالتالي لا بد من الاعتناء به، ولا بد من الاهتمام به، ولا بد من تعلُّمِه، وكما أشار المصنف: لا بد منه لأهميته وعِظمه ومنزلته، وكذلك لوقوع الاختلاف والافتراق في هذا الباب بين الفِرَق والطوائف لا بد من مزيد جهد وعناية

بفهمه وتوضيحه ودراسته وتعلمه وتطبيقه. والله تعالى ليس له مَثيل حتى يُقاس عليه، وعقول البشر لا يمكن أن تستقلَّ بمعرفة الله تعالى استقلالًا؛ لأنها قاصرة عاجزة، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] فالله تعالى تَعَرَّف إليك فضلًا منه ومِنَّة عليك عَرَّفك بأسمائه وصفاته، عَرَّفك بأنه العليم، وأنه السميع، وأنه البصير، وأنه القدير، وأنه الغفور، وأنه الرحيم، وأنه الجبَّار، وأنه المتكبر.. إلى غير ذلك مِن أسماء الله عز وجل وصفاتِه الواردة في الكتاب والسُّنَّة؛ فمِنَّةٌ عُظمى فتحها الله عليك بالله عليك كيف تُغلقها على نفسِك؟! بل إن الله رَغَّبك في هذه المعرفة فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [طه: ٨] ... إلى غير ذلك من المواطن التي ذُكرت فيها أسماء الله عز وجل؛ إمَّا جملة وإما تفصيلًا. فافتح بابَ معرفة الله تعالى، لا تُغلقه على نفسك، لا تحرم هذا القلب من أن يَعرف ربَّه، ويَعرف معبودَه. خامسًا: العلم بأسماء الله وصفاته يَفتح للعبد باب معرفة الله، إنَّ محبة الشيء فرع عن الشعور به، وأعرف الخلق بالله أشدهم حُبًّا له، فكل من عرف الله أحبه، والعلم يَفتح هذا الباب العظيم الذي هو سِرُّ الخَلق والأمر؛ فمن أعظم أصول الدين المحبة، بل هي قاعدة العبادة، فكيف يكون حبٌّ في قلب العبد المؤمن وهو لم يعرف الله؛ فالله تعالى فتح لنا باب معرفته من هذا الطريق، فإن شئت فادخل وتعَرَّف على أسماء الله وصفاته وأفعاله، وإلا فإنك محروم مِن ضِمن مَن حُرم

مِن هذا الخير العظيم؛ فطمأنينة القلب وحياته هي في هذا الأمر العظيم، في معرفة الله عز وجل، ولا سبيل للحصول على هذه المعرفة إلا من باب العلم بأسماء الله وصفاته، فلا تَستقر للعبد قَدَم في معرفة الله إلا بالتعرف على أسمائه وصفاته الواردة في القرآن والسنة؛ فالعلم بأسماء الله وصفاته يَفتح للعبد هذا البابَ العظيمَ، فالله عز وجل لم يجعل السبيل إلى معرفته من طريق الاطلاع على ذاته، فهذا الباب موصود إلى قيام الساعة، كما أخبرنا بذلك نبينا محمد ﷺ حيث قال: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ». أخرجه مسلم (٢٩٣١). وكذلك فإنَّ من المحال أن تَستقل العقول البشرية بمعرفة ذلك وإدراكه على وجه التفصيل، فهي عاجزة عن ذلك لكونه من المُغيبات التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من طريق الوحي، والله عز وجل يقول: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، فهذه الآية تُبين محدودية علم الإنسان. وقد اقتضت رحمة العزيز الحكيم أن بَعث الرسل به مُعَرِّفين وإليه داعين، وجعل معرفته سبحانه بأسمائه وصفاته، أفعاله هي مفتاح دعوتهم وزبدة رسالتهم، فأساس دعوة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم والأصل الأول فيها: معرفة الله سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله. ثم يتبع هذا الأصل أصلان عظيمان هما: تعريف الناس الطريق الموصلة إلى الله، وهي شريعته المتضمنة لأمره ونهيه. وتعريفهم مآلهم في الآخرة. وهذان الأصلان تابعان للأصل الأول مَبنيان عليه، فأعرف الناس بالله أتبعهم للطريق الموصلة إليه، وأعرفهم بحال

الناس عند القدوم عليه. سادسًا: أساس العلم الصحيح هو الإيمان بالله وبأسمائه وصفاته، على أساس العلم الصحيح بالله وبأسمائه وصفاته يقوم الإيمان الصحيح والتوحيد الخالص، وتنبني مطالب الرسالة جميعها؛ فهذا التوحيد هو أساس الهداية والإيمان، وهو أصل الدين الذي يقوم عليه، ولذلك فإنه لا يتصور إيمان صحيح ممن لا يعرف ربه، فهذه المعرفة لازمة لانعقاد أصل الإيمان، وهي مهمة جدًّا للمؤمن لشدة حاجته إليها؛ لسلامة قلبه، وصلاح معتقده، واستقامة عمله، فهذه المعرفة لأسماء الله وصفاته وأفعاله تُوجب للعبد التمييز بين الإيمان والكفر، والتوحيد والشرك، والإقرار والتعطيل، وتنزيه الرب عما لا يَليق به، ووصفه بما هو أهله من الجلال والإكرام. وذلك يتم بتدبر كلام الله تعالى، وما تعَرَّف به سبحانه إلى عباده على ألسنة رسله من أسمائه وصفاته وأفعاله، وما نَزَّه نفسه عنه مما لا ينبغي له ولا يليق به سبحانه. والجدير ذِكره أن معرفة الله نوعان: النوع الأول: المعرفة الإجمالية: وهي التي تَلزم العبد المؤمن؛ لينعقد بها أصلُ الإيمان، وهي تتحقق بالقدر الذي يميز العبد به بين ربه وبين سائر الآلهة الباطلة، ويتحقق بها الإيمان المجمل، وتجعله في سلامة من الكفر والشرك المُخرجين من الإيمان، وتُخرجه من حدِّ الجهل بربه وما يجب له. وهذه المعرفة يتحصل عليها من قراءة سورة الإخلاص وآية الكرسي وغيرها من الآيات، ومعرفة معانيها. ولكن هذه المعرفة لا تُوجب قوة الإيمان والرسوخ فيه. النوع الثاني: المعرفة التفصيلية: وهذه

تكون بمعرفة الأدلة التفصيلية الواردة في هذا الباب، وتعلمها واعتقاد اتصاف الله بها، ومعرفة معانيها، والعمل بمقتضياتها وأحكامها. وهذه المعرفة هي التي يحصل بها زيادة الإيمان ورسوخه، فكلما ازداد العبد علمًا بالله زاد إيمانه وخشيته ومحبته لربِّه وتَعلقه به؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨]، كما تجلب للعبد النور والبصيرة التي تُحَصِّنه من الشبهات المضللة والشهوات المحرمة. والعلم بالله يُراد به في الأصل نوعان أحدهما: العلم به نفسه، أي: بما هو متصف به مِن نُعوت الجلال والإكرام، وما دَلَّت عليه أسماؤه الحسنى. وهذا العلم إذا رَسخ في القلب أوجب خشية الله لا محالة، فإنه لابد أن يعلم أن الله يُثيب على طاعته، ويعاقب على معصيته. والنوع الثاني: يُراد بالعلم بالله: العلم بالأحكام الشرعية من الأوامر والنواهي والحلال والحرام. سابعًا: العلم بأسماء الله وصفاته هو حياة القلوب، يجب أن نعلم أنَّ معرفة الله تعالى هي حياة قلوبنا؛ فلا حياة للقلوب ولا نعيم ولا سرور ولا أمان ولا طمأنينة إلا بأن تَعرف ربها ومعبودها وفاطرها، ويكون أحب إليها مما سواه، ولا يمكن أن تنجو وأن تَسعد في الآخرة إلَّا بهذه المعرفة والمحبة. والإنسان بدون الإيمان بالله لا يمكنه أن ينال معرفة ولا هداية، وبدون اهتدائه إلى ربِّه لا يكون إلا شقيًّا مُعذَّبًا كما هو حال الكافرين. فالله تبارك وتعالى خلق هذا الإنسان ورَكَّبه من الجسد والروح، وشاء أن يكون قَوَام هذا الجسد من هذه الأرض؛ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى

رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥]، وجعل حياة هذا الجسد من التراب؛ فهو يأكل ويشرب ويكتسي من الأرض وما فيها. وجعل في هذا الجسد الروح؛ قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]. أمَّا أصل هذه الروح ومادتها فهذا لا علم لنا به: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] فأمرٌ استأثر الله تعالى به في علم الغيب عنده. لكن الله عز وجل شاء أن يكون قِوام هذه الروح وحياتها في معرفة الله وعبادته؛ قال عز وجل: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] فلا شيء أطيب للعبد ولا ألذ ولا أهنأ ولا أنعم لقلبه وعيشه من محبَّة فاطره وبارئه، ودوام ذِكره، والسعي في مرضاته، لذلك فإنَّ مَنْ في قلبه أدنى حياة أو محبة لربه وإرادة لوجهه وشوق إلى لقائه، فطلبه لهذا الباب وحرصه على معرفته وازدياده من التَّبَصُّر فيه وسؤاله واستكشافه عنه هو أكبر مقاصده وأعظم مطالبه وأجل غاياته، فهذا هو الكمال الذي لا كمال للعبد بدونه، وله خُلق الخلق، ولأجله نزل الوحي، وأُرسلت الرسل، وقامت السماوات والأرض، ووُجدت الجنة والنار، ولأجله شُرعت الشرائع، وأُسِّست الملة، ونُصبت القِبلة، وهو قطب رحى الخلق والأمر الذي مدارهما عليه. وهو بحقٍّ أفضل ما اكتسبته القلوب، وحصَّلته النفوس، وأدركته العقول، وليست القلوب الصحيحة والنفوس المطمئنة إلى شيء من الأشياء أشوق منها إلى

معرفة هذا الأمر، ولا فرحها بشيء أعظم من فرحها بالظفر بمعرفة الحق فيه. وإذا تأملت أعمال القلوب وجدت مثلًا أن كل حبٍّ هو تَبَعٌ لحبِّ الله عز وجل؛ وكذلك الخوف، والرجاء، والتوكل، والإنابة، والإخلاص، والرغبة، والرهبة.. إلى غير ذلك. فلا يمكن أن تتحرك أعمال القلوب في القلب ولا أن تقوم بواجبها ما لم تكن على معرفة بالله عز وجل، إذًا كيف تتحقق في القلب أعمال القلوب؟ فمثلًا إذا علمت أن الله هو الخالق، وهو الرازق، وهو المحيي، وهو المُميت، وهو النَّافع، وهو الضَّار، وهو القابض، وهو الباسط. إذا علمت هذا أَثْمَر في قلبك توكلًا على الله عز وجل. ثامنًا: مما يدلل ويؤكد أهمية هذا التوحيد هو ما تُثمره معرفة أسماء الله وصفاته في قلب المؤمن من زيادة في الإيمان ورسوخ في اليقين، وما تَجلبه له من النور والبصيرة التي تحصنه من الشبهات المضللة والشهوات المحرمة. فهذا العلم إذا رسخ في القلب أوجب خشيةَ الله لا محالة؛ فلكلِّ اسم من أسماء الله تأثير معين في القلب والسلوك، فإذا أدرك القلب معنى الاسم وما يتضمنه واستشعر ذلك تجاوب مع هذه المعاني، وانعكست هذه المعرفة على تفكيره وسلوكه. وبهذا يتبين أنَّ معرفة العبد لأسماء الله وصفاته على الوجه الذي أخبر الله عز وجل به في كتابه وسنة رسوله ﷺ تُوجب على العبد القيام بعبودية الله على الوجه الأكمل، فكلما كان الإيمان بالصفات أكمل كان الحب والإخلاص والتعبد أقوى، وأكمل الناس عبودية المتعبد بجميع الأسماء والصفات التي يطلع عليها البشر؛ إذ كل

اسم من أسمائه عز وجل له تَعَبُّد مُختص به؛ علمًا ومعرفة وحالًا. «علمًا ومعرفة»: أي: إنَّ مَنْ عَلِم أنَّ الله مسمى بهذا الاسم، وعرف ما يتضمنه من الصفة، ثم اعتقد ذلك، فهذه عبادة. و«حالًا»: أي: إن لكل اسم من أسماء الله مدلولًا خاصًّا وتأثيرًا معينًا في القلب والسلوك، فإذا أدرك القلب معنى الاسم وما يتضمنه واستشعر ذلك، تجاوب مع هذه المعاني، وانعكست هذه المعرفة على تفكيره وسلوكه. وهذه الطريقة مُشتقة من قلب القرآن؛ قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]. والدعاء بها يتناول: دعاء المسألة. ودعاء الثناء. ودعاء التعبد. وهو سبحانه يدعو عباده إلى أن يَعرفوه بأسمائه وصفاته، ويُثنوا عليه بها، ويأخذوا بحظِّهم من عبوديتها. تاسعًا: ضرورة تجنُّب الباطل، وعدم مخالفة طريق الحق في هذا الباب، وقد وقع الخلاف في هذا الباب، وكَثُر كلام أهل الباطل فيه؛ لما عرفوا من أهميته، فبالتالي ازداد تسلطهم عليه، وأرادوا أن يَحجبوا الناس عن معرفة الله تعالى؛ لأنهم بهذا سيوصدون الباب، وإذا أُوصد الباب لم يمكن الدخول، فَكَثُر الخلاف والافتراق، فكان لا بد مِنْ مَعرفة تَنبني على الكتاب والسنة، وكان لا بد من فهم للحقِّ حتى يُتَّبع، ولا بد من معرفة للباطل حتى يُجتنب. فباب الأسماء والصفات من أكثر الأبواب خطورة ومَزلة؛ من جهة كونه محل خلافات شديدة ومعقدة دارت رحاها بين علماء السلف من جهة والفلاسفة وأهل الكلام والمُشبهة من جهة أخرى. فمن واجب طالب العلم: أن يَتعمق في فهم الحق المَبني على

الكتاب والسنة؛ قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فالرد إلى الله يكون بالرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول بعد وفاته يكون بالرد إلى سنته ﷺ، وقد قال تعالى: ﴿ءَأَنتُمۡ أَعۡلَمُ أَمِ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ١٤٠] فالله أعلم بنفسه، وهو الذي أخبر بأسمائه وصفاته في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، وكذلك فإن النبي ﷺ أعلم الناس بربِّه وأصدقهم خبرًا، وقد قال الله في حقه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]. فمن الواجب على المسلم: أن يدرس هذا الباب وأن يتعمق في فهمه وفق ما ورد في الكتاب والسنة، وأن يحذر من التيارات الفلسفية التي أَضَرَّت أصحابها، وأدخلتهم في دوامة الانحراف والضياع، فحالت بين قلوبهم وبين معرفة ربهم، فأصبحت قلوبهم مظلمة جاهلة بحقائق الإيمان، فترتب على ذلك إعراضهم عن الله وعن ذكره ومحبته والثناء عليه بأوصاف كماله، ونعوت جلاله، فانصرفت قُوى حُبِّهم وشوقهم وأنسهم إلى سواه. ومعلوم: أنه لا يستقر للعبد قَدَمٌ في المعرفة بل ولا في الإيمان حتى يؤمن بأسماء وصفات الربِّ جل جلاله، ويَعرفها معرفة تُخرجه عن حدِّ الجهل بربه، فالإيمان بالأسماء والصفات وتَعَرُّفها هو أساس الإسلام وقاعدة الإيمان وثمرة شجرة الإحسان؛ فمَن جَحدها فقد هدم أساس الإسلام والإيمان، وثمرة شجرة الإحسان، فضلًا عن أن يكون من أهل العرفان. فينبغي للمؤمن أن يَبذل مقدوره ومستطاعه في معرفة الأسماء والصفات، وأن تكون معرفته سالمة من داء التعطيل وداء

التمثيل اللذين ابتُلي بهما كثير من أهل البدع المخالفة لما جاء به الرسول ﷺ، فالمعرفة الصحيحة هي المُتلقاة من الكتاب والسنة، وما رُوي عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فهذه هي المعرفة النافعة التي لا يزال صاحبها في زيادة إيمانه وقوة يقينه، وطمأنينة أحواله. فخلاصة الأمر: ضرورة معرفة الحق بدليله، وضرورة معرفة الباطل بِشُبهه حتى يُمكن التصدي له. ومعلوم أن دعوة الرسل تقوم على ثلاثة أمور: الأمر الأول: تعريف الناس بربهم، لأن النبي ﷺ لما جاء إلى كفار قريش كانوا لا يعرفون الله حق المعرفة وكانوا يشركون ويعبدون الأصنام بل وعبدوا الشياطين وفعلوا ما فعلوا كل هذا لجهلهم بربهم، فأول أمور الرسالة تعريف الناس بربهم، وأن يوحدوا الله، أن يفردوا الله سبحانه وتعالى. ثانيـاً: تعريفهم بما يجب عليهم لربهم ألا وهو عبادته، يعني الأحكام والشرائع هذا حلالٌ وهذا حرام. ثالثـاً: تعريفهم الغاية التي سيصلون إليها وهي الجنة والنار، لذلك أنت لو قرأت النصوص تجدها كلها تدور حول هذه الثلاثة، تعريف الله بربهم، تعريفهم بالطريق الذي يوصلهم إلى الله وهو عبادة الله تعالى والذي يقربهم إلى رضوانه ويبعدهم عن سخطه وعن عقابه وعن عذابه ألا وهو الشرائع والأحكام، ثم تذكيرهم بالمآل والمرجع والمصير الذي هو يوم القيامة يوم الآخرة. فعندما يقرأ العبد القرآن أو يقرأ نصوص السنة يجد أن النصوص كلها تدور حول هذه الأمور الثلاثة، ولذلك يأخذ العبد درسـاً في الدعوة، بأنه إذا دعا الناس فعليه بهذا المنهج أن يبدأ في تُعليم

الناس التوحيد، ومن ثم أن يُعلمهم الشرائع والأحكام وأن يُذكرهم بالجنة والنار. فإذا تم الاعتناء بهذه الثلاثة فقد عرف الداعية حقيقة دعوة الرسل لذلك هنا قال المصنف: (الذي معرفته) هذا الأمر الأول. (وعبادته) هذا الأمر الثاني. (والوصول إليه) هذا الأمر الثالث. وكل هذه الثلاثة ترتكز على معرفة أسماء الله وصفاته، كيف لا، وكل من أراد أن يُعلم الناس توحيد الله تعالى فإن طريقه إلى هذا أن يشرح للناس ويبين لهم أسماء الله وصفاته. فيقول: إن الله قوي، وإن الله أحد، وإن الله صمد، وإن الله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وإن الله سميع وإن الله بصير وإن الله قدير وإن الله عزيز وكل هذا يأتي من معرفة أسماء الله وصفاته. فإذاً ليس للناس من طريقٍ إلى معرفة الله تعالى إلا بمعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله، ثم إذا أراد الداعية أن يحيي في النفوس عبادة الله تعالى والتفرد إليه فإنه سيقول لهم توبوا إلى الله لأن الله تواب، وادعوا الله لأن الله سميع وقريب يسمع الدعاء، واستغفروا الله لأن الله غفور، ثم بعد ذلك يُذكرهم باليوم الآخر ويبين لهم أن الله غفور رحيم ولكنه شديد العقاب، فكل هذا يرتكز على معرفة أسماء الله وصفاته. وعلى هذا فإن هذا الباب هو أهم أبواب الدين فيستحيل استحالة تامة أن يكون النبي ﷺ قد قصر في بيان هذا الباب، أو ترك هذا الباب مجهولاً. وقول المصنف: (فإذاً كيف يتوهم من في قلبه أدنى مسكة من إيمان وحكمة ألا يكون بيان هذا الباب قد وقع من الرسول على غاية التمام) أي: أن النبي ﷺ بين وأحكم هذا الباب، فعلى كل مؤمن به

أن يزيل من ذهنه أن هذا الباب لا وجود له في الكتاب والسنة بل نصوص الكتاب والسنة مليئة به والأحاديث مستفيضة. وقوله: (إذا كان قد وقع ذلك منه، فمن المحال أن يكون خير أمته وأفضل قرونها قصروا في هذا الباب) أي: إذا كان النبي ﷺ قد بين ووضح وأحكم وأتقن هذا الباب، فأيضاً هل تتوقع من خير الأمة من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين أن يكونوا قد فرطوا في هذا الباب هل هذا أمر يتوقع منهم؟ والله يستحيل. وقد يشكك مشكك فيقول: قد يكون الصحابة والتابعون كانوا مشغولين بالجهاد، وهذا أمر أشغلهم عن العلم، وهذا ليس بصحيح أبداً فما أشغلهم الجهاد عن العلم، وما أشغلهم حتى عن العبادة والطاعة، بل كانوا رهباناً وعُبَّادا في الليل وفرساناً في النهار، وكانوا على حلق العلم، هكذا علمهم وعودهم النبي ﷺ فكانوا أعلم هذه الأمة. وهم أتقى الأمة، فأصحاب النبي ﷺ هم أفضلها، فهذه الخيرية ثابتة لهم من كل وجه، فهم أعلمنا، وهم أفضلنا، وهم أتقانا، ولذلك النبي ﷺ يقول: «لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ». أخرجه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤١). ويؤكد المصنف رحمه الله أنه يستحيل أن يقع التقصير في هذا الباب أو الإهمال من خير قرون هذه الأمة وأعظمها منزلة ومكانة وعلماً وشرفاً، ويريد المصنف أن يوضح أن المخالفين في هذا الباب قد تركوا كتاب الله تعالى وتركوا كلام رسوله ﷺ وتركوا كلام السلف الصالح رضوان الله عليهم، وأخذوا يتكلمون

بكلامٍ لا أصل له في الكتاب ولا في السنة ولا حتى في كلام سلف الأمة، فالسؤال الذي يطرح نفسه مادام هذا الذي جاء به هؤلاء شيء وما كان عليه السلف شيء أخر فالأمر لا يخرج عن أحد أمرين: إما أن يكون النبي قصر وحاشاه ﷺ. أو يكون الصحابة والتابعون والقرون المفضلة قصروا وأيضـاً حاشاهم. أو يكون هؤلاء على غير الحق. ورحم الله الإمام أبا العباس المقريزي القائل: «أصلُ كل بدعةٍ في الدين: البعدُ عن كلام السلف، والانحراف عن اعتقاد الصدر الأول»[(١)]. ومن سمات أهل البدع تنقصهم للصحابة والطعن فيهم فها هي الفرق الكبار: المعتزلة والخوارج والشيعة كلهم يطعن في الصحابة رضوان الله عليهم طعنا صريحا، أما المعتزلة فقد طعن زعيمهم النظام في أكثر الصحابة وأسقط عدالة ابن مسعود، وطعن في فتاوى علي بن أبي طالب، وثلب عثمان بن عفان، وطعن في كل من أفتى من الصحابة بالاجتهاد، وقال: إن ذلك منهم إنما كان لأجل أمرين: الأمر الأول: إما لجهلهم بأن ذلك لا يحل لهم. الأمر الثاني: وإما لأنهم أرادوا أن يكونوا زعماء وأرباب مذاهب تنسب إليهم. فنسب خيار الصحابة إلى الجهل أو النفاق، ثم إنه أبطل إجماع الصحابة ولم يره حجة، وأجاز أن تجتمع الأمة على الضلالة. وأيضا كان زعيمهم واصل بن عطاء الغزال يشكك في عدالة علي وابنيه، وابن عباس، وطلحة، والزبير، وعائشة وكل من شهد حرب الجمل من الفريقين، فقال

---

(١) المواعظ والاعتبار (٤/ ١٩٨).

مقالته المشهورة: لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما؛ لعلمي بأن أحدهما فاسق ولا أعرفه بعينه. ووافقه على ذلك صاحبه عمرو بن عبيد وزاد عليه بأن قطع بفسق كل من الفريقين، وأطلق عمرو بن عبيد على ابنِ عمر أنه من الحشوية. وأما الخوارج فتكفيرهم لعلي وأكثر الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ واستباحتهم لدمائهم وأموالهم مشهور معلوم، بل ساقوا الكفر إلى كل من أذنب من هذه الأمة. أما الشيعة فشعارهم الطعن في سائر الصحابة عدا بعض آل البيت وغلاتهم من السبئية والبيانية وغيرهم قد حكم علماء الإسلام عليهم بالردة والخروج من الدين بالكلية، والإمامية منهم ادعت ردة أكثر الصحابة بعد النبي ﷺ. والأشاعرة ونحوهم من المتكلمين ممن يدعي في طريقة الخلف العلم والإحكام، وفي طريقة السلف السلامة دون العلم والإحكام، يلزمهم تجهيل السلف من الصحابة والتابعين وهو طعن فيهم من هذا الوجه. ولهذا قال ابن تيمية رحمه الله بعد أن حكى عنهم هذا الكلام: (ولا ريب أن هذا شعبة من الرفض).

وقوله: (لأن ضد ذلك إما عدم العلم والقول، وإما اعتقاد نقيض الحق وقول خلاف الصدق. وكلاهما ممتنع). أورد المصنف احتمالين وأجاب عنهما في مسألة دعوى عدم تكلم القرون المفضلة في هذا الباب، فقال: إن خلاف ذلك أحد أمرين: الأمر الأول: إما أنهم لا علم لهم وبالتالي إذا كان لا علم لهم لم يتكلموا في هذا الباب. الأمر الثاني: أو أنهم كانوا على خلاف الحق. ثم شرع في الرد على هذين الاحتمالين فقال: أي إنسان له

رغبة في العلم ورغبة في العبادة لابد أن يجعل هذا الباب أعظم مطلوب لديه. (وهذا أمرٌ معلوم بالفطرة فكيف يتصور مع قيام هذا المقتضى الذي هو من أقوى المقتضيات أن يتخلف عن مقتضاه) أي: ما دامت النفوس تشتاق إلى معرفة هذا النوع من العلم فكيف يتخلف عن ذلك علمهم ومعرفتهم بهذا الباب، وهذا مع خير الأمة وأفضل الأمة وأعلم الأمة وأتقى الأمة. فإذا هذا لا يكاد يقع في أبلد الخلق فكيف تتصور أن يقع من خير الأمة وأفضل الأمة؟ فقال: (هذا لا يكاد يقع في أبلد الخلق، وأشدهم إعراضا عن الله، وأعظمهم إكبابا على طلب الدنيا، والغفلة عن ذكر الله، فكيف يقع من أولئك). الأمر الثاني: (وأما كونهم كانوا معتقدين فيه غير الحق أو قائليه، فهذا لا يعتقده مسلم ولا عاقل عرف حال القوم) أي: لا يعتقد إنسان أن خير القرون كانوا ضلالا في هذا الباب حاشا وكلا، بل هم هداة مهتدون، فإذا كل هذا يقرره المصنف لكي يصل إلى نتيجة المقصود منها أن المخالفون في هذا الباب قد تركوا هذه النصوص، تركوا الكتاب والسنة وتركوا كلام سلف الأمة واستبدلوا بذلك بضاعة أخرى. (فالسنة هي ما تلقاه الصحابة عن رسول الله ﷺ وتلقاه عنهم التابعون ثم تابعوهم إلى يوم القيامة وإن كان بعض الأئمة بها أعلم وعليها أصبر). قال ابن تيمية: (المثبت معتصم بالكتاب والسنة والآثار ومعه من المعقولات الصريحة التي تبين صحة قوله وفساد قول منازعه ما لا يتوجه إليها طعن صحيح. وأما النافي فليس معه آية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله ﷺ ولا قول

أحد من سلف الأمة وإنما معه مجرد رأي يزعم أن عقله دل عليه؛ ومنازعه يبين أن العقل إنما دل على نقيضه وأن خطأه معلوم بصريح المعقول كما هو معلوم بصحيح المنقول) مع الاعتقاد الجازم بأن (أسماء الله وصفاته كلها متوافرة في الكمال متناهية إلى غاية التمام لا يلحق شيئا منها نقص بحال) فالناظر في هذا الباب يجد نفسه بين بضاعتين: إما أن يرتضي هذه البضاعة، أو يرتضي تلك البضاعة، والله تعالى يقول: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الملك: ٢٢] وقد قال مزكيا نبيه ﷺ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقال: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ﴾ [يوسف: ١٠٨]. فمراد شيخ الإسلام بهذه المقدمة أن يقرر هذه المسألة التأصيلية؛ لأنها مفترق الطرق، فإما أن يسلك المتعلم طريق الكتاب والسنة أو طريق الفلسفة والمنطق، فلا شك أن الناشئ عندما يدرس في أي علمٍ لابد أن يكون هناك أصول يرجع إليها. فكل إنسان يتعلم أي علم لابد أن يكون لذلك العلم مصادر وأصول يرجع إليها، فعليه أن يختار لنفسه إلى أي أصلٍ يرجع؟ فإما أن يكون أصله ومأخذه في هذا الأمر قال الله تعالى وقال رسوله ﷺ وقال الصحابة والتابعون وتابعو التابعين وقال أئمة الإسلام، أو يقول كما قال هؤلاء: قال الفضلاء قال العقلاء كما يسمونهم؟ فيريد المصنف بهذه المقدمة أن يكون في ذهن السائل أحد طريقين: إما أن يكون الأصل

والمرجع في هذه المسائل إلى أصول السلف الصالح وهي كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، وكلام الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة هذا الدين. وإما أن يكون أمراً مركباً على الفلسفة والمنطق كما ركبه هؤلاء. ولذلك يلاحظ أن هؤلاء الذين خالفوا منهج السلف في هذا الباب إذا أرادوا أن يُدرِّسوا أو يَدْرسوا مسائل التوحيد على طريقتهم في مدارسهم، فإنهم يحتاجون إلى الفلسفة والمنطق إذا أرادوا التوسع في هذه المسائل والتعمق فيها ولا يرجعون في ذلك إلى الكتاب والسنة؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه. فهذه مقدمة سطرها شيخ الإسلام ليرسم فيها أصلاً وأساساً وقاعدة يضعها القارئ أو المستمع لكلامه في ذهنه، فيقول مخاطباً له أي الطريقين تختار وأي السبيلين تسلك؟ فإما أن ترضى بكلام الله عز وجل وكلام رسوله ﷺ وكلام سلف الأمة رضوان الله عليهم وخير هذه الأمة، وإما أن تحيد عن ذلك وتسلك ما سلكه القوم في هذا الباب. [محمد بن خليفة].

هنا بدأ المصنف بذكر أوجه نظرية مبنية على مقدمات من الشرع ومقدمات من العقل ضرورية الحكم. ويستفاد من هذا أن من أراد مناظرة المخالف في أصل من أصول الدين فإن الفاضل له أن يستعمل الأدلة التي هي لازمة الحكم عند المخالف. فهذه طريقة أقوى في التحقيق، وإن كان قد تستعمل أدلة ليس بالضرورة أنها مسلمة عند المخالف؛ لأن المقصود إقامة الحجة عليه. لكن المصنف في هذه

المقدمات يستعمل مقدمات لازمة. تضمن القرآن تفصيل مسائل أصول الدين، فهو يقرر أن الله سبحانه وتعالى بعث محمداً بالهدى ودين الحق، فمن المحال أن يكون هذا القرآن الذي أنزله الله على نبيه ﷺ لم يتضمن تفصيل مسائل أصول الدين سواء من جهة كونها مسائل أو من جهة كونها دلائل، ولهذا يقول المصنف رحمه الله في درء التعارض: «ولو كان الناس محتاجين في أصول دينهم في دلائله أو مسائله إلى شيء لم يقع في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ لما تحقق أن الله أكمل لهذه الأمة دينها». وهذه مقدمة ضرورية الثبوت؛ ولهذا تكون نتيجتها ضرورية، والنتيجة هنا هي: أنه يجب في أصول الدين التزام النصوص القرآنية والنبوية، وأنه لا يصح استعمال أي دليل خارج عن الكتاب والسنة يعتبر تحصيل أصول الدين به. وليس معنى قولنا: «يعتبر تحصيل أصول الدين به»، المنع من الاستدلال بدليل عقلي لإقامة حكم شرعي إذا كان هذا الدليل دليلاً صحيحاً، وإن كان هذا الدليل العقلي لم ينص عليه في النصوص بالتصريح، فقد أمر الله سبحانه وتعالى بالنظر في آياته فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥] إلى غير ذلك من الآيات، وإن لم يأمر به جميع المكلفين. لكن الذي يقصد المصنف إلى رده أنه يمتنع أن يكون تحصيل مسألة الأسماء والصفات مبني على دليل عقلي ليس له إشارة في القرآن. وحينما نقول: دليل عقلي لم يذكر في القرآن، فإن هذا ليس تناقضاً

في الحرف، بمعنى: أن القرآن تضمن دلائل خبرية محضة في مسألة الأسماء والصفات، وتضمن دلائل شرعية باعتبار كونها قرآنـاً، ولكن من جهة ترتيبها هي مخاطبة للعقول، أي: أنها ليست قضايا مبنية على لزوم التسليم. مثلاً: قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] هذا دليل من القرآن، وهو خبري محض مقول بالتسليم، لكن قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨-٧٩] وإن كان دليلاً قرآنيـاً، إلا أنه ظاهر فيه أن الترتيب فيه ترتيب عقلي؛ ولهذا خاطب به كفاراً لم يؤمنوا بمسألة التسليم؛ فإن التسليم من صفات المؤمنين. ويقول شيخ الإسلام رحمه الله: وغلاة المتكلمين والمتفلسفة يقولون: إن الدلائل القرآنية دلائل خبرية محضة. وهذا قول من لم يقدر القرآن حق قدره، فإن الدلائل القرآنية منها ما هو خبري محض مبني على التسليم، ومنها ما هو دلائل عقلية يثبت بها لزوم الإسلام. ومعنى قوله: يثبت بها لزوم الإسلام، أي: أنه يتحصل لمن بلغته وسمعها الدخول في دين الإسلام، والتسليم بخبر الله وخبر رسوله؛ ولهذا ثبت في الصحيح عنه ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلَّا أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ». أخرجه البخاري (٤٩٨١)، ومسلم (١٥٢). فشيخ الإسلام رحمه الله في

هذا الموضع يورد مقدمات قطعية، وهي: أن الله أخبر بالتصريح أنه أكمل لهذه الأمة دينها، وأخبر أن نبيه ﷺ بعث بالهدى ودين الحق، وأخبر أنه أنزل على محمد ﷺ البينات والهدى: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وأخبر أن الناس قبل بعث محمد ﷺ ليسوا على شيء في العلم؛ ولهذا أيـًا كان قدر العقل من الكمال، وأيـًا كان قدر النفس من الفضيلة فإنه لا يمكن أن تصل إلى تمام المعرفة الإيمانية بدون هدى من الله. وحينما نقول: العقل والنفس؛ لأن المناهج التي خرجت عن منهج السلف إما مناهج عقلية في الغالب كالمناهج الكلامية، أو مناهج تنبني على المقدمات والترتيبات النفسية الرياضية، وهي مناهج الصوفية؛ ولهذا كانت الفلسفة قبل الإسلام سواء كانت فسلفة اليونان أو فلسفة الفرس أو الهند أو غيرهم، إما فلسفة غنوصية إشراقية فيضية كالفلسفة الأفلاطونية الجديدة كما تسمى، أو فلسفة عقلية نظرية. ومن هنا انقسم الفلاسفة إلى: فلاسفة عرفانيين غنوصيين، وفلاسفة عقلانيين نظريين. وبعض الفلاسفة الذين انتسبوا للإسلام مذهبهم يركب من هذا وهذا، وسيأتي إن شاء الله التنبيه إلى هذا بمثاله. إذاً أيـًا كان قدر العقول من الكمال وأيـًا كانت فضيلة النفوس لا يمكن أن تصل إلى تمام المعرفة الإيمانية؛ وقد خاطب الله سبحانه وتعالى من هو أكمل الناس عقلاً ونفساً وهو نبينا ﷺ، فقال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ

هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]، وقال: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلّٗا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧] وليس المقصود ضلاله ﷺ بالموبقات أو بالشرك؛ فإنه منزه عن هذا، فقد كان عليه الصلاة والسلام حتى قبل بعثته موحداً لله على الفطرة وعلى الملة العامة، ولكن المقصود: أنه لم يعرف تفاصيل العلم؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢]، أما الكتاب فلم ينزل عليه شيء قبل النبوة، وأما الإيمان فكان على إيمان مجمل، أي: ولم تعرف تفاصيل الإيمان، كما ذكره المفسرون من السلف. فإذا كان متحققاً عند جميع المسلمين أنه ﷺ هو رسول الإسلام، وهو المعلم؛ فإنه يجب اعتبار الإسلام بما بعث به، وإذا قيل الإسلام فإن أخص هذا الإسلام الذي هو دين الله، وهو خاتم الأديان؛ فيلزم من هذا القطع الضروري أن النبي ﷺ قد حقق من جهة علمه هو، ومن جهة بيانه باب أصول الدين، ومن ذلك باب الأسماء والصفات. فهذه نتيجة مبنية على مقدمات ضرورية العلم والثبوت، وهي: أنه ﷺ علم الحق في باب الأسماء والصفات، وأنه بين ذلك للأمة. (فإن معرفة هذا أصل الدين وأساس الهداية، وأفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب، وحصلته النفوس، وأدركته العقول) المصنف كما تقدم يستعمل مقدمات مسلمة عند سائر الطوائف، فإن جميع الطوائف من المعتزلة والأشعرية والماتريدية حتى

المتفلسفة الذين انتسبوا للإسلام يرون أن هذا العلم الإلهي هو أشرف العلوم؛ فهذا ابن سينا لما ذكر أقسام الفلسفة قال في الفلسفة العليا والحكمة الأولى: هي القول في العلم الإلهي. فهم يسلمون أن المعرفة الإلهية هي أفضل المعارف، لكن يبقى الخلاف في طريقة اعتبار المعرفة الإلهية. فهؤلاء المتفلسفة اعتبروها بالطرق الفلسفية، والمتكلمون اعتبروها بالطرق الكلامية، وأهل السنة اعتبروها بالقرآن والحديث وإجماع الصحابة رضي الله عنهم. فإذا كانت المعرفة الإلهية هي أخص المعارف وهذه هي المقدمة لزم أن يكون رسول الإسلام، ومن بعثه الله ليبين للناس الديانة مبعوثـًا بتفصيلها وتحقيقها وبيانها. وهذه المقدمة بدهية لا يعارض فيها إلا من في قلبه نفاق أو خروج عن أصل الإسلام. (فكيف يكون ذلك الكتاب وذلك الرسول هو أفضل خلق الله بعد النبيين لم يحكموا هذا الباب اعتقاداً وقولاً؟! ومن المحال أيضـًا أن يكون النبي ﷺ قد علم أمته كل شيء حتى الخراءة، وقال ﷺ: «تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْمَحَجَّةِ الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا إِلَّا هَالِكٌ». أخرجه ابن ماجه (٤٣)، وأحمد (١٧١٤٢).). فبما أنه ﷺ قد علم أمته حتى الأشياء التي هي ليست من أصول الديانة فيمتنع في العقل والشرع أنه ﷺ يقصد إلى تعليم المسائل اليسيرة التي الجهل بها لا يضر حيث إن بعض المسلمين يجهلون مثل هذه المسائل ومع ذلك يستقيم دينهم في الجملة، وإن كان فيه شيء من التقصير والنقص، ويدع ﷺ بيان

أصول الدين أو أنه لم يحكم بيانها، هذا يعلم امتناعه ضرورةً. (وقال ﷺ فيما صح عنه أيضـًا: «مَا بَعَثَ اللهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ شَرِّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ». أخرجه مسلم (١٨٤٤).). فهذا يدل ضرورةً على أن جميع الأنبياء وأخصهم نبينا ﷺ قد بينوا مسألة أصول الدين. (وقال أبو ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علمـًا. وقال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قام فينا رسول الله ﷺ مقامـًا، فذكر بدء الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه. رواه البخاري. ومحال مع تعليمهم كل شيء لهم فيه منفعة في الدين وإن دقت أن يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم، ويعتقدونه في قلوبهم في ربهم ومعبودهم رب العالمين، الذي معرفته غاية المعارف، وعبادته أشرف المقاصد، والوصول إليه غاية المطالب، بل هذا خلاصة الدعوة النبوية، وزبدة الرسالة الإلهية، فكيف يتوهم من في قلبه أدنى مسكة من إيمان وحكمة ألا يكون بيان هذا الباب قد وقع من الرسول على غاية التمام؟!). قوله هنا على غاية التمام ليبين به غلط من زعم أن النبي ﷺ لم يبين هذا للأمة كما يقرر ذلك المتفلسفة الذين انتسبوا للإسلام، وليبين به غلط من زعم بأنه لم يقع ذلك منه على جهة التمام، وإنما في القرآن أحرف مجملة والتفصيل يتلقى من الدلائل العقلية كما هو حال جمهور متقدمي المتكلمين من

الجهمية والمعتزلة. وكذلك غلط من يسلم بأن القرآن تضمن هذا الباب على جهة التمام، لكنه لا يلتزم هذا القول الذي قاله، فتجده يستعمل التأويل أو يستعمل الدلائل الكلامية في ذلك، كما هو شأن الأشعرية وأمثالهم الذين سلموا أن القرآن في الجملة بين هذا الباب، لكنهم عند التطبيق والتحقيق يخرجون عن هذا، ولا سيما المتأخرون منهم. وبهذا ينتهي المصنف من المقدمة الأولى، وهي مقدمة ضرورية ظاهرة، وهي أن النبي ﷺ علم هذا الباب على التفصيل وأنه بينه لأصحابه. (ثم إذا كان قد وقع ذلك منه فمن المحال أن يكون خيرُ أمته وأفضل قرونها قصَّروا في هذا الباب زائدين فيه أو ناقصين عنه). ينتقل المصنف الآن إلى بيان أن البيان النبوي تلقاه أصحابه رضي الله عنهم، والصحابة رضي الله عنهم بلغوه للتابعين، ويمتنع أن يكون الصحابة لم يبلغوه للتابعين؛ لأن عدم بلاغ الصحابة للتابعين إما أن يكون سببه أن الصحابة لم يفقهوا بيان النبي ﷺ، وهذا ممتنع؛ فإنهم إذا لم يفقهوا أصول الديانة فمن باب أولى أن يقع غلطهم في غير ذلك. وإما أن يكون سبب عدم بلاغ الصحابة للتابعين أنهم قصدوا كتم الحق عنهم، وبما أن النظر العقلي لا يخرج عن هذين الاحتمالين، وكلاهما يعلم بطلانه وامتناعه، فتتحقق النتيجة: أن الصحابة بلغوا القول الحق والفصل والصواب في الأسماء والصفات إلى التابعين. وعند مرحلة التابعين يقف الإسناد، أي: يقف المقصود من التقرير؛ لأنه في زمن التابعين ظهر الجعد بن درهم

وظهرت مقالة نفي الصفات، وعلم بإجماع الناس لم يخالف في هذا أحد أن أئمة التابعين ردوا على هؤلاء المخالفين، فهنا تظهر النتيجة، وهي أن الحق مع التابعين؛ لأنهم تلقوا عن الصحابة والصحابة تلقوا عن نبيهم ﷺ، ويعلم أن هذا المذهب الطارئ - الذي هو مذهب الجعد بن درهم - باعتبار مخالفته لمذهب التابعين غلط محض، وإن كان يعلم غلطه من هذا الوجه وغيره. ولهذا من أوجه الاستدلال الفاضلة عند السلف أن كل بدعة يعلم غلطها بدلالة الإجماع المتقدم. وقد كان الإمام مالك رحمه الله من أكثر الأئمة سلوكـًا لهذا المسلك. وبهذا يعلم أن معرفة الحق شيء وطريقة رد البدعة المخالفة للحق في أصول الديانة شيء آخر. فهنا طريق مطرد، يعني يمكن أن يستعمل في جميع الموارد والمسائل: وهو أن كل ما خالف مذهب السلف المجمع عليه يعلم غلطه لكونه مخالفـًا للإجماع المتقدم.
وهنا مسألة يحسن التنبيه إليها: وهي أن المصنف يستعمل طريقة الترتيب والمناظرة في عرضه، وقد كان بعض أئمة السلف تارةً يستعملون هذا، وهذا رد على من قال: إن مذهب السلف لا يستعمل الدلائل العقلية. فإن السلف لم يذموا الدلائل العقلية إنما ذموا علم الكلام، وهذا لا يعني أن علومهم مبنية على العقل، لكن لأن العقل لا يعارض الشرع، فإنه لا يذم، ولهذا لا نجد أن السلف ذموا الدلائل العقلية بإطلاق، إنما قد يذمون دليلاً معينـًا عقليـًا، لكن العبارة المتواترة عن السلف هي

ذم علم الكلام، وعلم الكلام هو عبارة عن أدلة مفروضة من العقل لكنها ليست كل الدلائل العقلية، مثلما قد يقال: إن بعض الأحاديث أحاديث موضوعة، فتضاف إلى النبي ﷺ، وهي في حقيقتها ليست من كلامه، فكذلك الأدلة الكلامية حقيقتها أنها ليست دلائل عقلية؛ فإن العقل الصحيح لا يدل عليها ولا يصححها. وسنرى فيما بعد أن أخص الدلائل الكلامية المستعملة عند جميع الطوائف بلا استثناء لا تخرج عن ثلاثة أدلة من الترتيب العقلي الكلامي: دليل التركيب، والأعراض، والاختصاص. ومن الأمثلة على استخدام السلف للدلائل العقلية: أن الإمام أحمد قال لأحمد ابن أبي دؤاد: يا أحمد القرآن مخلوق، أهذا من الدين أم ليس من الدين؟ فقال ابن أبي دؤاد: هو من الدين. قال: هذا الدين أعرفه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي أو لم يعرفوه؟ فقال ابن أبي دؤاد: بل قد عرفوه - لا يستطيع أن يقول: لم يعرفوه - فقال له الإمام أحمد: أين هو من كلامهم؟ يعني: أين في كلام النبي ﷺ أو أصحابه وخاصة الخلفاء أن القرآن مخلوق؟ فانقطع ابن أبي دؤاد وانتهى المجلس. فلما كان من الغد قال ابن أبي دؤاد: يا أبا عبد الله أقلني، فقال الإمام أحمد: أقلتك. قال: لم يعرفوه. قال: دين لم يعرفه النبي ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي جئت لتعرفه أنت؟! فانقطع ثانيةً. فلما كان المجلس الثالث قال ابن أبي دؤاد: يا أحمد القرآن غير مخلوق، أهذا من الدين؟ - أراد أن

يستعمل نفس المناظرة - فقال الإمام أحمد: من الدين. قال: عرفه النبي وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي أو لم يعرفوه؟ قال: عرفوه. قال: أين هو في كلامهم؟ قال الإمام أحمد: اسكت ونسكت. ما معنى هذا الجواب؟ معناه أن كلمة: القرآن غير مخلوق هي نفي لإثبات؛ فقصد الإمام أحمد وأئمة السنة نفي بدعة طرأت، حيث إن هذه البدعة تقول: القرآن مخلوق. فنفاها الأئمة بقولهم: القرآن غير مخلوق. فقوله: اسكت ونسكت، أي: لا تقولوا القرآن مخلوق حتى لا ننفي ما قلتم؛ فإنه إذا لم يقع هذا الإثبات المعتزلي الجهمي لم يحتج أئمة السنة إلى نفي شيء لم يقع، فيبقى الناس على معتقد القرآن، أي: على ما صرح به في القرآن وهو: أن القرآن كلام الله كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]. الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص، ومحل الإشكال عند الطوائف: أنهم وجدوا أن الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن، أو وصفه بها النبي ﷺ في كثير من الموارد وليس دائماً تضاف إلى المخلوقين، قال الله تعالى عن نفسه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وقال عن عبده: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]، وقال تعالى عن نفسه: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب:

٤٣]، وقال عن نبينا ﷺ: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، بل قال في آية واحدة: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] فهذا الاشتراك الذي حصل هو مثار الغلط. يقول شيخ الإسلام رحمه الله: ومحل الإشكال الذي عرض لعامة النظار من المتكلمين وغيرهم أن الاشتراك في الاسم المطلق يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص. قال: وهذا مما يعلم بالعقل والشرع بطلانه. فالمتكلمون ظنوا أن الاشتراك في الاسم المطلق يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص. وهذا الظن وهم محض؛ لأن الاسم المطلق الذي وقع به الاشتراك هو كلي لا وجود له في الخارج، ولا يوجد في الخارج إلا المتعينات المضافات المخصصات، بمعنى أنه إذا قيل: يد. فإن هذه الكلمة كلمة مطلقة لم تضف إلى أحد بعينه، فهذا هو الاسم المطلق، وهذا الكلي في الذهن لا يقع في الخارج إلا مضافاً مخصصاً. ولهذا نجد أن المخلوقات ولله المثل الأعلى لا يستلزم اشتراكها في الاسم المطلق تماثلها عند الإضافة والتخصيص، بمعنى أنك تقول: رأس الجمل ورأس البعوض، فترى أن الماهية بعد الإضافة مختلفة، فماهية هذا غير ماهية هذا، وشكل هذا غير شكل هذا، فإذا كان الاختلاف بعد الإضافة والتخصيص يطَّرد في المخلوقات فمن باب أولى أن

يكون الاختلاف بين الخالق والمخلوق، فلا يكون سمعه سبحانه كسمع المخلوق، ولا بصره كبصرهم، ولا رحمته كرحمتهم، ولا غضبه كغضبهم، ولا رضاه كرضاهم، وهلم جرا؛ ولهذا كان سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] مع أنه موصوف بهذه الصفات؛ لأنها لا تماثل صفات المخلوقين. (وليست النفوس الصحيحة إلى شيء أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر، وهذا أمر معلوم بالفطرة الوجودية فكيف يتصور مع قيام هذا المقتضي الذي هو من أقوى المقتضيات أن يتخلف عنه مقتضاه في أولئك السادة في مجموع عصورهم؟! هذا لا يكاد يقع في أبلد الخلق، وأشدهم إعراضاً عن الله، وأعظمهم إكباباً على طلب الدنيا والغفلة عن ذكر الله تعالى، فكيف يقع في أولئك؟ وأما كونهم كانوا معتقدين فيه غير الحق أو قائليه فهذا لا يعتقده مسلم ولا عاقل عرف حال القوم) أي: أنه يمتنع أن يكون الحق في الأسماء والصفات لم يعرف تقريره إلا من واقع كلام المتكلمين، سواء قصد بالمتكلمين هنا القدماء منهم كالجهمية والمعتزلة المتقدمة، وهذا يكاد يكون يعلم تأخره وتعذره، لكن بالمقابل فإن كثيراً من الفقهاء يرون أن تقرير مسألة الصفات والأفعال المتعلقة بذات الباري سبحانه وتعالى وتحقيقها وقع في كلام المتأخرين من المتكلمين، ولهذا قال من قال بأن الأشعرية هم أنصار أصول الدين، وهم الذين قرروا المعرفة في مسألة أصول

الديانة. وهذا لا شك أنه غلط محض، وإن كان يقع في مذهب الأشعرية ما هو من الصواب إلا أنه ليس لهم اختصاص فيه، بمعنى أن الصواب الذي قالوه موجود في كلام السلف وليس لطائفة متأخرة لا الأشعرية ولا الحنبلية ولا الشافعية ولا المالكية ولا الحنفية ولا غير هذه الطوائف اختصاص بشيء من الحق، فإن الحق في هذا الباب محصور فيما قرره أئمة السلف رحمهم الله وأجمعوا عليه. ولشيوع مثل هذه التوهمات صار بعض الفضلاء من أهل العلم الكبار يضطرب قولهم في هذا، فتجد أن النووي رحمه الله قد يقع له بعض هذا الوهم في مثل هذه المسائل، فتجده يقول: وللعلماء مسلكان في هذه النصوص يعني نصوص الصفات: التفويض، أو تارة يقول التوقف، وهو مسلك السلف، والتأويل وهو مسلك أصحابنا المتكلمين. ولا شك أن هذا التقرير غلط، فإن السلف ليسوا مفوضة، والحق ليس في هذا المسلك ولا هذا المسلك، بل في مسلك السلف الذي هو: إثبات المعنى وتفويض الكيفية. فالكيف مجهول والمعنى معلوم كما قرره مالك وغيره. (ثم الكلام في هذا الباب عنهم أكثر من أن يمكن سطره في هذه الفتوى وأضعافها يعرف ذلك من طلبه وتتبعه) أي: هو مبسوط في كتب السنة المسندة، وهي التي نقلت ألفاظ السلف بأعيانهم وتصريحهم في مسائل الأسماء والصفات كالسنة للخلال وعبد الله بن أحمد، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي،

والإبانة لابن بطة، والشريعة للآجري، وكتاب التوحيد لابن خزيمة. (ولا يجوز أيضـًا أن يكون الخالفون أعلم من السالفين) لا يجوز أن يكون الخالفون أيـًا كان هذا الخالف، سواء كان من الجهمية أو المعتزلة أو غيرهم أعلم من السالفين؛ فإن هذا ممتنع بالعقل والشرع؛ لأن هذا الخلفي إن كان أخذ الحق من القرآن والحديث لزم أن يكون الصحابة قد أطبقوا على عدم فهم القرآن والحديث في مسائل أصول الدين، وهذا ممتنع؛ لأن الله وصفهم بالعلم ووصفهم بالإيمان، ورضي عنهم ورضوا عنه، فهذا يدل على أنهم محققون لدينهم. أو أن هذا الخلفي حقق هذا العلم بدلائل عقلية أو دلائل فلسفية أو كلامية أو أيـًا كانت صبغتها فهذا يعلم أنه افتيات على كتاب الله وسنة نبيه، وأنه يعلم بالضرورة هنا أنه يمتنع أن يكون الحق في غير ما قاله الله ورسوله. والناظر في التاريخ العلمي عند المسلمين في المعرفة الإلهية، وبخاصة في مسألة الأسماء والصفات يجد أن فيها إشكالاً عريضـًا، مع أن الحق فيها من جهة القرآن والحديث ومذهب السلف واضح تمامـًا؛ لكن لأنه دخل على المسلمين أسباب، فقد كانت أسباب البدعة التي نشأ عنها مذهب الخوارج في الغالب فتنـًا طرأت وتكاد تنتهي، بخلاف الفتنة التي رُكِّبت عليها هذه المسائل عند المخالفين للسلف؛ فإنها أسباب علمية. فقد ظهر عند المسلمين علم الكلام والعلوم الفلسفية، أما الفلسفة فكانت قبل الإسلام، ونقلت نقلاً إلى المسلمين،

وأما العلم الكلامي فليس هناك علم اسمه علم الكلام قبل الإسلام، فهو علم وُلِّد عند طائفة من المسلمين وهو المشكِل، ولهذا تجدهم يحدون هذا العلم ويضبطونه بأنه الاستدلال على العقائد الإيمانية بالدلائل العقلية. وهذا حد باطل؛ لأن العقائد التي قررها المتكلمون مخالفة للعقائد المنصوص عليها في القرآن والحديث، وإن كانوا أحيانـًا قد يصيبون شيئـًا من الحق، لكن لا يختصون بإصابته. ولهذا كان هذا العلم من أسوأ العلوم التي انتشرت عند المسلمين بسبب الاشتغال بالفلسفة، وقد أدى هذا إلى ظهور المتكلمين المتفلسفة الذين وصلوا إلى منحى خطير في تقريرهم لمسائل الإسلام، وظهور التصور الفلسفي على يد ابن عربي وابن سبعين والعفيف التلمساني والصدر القونوي وأمثال هؤلاء من غلاة المتصوفة الذين قرروا التصوف الفلسفي، والذي قابله التصوف النظري العقلي الذي ذكره ابن رشد وأمثاله. (كما قد يقوله بعض الأغبياء) هذا الوصف من المصنف لقائل هذه المقالة ليس من باب التهكم؛ بل لأن المقالة التي نقلها عنه مقالة متناقضة في العقل، أي: فيها تأخر عقلي، وإذا كان في المقالة تأخر عقلي فإن المعنى يناسب هذا الوصف. (ممن لم يقدر قدر السلف، بل ولا عرف الله ورسوله والمؤمنين به حقيقة المعرفة المأمور بها من أن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم) هذه مقالة متناقضة؛ لأن السلامة نتيجة والعلم مقدمة، بمعنى أن العلم يورث السلامة، فإذا قيل: إن مذهب

السلف أسلم، أسلم عند الله وأسلم اعتقاداً، لزم أن يكون مبنيًا على علم صحيح، وإذا قيل: إن مذهب الخلف أعلم. لزم أن يكون أسلم؛ لأن من حقق العلم فقد أصاب السلامة في دينه وأصاب مقصود الله ومراده سبحانه وتعالى، أما القول بأن مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم وأحكم فإن هذا تناقض. وبهذا يتبين أن هذه المقالة متناقضة تمامًا، فهو أعطى النتيجة للسلف وأعطى المقدمة للخلف، وإلا فإن مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم، وما خالفه يمتنع أن يكون أسلم ويمتنع أن يكون أعلم وأحكم؛ فمن هنا وصف المصنف هذه المقالة بأنها مقالة بعض الأغبياء، وقد شاع ذكر هذه الجملة في كلام كثير من متأخري المتكلمين ومن وافقهم من أصحاب الأئمة. وسبب قولنا: ومن وافقهم من أصحاب الأئمة؛ هو أن المتأخرين من المتكلمين كالأشعرية مثلاً هم باعتبار إمامهم أعني أبا الحسن الأشعري أو حتى أتباعه ينتسبون لأحد المذاهب الأربعة، فجمهور الأشعرية إما شافعية من جهة النسبة الفقهية أو مالكية، وفيهم طائفة من الحنفية، فهؤلاء صاروا يطلقون هذه العبارة أو ما هو بمعناها من أن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم. وبهذا يتحصل أن طوائف المخالفين على صنفين في موقفهم من مذهب السلف: الأول: وهو صنف الغلاة منهم، وهؤلاء لا ينتحلون مذهب السلف ولا يصوبونه ولا يجوزونه، وهذا هو شأن غلاة أهل البدع كالجهمية وأئمة

المعتزلة، ومن تكلم في هذا الباب على طريق التبع من الشيعة وغيرهم، وإنما يخص ذكر الجهمية والمعتزلة لأنهم أخص من تكلم في هذا الباب. فهذا الصنف: ليس من شعارهم انتحال مذهب السلف، ولا تصويبه ولا تجويزه. الثاني: وهم جمهور المتأخرين من المتكلمين الذين انتسبوا للأئمة في الفقه، وهؤلاء يعلمون أن مذهبهم مخالف لمذهب السلف، ولكنهم يجوزون في باب الأسماء والصفات طريقتهم التي اتخذها أصحابهم المتكلمون، واتخذها من وافقهم من الفقهاء، ويجوزون في نفس الأمر الطريقة التي ظنوا أنها هي طريقة السلف، فترى أن الأشعري يثبت جملةً من الصفات ويتأول جملةً منها، وأصحابه في الجملة على هذا المنهج، وإن كانوا يختلفون معه في قدر ما يثبت وقدر ما يتأول، ولكنهم يرون أن السلف كانوا مفوضين في هذا الباب، وبخاصة ما يتعلق بمحل التأويل عندهم، أي: أن الصفات التي يصحح الأشعرية أنها ثابتة لله حقيقة يرون أن السلف كذلك كانوا يثبتونها حقيقة كالعلم والسمع والبصر. وإذا جاء القول فيما تتأوله الأشعرية كالصفات الفعلية عند جميع الأشعرية، أو كالصفات الخبرية عند متأخريهم، قالوا: إن السلف في هذا الباب كانوا يفوضون ويرون أنه يصح في هذا النوع إما التفويض ويقولون إنه مذهب للسلف، وإما التأويل. وموجب هذا التجويز عند الأشاعرة أنهم اعتقدوا عدم ثبوت الصفات الفعلية في نفس الأمر، أو الصفات الخبرية عند متأخريهم بعد طبقة أبي

المعالي الجويني، فلما اعتقدوا انتفاء الصفة في نفس الأمر أصبحوا بين حالين: إما أن السياق القرآني فيها يثبت على ظاهره، أي: بلا إثبات معنى؛ ولهذا يقولون: وقد كان السلف يجرونها على ظاهرها. ولكن لفظ الظاهر كما يقرر شيخ الإسلام رحمه الله في كتبه صار لفظاً فيه إجمال. فالقصد: أنهم يصفون مذهب السلف فيما يدخلون فيه التأويل بأنه مذهب تفويض في هذا النوع. ثم هم يرون أن هذا التفويض ليس واجباً وإنما هو جائز، وإذا كان جائزاً فمعناه أنه يجوز في هذا النوع من الصفات التأويل والتفويض؛ ولهذا انتهى المذهب الأشعري إلى صيغة فيها توفيق باعتبار رأيهم بين مذهبهم ومذهب السلف؛ لأنه لم يكن من شعارهم في الأصل عدم تجويز مذهب السلف كما كان شأن الجهمية والمعتزلة؛ لأن إمامهم كان ينتسب لأهل السنة. وهذا من باب التناقض الذي وقع فيه الأشاعرة، حيث إنهم جوزوا طريقتهم، وجوزوا التفويض الذي نسبوه للسلف، وقد كان مبنى الطريقة التي انتحلوها في الصفات الفعلية التي أطبق عليها جميع الأشعرية مبني على مسألة تعارض العقل والنقل. وغلطهم من جهة أخرى أن علماء الأشاعرة إذا تكلموا في مذهب السلف قرروا أن مذهب السلف كان هو التفويض، وعن هذا التقرير الذي ذكره متكلمة الأشعرية ذهبت طائفة من فقهاء المذاهب الأربعة إلى أن مذهب السلف في الصفات الفعلية على وجه الخصوص وربما وقع في غيرها هو التفويض.

وهذه النسبة، أي: نسبة التفويض إلى السلف نسبة حادثة، وقد كان المعتزلة الأوائل يعلمون أن مذهب الأئمة الذي عارضهم، وحصلت بسببه المناظرة بينهم وبين السلف كما في زمن الإمام أحمد وغيره أنه لم يكن تفويضاً، وإنما كان النزاع في ثبوت صفات الله أو عدم ثبوتها، أي: هل أن الرب متصف بالصفات أو ليس متصفاً بالصفات. فهذا الوهم الأشعري الذي فيه نوع تلطف مع مذهب السلف هو الذي أوجب كما يقرر شيخ الإسلام رحمه الله خطأ كثير من فضلاء الفقهاء؛ لأنهم رأوا أن كثيراً من الأشعرية في كتبهم لا يطعنون على السلف، وإن كانوا يقررون مخالفتهم، ولكنهم يفرضون في هذا الباب صحة هذا القول أو هذا القول، وهذا نقيده في مسألة الصفات. وإذا قيل هذا فهذا ليس حكماً على جميع أعيان الأشعرية، بل هو حكم مجمل، أي: هذا هو محصل المذهب في الجملة، وإلا فإن بعض علماء الأشاعرة كأبي الفتح الشهرستاني في بعض كتبه، ومحمد بن عمر الرازي في بعض كتبه، وأبي المعالي الجويني في بعض كتبه يبينون أن طريقتهم تختلف مع طريقة السلف في نفس الأمر، وأنه يتعذر الجمع بين الطريقتين، ولكن هؤلاء لا يلتزمون هذا القول، بمعنى أنهم يقررونه تارة ويقررون نقيضه تارة أخرى. إذاً المخالفون للسلف في باب الصفات في موقفهم من مذهب السلف على صنفين: الأول: لا ينتحلون مذهب السلف ولا يصوبونه ولا يجوزونه، بل يرونه باطلاً وتشبيهاً

وضلالاً، وهذا هو شأن الجهمية والمعتزلة. الثاني: وهو الغالب على الأشعرية، وإن كان بعض أعيان الأشعرية تارةً ينزعون إلى طريقة الجهمية والمعتزلة، وكذلك الماتريدية؛ فإن طريقتهم مركبة من الصنف الأول والصنف الثاني، فبعض علماء الماتريدية ينزع إلى الصنف الأول فيحاكي طريقة الجهمية والمعتزلة في ذم مذهب السلف، وبعض فضلاء – وإذا قلنا فضلاء فباعتبار الغلاة في المذهب – ومقتصدة هؤلاء الماتريدية ينزعون إلى الصنف الثاني. إذاً الصنف الثاني وهم الذين يجوزون مذهب السلف هم أئمة الأشعرية كأبي الحسن والقاضي أبي بكر بن الطيب، وأئمة الكلابية وأمثال هؤلاء. أما متأخرة الأشعرية والماتريدية فإن طريقتهم تنزع إلى الصنف الأول تارة والصنف الآخر تارة. فهذا موجب هذه المقالة، وهي محصلة على الصنف الثاني، فهم يقولون: أسلم؛ لأنهم ظنوا أن مذهب السلف التفويض، وطريقة الخلف أعلم وأحكم؛ لأن هذه الآيات التي اعتقدوا عدم دلالتها على الصفات اشتغلوا هم، يعنون الخلف من أصحابهم، بتأويلها إلى معان يرونها ويظنونها مناسبةً لله سبحانه وتعالى، أي: مناسبة في التأويل لكلام الله سبحانه وتعالى، كقولهم في الاستواء مثلاً: الاستواء فعل فعله بالعرش صار به مستويـاً. وفي قوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). قالوا: ينزل أمره أو تنزل رحمته أو ينزل ملك من ملائكته. فمثل هذا

التأويل هو الذي قصدوا فيه أن الخلف الذين تكلموا به أعلم وأحكم؛ من جهة أنهم صرفوا اللفظ إلى معنىً مناسب، في حين أن السلف سكتوا عن تعيين هذا المعنى المناسب، ويرون أن السلف والخلف من أصحابهم يتفقون على عدم ثبوت الصفات في نفس الأمر. وهذا غلط شديد من علماء الأشاعرة على السلف، فإن السلف رحمهم الله لم يكونوا من أهل التفويض، بل طريقة التفويض طريقة حادثة بعد انقراض عصر القرون الثلاثة الفاضلة، وهي طريقة متناقضة في العقل كما سيأتي التنبيه إليه، ولكونها متناقضة - أعني: طريقة التفويض - في العقل فضلاً عن بطلانها في الشرع لم يستعملها أئمة المعتزلة فضلاً عن أئمة السلف. (وإن كانت هذه العبارة إذا صدرت من بعض العلماء قد يعني بها معنىً صحيحاً). هذه الجملة الصواب فيها أنها زيادة من أحد النساخ في كلام شيخ الإسلام، وموجب هذه الإضافة أن المصنف قال: كما يقوله بعض الأغبياء. وقد تقدم سبب هذا الوصف، لكن لكون هذه العبارة أو ما هو في معناها يطلقها كثير من فضلاء الفقهاء، وفضلاء أصحاب الحديث المتأخرين، وطائفة من المتكلمة الذين يعنون بامتداح مذهب السلف أحياناً كأبي حامد الغزالي؛ فإنه كثيراً ما يمتدح مذهب السلف في كتبه، وإن كان يخرج عنه كثيراً، سواء في مسائل الصفات أو في مسائل الأحوال والإرادات والتصوف. فلما كان لهؤلاء مقام في العلم وفي الفقه معروف، أضاف بعض النساخ

هذا الحرف، فقال: (وإن كانت هذه العبارة إذا صدرت من بعض العلماء قد يعني بها معنىً صحيحـًا) فهم كتبوها كاعتذار، والحق أنها ليست لشيخ الإسلام، وهي ليست في محلها، فإن معنى هذا الاعتذار أن شيخ الإسلام إنما ذم قائل هذه المقالة إذا لم يكن من العلماء، وهذا لا يلتزمه المصنف(١)، فهو يقول: (وقد صارت مقالة

(١) قال محقق الحموية د. حمد التويجري في هامش (ص١٨٧): وُجد خطأ في هذا الموضع اتفقت عليه جميع النسخ المطبوعة، فحسن التنبيه عليه، وذلك الخطأ هو إدخال جملة في صلب كلام شيخ الإسلام هنا ليست من كلامه، وهي قوله: «وإن كانت هذه العبارة إذا صدرت من بعض العلماء قد يعني بها معنى صحيحًا»، والذي يترجح أن هذه العبارة ليس من كلام شيخ الإسلام، وإنما أُقحمت فيه عمدًا أو سهوًا، وذلك لعدة أمور منها: عدم وجود هذه الجملة في جميع النسخ الخطية، والتي يصل عددها إلى تسع نسخ، عدا واحدة، هي إحدى نسخ الظاهرية. رقم (٣٠٢٨). وهناك نسخة هندية حجرية، طبعت قديمًا قبل نحوٍ من مائة سنة وُضعت فيها هذه العبارة تعليقًا في الهامش، ولم تدخل في صلب كلام الشيخ. وتلميذ شيخ الإسلام «ابن عبد الهادي» والذي كانت وفاته قريبة من وفاة شيخه عام (٧٧٤هـ) ساق جزءًا من الحموية في كتابه «العقود الدرية» (ص١١١-١٤٤)، ولم يذكر هذه العبارة، وكذلك مرعي بن يوسف الحنبلي في كتابه «الكواكب الدرية». (ص:١١١- ١١٢). وهذه العبارة باطلة في معناها، وقد تكون مدخلًا لتسويغ مقولة باطلة. انتهى. وكذلك الألوسي ساق جزءًا من الحموية في كتابه «غاية الأماني في الرد على النبهاني» (٢/ ٢٢١-٢٢٩)، ولم يذكر هذه العبارة. قال الشيخ البراك: أولًا

أبي الحسن الأشعري وأمثاله مزلة أقدام لكثير من فضلاء أهل العلم) وثناؤه رحمه الله على كثير ممن وقعوا في هذه الأغلاط معروف، حتى إنه أثنى على أبي محمد بن حزم ثناءً شديداً في كثير من كتبه مع أنه في شرح الأصبهانية قال: وأبو محمد بن حزم وأمثاله قد قالوا مقالات في مسائل الصفات مقالاتُ كثير من المعتزلة خير منها،

إن هذه الكلمة عرفنا أنها في حقيقتها باطلة، ولا وجه لها من الصحة، ومَن أدخلها هو غالط، فإن كان متعمدًا فهو ضال مضل، ومفتر كذاب على الشيخ، وإن كان كتبها تعليقًا كما ذكر، وأنه قال ذلك بحسن نية فهو مخطئ، ولا وجه لكلامه، ولا وجه لهذه العبارة من الصحة. وأما إذا قالها من قالها بناء على أن كل مجتهد مصيب، فالسلف مصيبون والخلف مصيبون، فنقول: إن هذا مذهب أصولي مشهور، يقولون: كل مجتهد مصيب، فهذا قد يكون في اختلاف التنوع، أما في اختلاف التضاد، فلا يمكن؛ لأنه لا يجوز أن يكون الحق عند هذا هو باطل في اجتهاد الآخر، فالحق هو حق في نفس الأمر، وإذا كان مذهب السلف هو إثبات الصفات، ومذهب الخلف هو تعطيل الصفات ونفيها، فإنه لا يجوز أن نقول: كل منهما مصيب؛ لأن قول: «كل منهما مصيب» يتضمن الجمع بين النقيضين، فهذا الذي يقول: الله تعالى يتصف بصفات الكمال التي أخبر بها عن نفسه ووصفه بها رسوله، وهذا الثاني يقول: الله تعالى منزه عن هذه الصفات، فإذا جعلنا كلًّا منهما مصيب، معناه: الله تعالى موصوف بالصفات، والله تعالى يجب نفي الصفات عنه، فهو جمع في وصف الله بين النقيضين، يعني: فهو سميع وليس بسميع، بصير وليس ببصير، حي وليس بحي.

ومقالته في كثير من الموارد تقارب مقالة المتفلسفة. إذاً كون هذا القائل من العلماء هذا لا يعني شيئاً كثيراً؛ لأن شيخ الإسلام لا يصف من قال هذه المقالة بأنه خارج عن صفة العلماء، فقد يكون عالماً فقيهاً أصولياً له اشتغال بعلم الحديث.. إلخ، لكن يبقى أن قوله غلط. ومن المعلوم أن كثيراً من فقهاء الشافعية، وفقهاء المالكية، وفقهاء الحنفية، بل وطائفة من الحنابلة وقعوا في مثل هذه الأغلاط والمقالات مع أن مقامهم في العلم مجمع عليه، ولا أحد من أهل العلم والمحققين ينازع في أن لهم مقاماً معروفاً في العلم، لكن يبقى أن قولهم غلط وافتيات على مذهب السلف. فلهذا هذه العبارة ليست بشيء، وواضح من نظمها وتركيبها أنه ليس عليها طابع شيخ الإسلام رحمه الله، خاصةً أن شيخ الإسلام ذكر هذا المعنى في كتبه كثيراً ولم يعتذر هذا الاعتذار. [يوسف الغفيص].

والمراد بمنهج السلف الصالح المحكوم له باليقينية والعصمة ما أجمعوا عليه من مسائل الاعتقاد وأصول الأحكام. وليس المقصود به آحاد السلف الصالح رضوان الله عليهم، فليس قول الواحد من السلف حجة، وإنما الحجة فيما أجمعوا عليه. والمراد بحديثنا في هذه الفقرة هو ما أجمع عليه السلف رضوان الله عليهم من مسائل العقيدة وما أجمعوا عليه من أصول الأحكام، فقد أجمع السلف رضوان الله عليهم في مسائل العقيدة على أن الله يرى يوم القيامة، وهذا المعنى الذي أجمعوا

عليه معصوم ويقيني لا شك فيه، كما أنهم أجمعوا على أن الزاني المحصن المتزوج إذا وجدت فيه الشروط وانتفت عنه الموانع فإنه يرجم بالحجارة حتى الموت، وهذا أمر أجمعوا عليه، وهو يقيني ومعصوم أيضاً في نفس الوقت. إذاً ينبغي أن نستصحب هذا المعنى في دراستنا لهذه الفقرة، وهو أنه ليس المراد بعصمة منهج السلف أن أقوال السلف على شكل أفراد معصومة، فإذا جاء أحد مثلاً وقرأ في بعض كتب السلف وقرأ نصاً لأحدهم ظن أنه معصوم وظن أنه يقيني، ليس هذا هو المراد، وإنما المراد ما أجمعوا عليه جميعاً، وعندما تعامل بعض الناس مع أقوال السلف مفردة على أنها معصومة أخطأوا خطأً كبيراً في التعامل مع الناس، وألزموهم بما لم يلزمهم الله سبحانه وتعالى به. فليس قول واحد من الصحابة أو قول واحد من التابعين، أو قول واحد من علماء الأمة أو ممن له قدم صدق فيها حجة دون غيره، وإنما الحجة تكون في إجماعهم وفي اتفاقهم على معنى من المعاني، أو على قول من الأقوال، أو على إرادة من الإرادات، أو على فعل من الأفعال، فإذا أجمعوا عليه فإن إجماعهم حجة. وذلك أن مصدر السلف الصالح رضوان الله عليهم هو الكتاب والسنة، ولا شك أن الكتاب والسنة مصدر معصوم، وفي نفس الوقت مصدر يقيني، والدليل على أن الكتاب والسنة معصومان وأن ما فيهما حق لا شك فيه بأي وجه من الوجوه هو أن الرسول ﷺ معصوم وهو الذي جاء بالقرآن وجاء

بالحكمة، وهي السنة، وهذا القرآن حق، وما دل عليه القرآن فهو حق، ومنهج السلف مأخوذ من القرآن ومأخوذ من السنة، فتلحقه اليقينية، وتلحقه العصمة التي لحقت أصله وهو القرآن والسنة. ومن لا يعتقد بيقينية القرآن وعصمة القرآن فلا شك أنه ليس من المسلمين، فإذا ناقش أحد في يقينية القرآن، وأنه حق من عند الله عز وجل فإننا نثبت له ذلك من أدلة صدق النبي وصدق ما جاء به، والرسول ﷺ وجب اتباعه علينا؛ لأن ما جاء به حق، ومعرفتنا بكون ما جاء به حق لم تأت بمجرد دعواه أن ما جاء به حق، فإنه ليس كل من ادعى أنه نبي يكون كذلك، فقد ادعى أشخاص كثيرون النبوة وهم ليسوا من الأنبياء، كمسيلمة الكذاب وسجاح وطليحة الأسدي والأسود العنسي وغيرهم ممن ادعوا النبوة وهم كذابون، فإذا كان الأمر كذلك فكيف نعرف صدق النبي ﷺ؟ هل وضح للمشركين الذين جاء إليهم يقينية دعوته وأنها معصومة أو لم يوضحه؟ وللجواب على هذا السؤال نقول: لقد وضح النبي ﷺ عصمة رسالته، ووضح للناس أن رسالته يقينية وأنها حق لا تقبل الجدال ولا تقبل النقاش، وقد عرفوا ذلك وأيقنوا به ولم يشكوا فيه، وذلك أنه يمكن أن نلخص أدلة صدق الرسول ﷺ في ثلاثة أمور: الأمر الأول: تضمن الوحي الذي جاء به لما يدل على عصمته وصدقه ونبوته؛ فإن الوحي الذي جاء به الرسول ﷺ يتضمن أنه حق، وأنه صادق، وأن ما جاء به من عند الله ليس من وساوس الشياطين؛

لأن القرآن الموجود بين أيدينا يدل دلالة يقينية على أن هذا الكلام الموجود فيه إنما هو كلام الله، ويدل على ذلك ثلاثة أمور: الأمر الأول: أن الله عز وجل تحدى المكذبين أن يأتوا بمثل هذا القرآن، بل تحداهم بأن يأتوا بعشر سور مثله، بل تحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة من مثله، وهذا التحدي ما زال مستمراً إلى قيام الساعة، ومع هذا لم يأت أحد بمثل ما جاء به الرسول ﷺ من هذا القرآن، يقول الله عز وجل: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [هود: ١٣]، ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]، ولا يزال هذا التحدي مستمراً إلى قيام الساعة، ولم يأت أحد بمثل هذا القرآن ولا بشيء منه، وهذا يدل دلالة ظاهرة على أن هذا القرآن من كلام الله، وليس من كلام البشر. فإذا كان القرآن من كلام الله وليس من كلام البشر فله مميزات تختلف عن كلام البشر، كما أن لصفاته مميزات تختلف عن صفات البشر، وبناءً على هذا نعلم أن هذا الوحي حق، وأنه يتضمن بيان أنه حق. ومما يدل على أن القرآن يتضمن الحق في نفسه وأنه يدل

على صدق الرسول أنه أخبر عن مغيبات فوقعت كما أخبر، ومن تلك المغيبات التي أخبر عنها القرآن ونحن نراها: حفظ القرآن، فقد أخبر الله عز وجل أن هذا القرآن محفوظ، كما قال الله عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. وهذا القرآن محفوظ إلى اليوم، وقد مضى عليه أكثر من أربعة عشر قرنـًا ولم يتغير ولم يتبدل، ولم يزد فيه أحد حرفـًا واحداً، وهذا يدل دلالة يقينية على أن القرآن حق؛ لأنه أخبر سبحانه أنه محفوظ، مع أن الكتب الماضية التي أنزلها الله عز وجل على أنبيائه كالتوراة والإنجيل وغيرها لما لم يخبر الله عز وجل أنها محفوظة بدلها أتباعها في وقت قصير جداً، فمثلاً: بعد وفاة المسيح بفترة بسيطة تغيرت الأناجيل، وأصبحت أربعة أناجيل بعد أن كان إنجيلاً واحداً هو الذي نزل من السماء، وهذا يدل على أن هذا القرآن حق، فإنه أخبر عن هذا الأمر الغيبي الذي سيحصل في المستقبل، فوقع كما هو، وسيستمر حفظ الله لهذا القرآن إلى قيام الساعة. سؤال: هل تكلم الرسول ﷺ في العقيدة أم أهملها؟ لأننا نرى أن كثيراً من المتأخرين من أهل الكلام ومن الصوفية ومن الفلاسفة ومن العصرانيين الجدد يتكلمون في العقائد بعيداً عن النصوص الشرعية من كتاب الله ومن سنة الرسول ﷺ، فنحن نتساءل: هل النبي ﷺ وضح أمر العقيدة والإيمان بالله في أسمائه وصفاته وأفعاله وعبادته وفي أمر القدر والغيبيات، وفي أمر الموالاة

والمعاداة وغير ذلك من الأمور المهمة المتعلقة بهذه الأمة، أم أهملها؟! وللجواب على هذا السؤال نقول: لقد تضمنت رسالة رسول الله ﷺ بيان الحق في أصول الدين وفروعه، والدليل على ذلك قول الله عز وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣]، والهدى المقصود به: العلم الصحيح النافع، ودين الحق المقصود به: العمل الصالح، وهذا العمل الصالح لا يكون صالحاً إلا بتحقيق المتابعة للرسول ﷺ، وإخلاص العمل لله سبحانه وتعالى. فرسالة الرسول ﷺ جاءت متضمنة لبيان الحق في أصول الدين وفروعه، وفي المسائل وفي الدلائل، ولهذا يقول الله عز وجل: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِى ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَىۡءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ويقول الله عز وجل: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وسيأتي أن النبي ﷺ أخبر بكل شيء، وما ترك طائراً يقلب جناحيه في السماء إلا ترك لأصحابه رضوان الله عليهم منه خبراً، وسيأتي معنا مجموعة من الأدلة عند قراءتنا للمقطع الذي يتعلق بيقينية منهج السلف رضوان الله عليهم، وهذه الأدلة تدل على أن النبي ﷺ علم أصحابه كل شيء، حتى آداب قضاء الحاجة، فقد علمهم رسول الله ﷺ إذا ذهب أحدهم إلى الخلاء ماذا يقول، وإذا خرج من الخلاء ماذا يقول، وإذا نام ماذا يقول، وإذا استيقظ ماذا يقول، وإذا جامع زوجته ماذا يقول، فهل

تتصورون أن الرسول ﷺ علم أصحابه هذه الأمور الدقيقة ولم يعلمهم الأمور العظيمة التي فيها صلاح عقائدهم وصلاح دينهم، ومعرفتهم لربهم وخالقهم سبحانه وتعالى؟ وهل تتصورون أن النبي ﷺ علم أصحابه آداب قضاء الحاجة ولم يعلمهم الصفات حتى احتجنا إلى مصدر آخر نأخذ منه الصفات؟ لا شك أن النبي ﷺ شرح لأصحابه أمور العقائد شرحاً مفصلاً أكثر من أي باب من أبواب الدين الأخرى؛ لأنها هي الأصول والقواعد الأساسية التي يرتكز عليها الدين، فهل تتصورون أن الرسول ﷺ يعلم أصحابه صفات الملائكة وصفات الرسل والكتب السابقة، ويعرض عن صفات المعبود التي تتوق إلى معرفته كل نفس صالحة طيبة؟ لا يمكن أن يعرض عن ذلك. إذاً عندما ندرك أن الرسول ﷺ علم أصحابه الأمور اليسيرة فلا شك أنه علمهم الأمور العظيمة من باب أولى، وهذا قياس صحيح قوي، وهو الذي يسميه أهل العلم قياس الأولى. وكذلك يستحيل أن يهمل الرسول ﷺ بيان الحق المغني في باب الأسماء والصفات وفي باب أفعال الله عز وجل وعبادته، ويدل على ذلك عدة أمور: الأمر الأول: أن النبي ﷺ أنزل الله عليه القرآن، ووصف الله عز وجل هذا القرآن بأنه نور، وأنه هدى، وأنه شفاء، وأنه روح، وهذه الأسماء تدل على موصوفات هي وصف للقرآن الكريم، فلا يمكن أن يكون روحاً وهو لم يبين الأسماء والصفات، ولا يمكن أن يكون نوراً وهو لم يبين الأسماء

والصفات، ولا يمكن أن يكون هدى وهو لم يبين الأسماء والصفات. ونستنبط من أسماء القرآن الكريم وما بعث به الرسول ﷺ من القرآن ما يدلنا على أن النبي ﷺ قد وضح العقيدة توضيحاً كافياً شافياً لا إشكال فيه. الأمر الثاني: أن النبي ﷺ علم أصحابه كل شيء، ومن ذلك الأمور الصغيرة، فالأمور الكبيرة من باب أولى. الأمر الثالث: أن النبي ﷺ هو أعلم الناس بربه، وهو أكثرهم بياناً وأبلغهم فصاحة، وهو أنصحهم لهذه الأمة، فلا يمكن أن تجتمع هذه مع كتمه لبيان العقيدة لهم؛ لوجود العلم عنده، ولوجود البيان والفصاحة عنده، ولوجود المحبة والنصح للأمة؛ فينتج عن هذه الثلاث المقدمات استحالة عدم بيان النبي ﷺ للعقائد الصحيحة، فلا يمكن أن يبقي الرسول ﷺ هذا الأمر مشتبهاً ملتبساً على الناس. هل تكلم الصحابة رضوان الله عليهم في باب الصفات كلاماً كافياً وشافياً أم أنهم لم يتكلموا في ذلك؟ والجواب على هذا أن نقول: إنهم تكلموا بكلام كاف شاف يدل عليه عدة أمور: الأمر الأول: واقع الآثار الموجودة في كتب التفسير وفي كتب العقائد المسندة التي نقلت بالأسانيد الصحيحة عن أصحاب النبي ﷺ. الأمر الثاني: يستحيل أن يسكت الصحابة رضوان الله عليهم عن بيان العقيدة الصحيحة أيضاً، ووجه استحالة ذلك هو أنه إن سكتوا فإنا نقول: إما أن يسكتوا لجهلهم بالعقيدة، أو يسكتوا لأنهم قالوا الباطل فيها والعياذ بالله، فأما سكوتهم للجهل

بالعقيدة فهذا لا يمكن أن يتصور من جيل الصحابة رضوان الله عليهم؛ لأنهم كانوا أحرص الناس على الخير، فهذا أبو هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ يأتي إلى النبي ﷺ فيقول: من أسعد الناس بحسن شفاعتك يا رسول الله؟ فيقول ﷺ: «لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنْكَ؛ لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، خَالِصًا مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ». أخرجه البخاري (٩٩). فهم أعلم الأمة ولا شك بقضايا الدين وأعلمهم أيضاً بقضايا العقيدة على وجه الخصوص؛ لأنهم لما تمثلوها علماً وعملاً نصرهم الله سبحانه وتعالى. وأما قولهم بالباطل فإنه لا يمكن أن يقولوا بالباطل؛ لأن الصحابة أنصح الناس لهذه الأمة، ولا يمكن أن يجتمعوا على باطل، وإن من عرف أصحاب النبي ﷺ وزكاء قلوبهم وطيب نفوسهم وأخلاقهم وحرصهم رضوان الله عليهم على نشر الدعوة والدين، وبذل أنفسهم في سبيل الله، يعلم أنه لا يمكن أن يتصور مع هذه القرائن جميعاً أن يقولوا الباطل ويكذبوا على الله عز وجل وعلى رسوله عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم. وحينئذ نقول: الصحابة رضوان الله عليهم هم أعلم الناس بالعقيدة الصحيحة بعد رسول الله ﷺ، والأدلة التي سبق أن أشرنا إليها هي أدلة برهانية يقينية يحتج بها أهل السنة، ويقبلها كل إنسان يريد الحق، لكن المعاند لو جئت له بالنهار لقال لك: إنه ليل والعياذ بالله، فالمعاند ليس له دواء إلا

السيف، لكن طالب الحق الذي لا يكون متبعـاً لهواه سيدرك أن النبي ﷺ بين العقيدة بيانـاً كافيـاً، وأن الصحابة رضوان الله عليهم قد بينوها بيانـاً كافيـاً واضحـاً، ولهذا لم يحصل الاختلاف بين أصحاب النبي ﷺ في قضايا الاعتقاد، ولا وقع في أصول الأحكام أبداً، وإنما وقع الخلاف بينهم في أمور فقهية محتملة؛ وذلك إذا كان النص يحتمل مجموعة من المعاني، ثم إن الله عز وجل يرزق البعض حفظـاً أو فقهـاً أقوى من البعض الآخر، وحينئذ قد يقع البعض في الخطأ والبعض الآخر يقع في الصواب، فهذه هي حدود دائرة الاختلاف التي وقع فيها الصحابة رضوان الله عليهم، أما العقائد وأصول الأحكام فإنه لم يقع فيها خلاف ألبتة. هل أدرك الصحابة رضوان الله عليهم المسائل الفلسفية والكلامية والإشارات الصوفية التي وقعت فيمن بعدهم أم أنهم لم يعرفوها؟ الذين يرون أن الصحابة كانوا مفوضة يفوضون معاني الأسماء والصفات ولا يفهمون لها معنى، يظنون أن الصحابة رضوان الله عليهم ما كانوا يفهمون للصفات معنى، وبناءً على هذا فإنهم لم يغوصوا في معانيها، وإنما جاء المتأخرون من المتكلمين والفلاسفة وأثروا العقيدة بمعقولاتهم التي جاءوا بها، وكذلك الصوفية أثروا الجانب الروحي في الإسلام بما جاءوا به من إشارات لطيفة ودقيقة في العبادات والإرادات لم يكن الصحابة رضوان الله عليهم على علم بها، وهذا الفهم باطل. والجواب على هذه المسألة أن نقول:

إن المسائل الفلسفية والكلامية وقعت بعدهم، فما كان فيها من الحق فلا شك أن الصحابة يعرفونه ويعتقدونه، وما كان من الباطل فلا شك أن الصحابة ينكرون الباطل حتى لو لم يعرفوا هذا الباطل المعين، فإن المنكرات لا يمكن للإنسان أن يحيط بها، وبناءً على هذا نقول: إن ما حصل من الباطل بعد أصحاب النبي ﷺ قد يعلمونه وقد لا يعلمونه، مثل نفي العلو ومثل تأويل الصفات ومثل القول بقدم العالم، أو القول بأن البعث الجسماني لا يكون أبداً، وإنما يكون البعث بالأرواح، ونحو ذلك، فنقول: هذه المعاني الباطلة الضالة والتعبيرات التي تدل عليها قد يعلمها الصحابة أو قد لا يعلمونها، وهذا لا يضرهم في شيء؛ لأن هذا كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هو مثل ما لا ينقض الوضوء، فلو قال لك إنسان: عدد لي ما لا ينقض الوضوء، فستعدد له أشياءً كثيرة لا تنقض الوضوء، وما ينقض الوضوء محصور، لكن ما لا ينقضه كثير، فمثلاً: لمس الورقة لا ينقض الوضوء، وشرب الماء لا ينقض الوضوء، والمسح بالمنديل لا ينقض الوضوء، ولو عددنا لاستغرقنا ليلة أو ليلتين فيما لا فائدة فيه من الكلام عما لا ينقض الوضوء، فالكلام لا ينقض الوضوء، ولمس الغترة لا ينقض الوضوء، ولمس الشعر لا ينقض الوضوء ولهذا ما لا ينقض الوضوء لا يمكن حصره. ويمكن أن أذكر هنا كلام شيخ الإسلام رحمه الله في كتابه درء تعارض العقل والنقل فإنه علق على كلام ابن عقيل الحنبلي

رحمه الله في نصيحته لمن أراد أن يشتغل بعلم الكلام وقد أحس في نفسه ذكاءً، فقال له: إن هذا الأمر لا ينفعك، فإن الصحابة ما كانوا يعرفون الجوهر والعرض ونحو ذلك، فعلق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على هذه العبارة فقال: قلت: (قول القائل: إن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ماتوا وما عرفوا ذلك فيه تفصيل، وذلك أن هذا الكلام فيه حق وباطل) أي: أن الكلام الذي حصل بعد الصحابة مشتمل على حق وباطل (أو أن هذا الكلام) يعني: الذي أشار إليه المتكلم (قد يراد به حق وقد يراد به باطل، فأما الباطل فهو مثل إثبات الجوهر الفرد وطفرة النظام وامتناع بقاء العرض زمانين، ونحو ذلك، فقد لا يخطر ببال الأنبياء والأولياء من الصحابة وغيرهم، وإن خطر ببال أحدهم تبين له أنه كذب، فإن القول الباطل الكذب هو من باب: ما لا ينقض الوضوء، ليس له ضابط، وإنما المطلوب معرفة الحق والعمل به، وإذا وقع الباطل عرف أنه باطل ودفع) أي: أنه لا يشترط للإنسان أن يعرف كل باطل، لكن يشترط أن يعرف كل حق يمكن أن يعرفه، أو يعرف القدر الواجب منه. (وصار هذا كالنهي عن المنكر وجهاد العدو، فليس كل شيء من المنكر رآه كل من الصحابة وأنكروه) أي: أنهم لم يروا كل منكر (وهكذا المقالات الفلسفية والكلامية والإشارات الصوفية التي وقعت بعدهم، ومع هذا فلا يقطع على كل من الصحابة بأنهم لم يعرفوا أمثال هذه الأقاويل ويعرفوا بطلانها، فإنهم فتحوا أرض الشام ومصر

والمغرب والعراق وخراسان، وكان بهذه البلاد من الكفار والمشركين والصابئة وأهل الكتاب من كان عنده من كتب أهل الضلال والفلاسفة وغيرهم ما فيه هذه المعاني الباطلة، فربما خوطبوا بهذه المعاني بعبارة من العبارات وبينوا بطلانها لمن سألهم، والواحد منا قد يجتمع بأنواع من أهل الضلال ويسألونه عن أنواع من المسائل ويوردون عليه أنواعـًا من الأسئلة والشبهات الباطلة فيجيبهم عنها، وأكثر الناس لا يعلمون ذلك ولا ينقلونه، والشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة قد ناظروا أنواعـًا من الجهمية أهل الكلام وجرى بينهم من المعاني ما لم ينقل، ولكن من عرف طرق المناظرين لهم والمسائل التي ناظروهم فيها علم ما كانوا يقولونه، كالفقيه الذي يعرف أن فقيهين تناظرا في مسألة من مسائل الفقه مثل مسألة قتل المسلم بالذمي، أو القتل بالمثقل ونحو ذلك، فينقل المناظرة من لم يفهم ما قالاه، فيعرف الفقيه الفاضل مما نقل ما لم ينقل)[1]. والشيء كما تعلمون يعرف بالشيء.

ولا يخفى أن هذه الأمة افترقت وانقسمت واختلفت وأصبحت طوائف، وتفرقت إلى آراء وأفكار ومناهج وفلسفات متعددة ومختلفة، وأهل الحق هم من سار على منهج السلف الصالح رضوان الله عليهم من الصحابة والتابعين ومن سار على طريقتهم في الاعتقاد والعمل. وهناك عدد كبير من أصحاب هذه المذاهب والأفكار

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٥٢).

ينتقدون منهج السلف الصالح رضوان الله عليهم، ونحن في هذا الزمان نسمع هنا وهناك من ينتقد منهج السلف، فقد نسمعه في شريط أو نقرأه في كتاب أو نراه في قناة، أو نقرؤه في صحيفة من الصحف، أو نسمعه في منتدى من المنتديات أو في أي مكان من الأماكن التي يجلس فيها الناس ويتكلمون فيها، فنرى أشخاصاً ينتقدون منهج السلف الصالح رضوان الله عليهم، فلنذكر هذه الشبهات الآن بشكل سريع ومختصر، ونذكر البديل الذي يريده هؤلاء، ثم نبين بطلان ما قالوا به بشكل مختصر أيضاً. من الشبهات التي أثيرت حول منهج السلف الصالح رضوان الله عليهم: أنه منهج قديم لا يواكب الحضارة والعولمة، فهؤلاء يقولون: منهج السلف منهج قديم قد انتهى، فقد كان في وقت من الأوقات يصلح، لكن الآن لم يعد يصلح مع التقنية المعاصرة الكبيرة التي يشهدها العالم اليوم، ومع عصر العولمة وتقارب الناس تقنياً وفكرياً إلى آخره. والبديل عند هؤلاء هو الحداثة، وهو أن نهدم القديم ونبني مجتمعاً جديداً من أفكارنا نحن، فمادام منهج السلف قديماً فهو لا يصلح عندهم للتطبيق الآن في مجال الاعتقاد، ولا يصلح للتطبيق في مجال السياسة، ولا يصلح للتطبيق في الاقتصاد العالمي، ولا يصلح للتطبيق في الأدب، ولا يصلح للتطبيق في أي مجال من المجالات، فما هو الحل؟ قالوا: الحل هو أن نخترع لأنفسنا ديناً جديداً ومنهجاً جديداً نواكب به الحضارة في كل مجالاتها، فنخترع

منهجاً عقائدياً جديداً، ومنهجاً سياسياً جديداً، ومنهجاً اقتصادياً جديداً، ومنهجاً تعليمياً، ومنهجاً فنياً، ومنهجاً أدبياً، ومنهجاً في أي باب من الأبواب، وهكذا نخترع منهجاً جديداً بعيداً عن كل قديم. وهذا يدل على أن هؤلاء يريدون أن يهدموا الأديان، وهي فكرة في الحقيقة ماسونية ويهودية، فهم يريدون أن يهدموا الأديان جميعاً، ويدخل في الهدم اليهودية والنصرانية والإسلام، ويدخل في الهدم الأنبياء، ويدخل في الهدم كل التفاصيل السابقة، ويدخل في الهدم التاريخ الإسلامي كله، ويدخل في الهدم علماء المسلمين والصحابة رضوان الله عليهم، وهذه الفكرة فكرة إلحادية كفرية خطيرة على الإسلام والمسلمين، والرد على هؤلاء هو أن نخاطبهم مخاطبة الكفار، فنقول لهؤلاء: هل تثبتون أموراً يقينية في الحياة أو ليس هناك شيء يقيني عندكم؟ فإن كانوا يثبتون أموراً عقلية يقينية خاطبناهم بأدلة صدق الرسول ﷺ التي سبق أن أشرنا إليها، فإذا بينا لهم أن المنهج العقلي يدل على أن الرسول صادق فإن من العقل أن ما جاء به صدق وحق، فإذا عرفنا أن ما جاء به صدق وحق عرفنا أن هذا الدين سيستمر إلى قيام الساعة، وعرفنا أن هناك يوماً آخر يجتمع فيه الخلق ويعذبون أو ينعمون، وعرفنا ما هو من حقائق هذا الدين. أما إذا كانوا لا يثبتون قواعد عقلية مشتركة عند كل الناس فمثل هؤلاء مرضى لا ينفع معهم الخطاب، ولهذا لو أن إنساناً تنزل معهم وقال: دعونا نهدم كل ما هو قديم،

ودعونا نؤسس منهجاً جديداً، فكيف يكون ذلك وقد يختلف الناس، هذا يطرح فكرة وهذا يطرح فكرة؟ ما هو المنطق الذي تحتكمون إليه عند اختلافكم؟ فسيقولون: نحكم المنطق العقلي والمنفعة، فيقال لهم: قد يأتيكم شخص فيقول: إن الرسول القديم الذي أردتم هدم شريعته حق من منطلق عقلي، فإذا أرادوا مناقشته أثبت لهم صدق الرسول بالأدلة السابقة، وحينئذ سيضطرون للإيمان بالرسول، وسيلزمهم كل ما تضمنه دين الرسول من احترام منهج السلف واحترام هذا الدين، وإثبات اليوم الآخر إلى آخره من العقائد المعروفة. الشبهة الثانية: يقول بعض الناس: إن منهج السلف منهج نصي يقف عند حدود ظاهر النص ولا يغوص في المعاني ولا مدخل للعقل فيه، والذي يردد هذه العبارات هم أهل الكلام، فأهل الكلام يؤسسون العقائد على العقل مجرداً عن الدين وعن النقل، فإذا قيل لهم: لماذا تؤسسون العقائد على العقل مع أن الدين فيه بيان للعقائد، قالوا: الدين إيمان مجرد ليس فيه إقناع عقلي، وليس كل الناس عندهم استطاعة أن يؤمنوا؛ لأننا نخاطب كفاراً ونخاطب ناساً لا يحترمون الدين، فلا بد أن نؤسس العقائد على العقل بغض النظر عن الدين، وهؤلاء جهلوا جهلاً ذريعاً أن هذا الدين فيه أدلة عقلية لو جمعها الإنسان لاستطاع أن يحارب بها كل مشرك وضال ومبتدع، ولهذا سبق أن أشرت إلى أن النبي ﷺ لما أنزل الله عليه هذا الدين جاء بمصلحة

المسلمين في أصول الدين وفروعه وفي مسائل الدين ودلائله، ففي القرآن الكريم أدلة عقلية قاطعة لا تقبل الجدال ولا تقبل الخلاف، وهي تدل على إثبات العقائد، سواء في موضوع وجود الله، أو في موضوع العبودية لله، أو في موضوع اليوم الآخر، أو في موضوع النبوات، أو في أي موضوع من موضوعات العقائد. والحقيقة أن أهل الكلام جاءوا بهذه الفكرة من الفلاسفة، والفلاسفة خاصة المتأخرين منهم بنوا عقيدتهم على أن الدين إيمان مجرد على أمرين: الأمر الأول: أن النصارى وأرباب الكنيسة كانوا يطالبون الناس بالإيمان المجرد بعيداً عن العقل، لوجود عقائد لا يقبلها العقل، مثل الثالوثية، ومثل العشاء الرباني، وبعض أنواع العقائد التي جاءوا بها مما لا يقبلها العقل، ولهذا قالوا للناس: لا بد أن تؤمنوا إيمانـاً مجرداً عن العقل. الأمر الثاني: أن هناك أصلاً فلسفياً يرى أصحابه أن الأديان لا مدخل لها في العقليات ولا مدخل لها في البراهين، ولهذا لا يرون أن الدين مشتمل على البراهين، ولا يرون أن الدين مشتمل على الأدلة العقلية المقنعة، ومن هنا كانوا هم والمتكلمون ممن تأثر بالمنهج الفسلفي يقولون: إن منهج السلف منهج نصي لا يتضمن العقائد اليقينية المقامة على البراهين العقلية، ونحن نقول: إن منهج السلف مأخوذ من القرآن والسنة، وقد اشتمل القرآن والسنة على أدلة عقلية لا شك فيها. ونضرب على هذا مثلاً، وذلك في قوله عز وجل: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ

﴿قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾ [يس: ٧٨]، جاء المشرك إلى النبي ﷺ ففت عظماً عنده، وقال: يا محمد هل تعتقد أن الله يحييها بعد أن صارت رميماً؟ فرد عليه سبحانه: ﴿قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩]، فرد عليه بدليل يقيني عقلي: أن القادر على البدء قادر على الإعادة، بل إن البدء أصعب من الإعادة؛ لأن البدء ليس له مادة يتكون منها، بينما الإعادة لها مادة موجودة ممكن أن يكون الشيء منها. الشبهة الثالثة: أن منهج السلف منهج جاف لا عناية له بالروحانيات، ولهذا اتجه هؤلاء نحو التصوف كحل لعلاج هذه المشكلة، ونجد أن بعض أصحاب الدعوات المعاصرة الآن يقولون: نحن دعوة سلفية صوفية رياضية، فقيل: كيف تكون دعوة سلفية وصوفية في نفس الوقت؟ قالوا: نأخذ من السلفية العقائد الصحيحة، ونأخذ من الصوفية الروحانيات. فقيل: هل السلفية لا يوجد بها روحانيات؟ قالوا: لا، بل فيها جمود، وفيها جفاف، فنقول: هذا هو الفهم الباطل الذي دفع الصوفية في بداية الأمر للمسالك المنحرفة عن منهج السلف رضوان الله عليهم، فقد علم النبي ﷺ أصحابه كيف يتعبدون لله، وما هو الطريق الذي يسلكونه إلى الله عز وجل. فلما جاء الصوفية ظنوا أن هذا الدين ليس فيه منهج للتعبد، فاخترعوا منهجاً، وقالوا: إن الإنسان يتعبد في خلوة ويذكر الله عز وجل بطريقة معينة، ثم بعد ذلك تأتيه كشوفات، فإذا جاءته الكشوفات هي

كرامات، وفي آخر هذه الكرامات تسقط عنه التكاليف، ويمكن مراجعة كتب الصوفية في هذا الأمر. إذاً الصوفية ما التجئوا إلى منهج مخترع في التعبد إلا لاعتقادهم بأن منهج السلف منهج ناقص وجاف، وهكذا أصحاب هذه الدعوة التي أشرنا إليها، والتي يقولون فيها: إن دعوتنا دعوة سلفية صوفية رياضية، هؤلاء ما قالوا: إن دعوتهم صوفية بهذه الطريقة، إلا أنهم يظنون أن منهج السلف لا يتضمن منهج التعبد لله سبحانه وتعالى، وحينئذ فإن هذا فهم ناقص لمنهج السلف، فإن منهج السلف كما أنه منهج في تصحيح قضايا الاعتقاد في الله عز وجل وصفاته وأفعاله، فكذلك هو منهج في السلوك، وهو منهج في تزكية النفوس، ومنهج في التعبد لله، ومنهج في الدعوة إلى الله، ومنهج في الإصلاح والتغيير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنهج في كل باب، منهج السلف هو حقيقة الدين نفسه، فالدين الصحيح هو منهج السلف رضوان الله عليهم. الشبهة الرابعة: أن منهج السلف منهج متشدد: يقولون: إن منهج السلف منهج متشدد متعصب، لا يتعامل مع الناس بمرونة، وليس عنده مرونة، وأصحاب هذا الفكر هم الذين يسمون بالعصرانيين. والعصرانيون هم طائفة لهم امتداد تاريخي قديم، ولهم وجود معاصر الآن، وتختلف مقالاتهم، لكن بالجملة تشملهم روح واحدة وهي أنهم يعتقدون أن منهج السلف منهج قاس متشدد، لا يصلح في هذه العصور المتأخرة التي تمكن الغرب

من الحضارة، وتمكنوا أيضاً من العالم الإسلامي، وتمكنت أمريكا من العالم عن طريق هيئة الأمم المتحدة، وعن طريق قواعدها العسكرية التي نثرتها في كل مكان في العالم، فهم يقولون: إنه لا يمكن أن نأخذ منهج السلف والحالة هذه، قالوا: والحل أن نكون مرنين في الغناء، فإن الغناء قضية أصبحت جزءاً من حياتنا، واختلاط المرأة بالرجل هي أيضاً جزء آخر، فهي حلال. وكذلك الأموال الربوية لو جئت تطالب البنوك في كل العالم أن تغلق لم يسمع لك أحد، ولهذا يسمون أصحاب المنهج السلفي أصحاب فقه المنع، فعندهم كل شيء ممنوع ممنوع ممنوع، ولهذا يقولون: لابد أن نكون مرنين في التعامل مع الناس. وأصحاب هذا الفكر خطيرون على الأمة الإسلامية؛ لأنهم يجعلون الأمة تذوب في غيرها من الأمم، وتتخلى عن مقوماتها وعن عقائدها وعن مناهجها الأساسية في الحياة التي تميزت بها عن غيرها؛ بحجة أن الضغط قوي، وأن البلاء كبير. والحقيقة أنه مهما حصل الضغط على المسلمين ومهما ابتلي المسلمون، ومهما انتشر الفساد في الأرض، فالواجب ألا يتغير المنهج وألا تتغير العقيدة. الشبهة الخامسة: أن منهج السلف منهج منغلق: وهذه تابعة للطائفة الأولى العصرانية، فإنهم يقولون: إنه منهج منغلق عن المعطيات الإنسانية المعاصرة التي أفرزتها الحضارة الغربية، فيقولون: هناك نظريات أوروبية ومذاهب ومناهج فلماذا لا نستفيد منها؟ ولماذا لا نأخذ من

هؤلاء ونأخذ من هؤلاء ونأخذ من هؤلاء؟ وللجواب على هؤلاء نقول: إن ديننا غني ولله الحمد بالحق، وديننا واضح لا يحتاج أن يستمد من غيره، وهذه العقائد والنظريات والأفكار والمناهج الغربية أو الشرقية إن كان ما فيها حقاً فقد دلنا الله عليه قبل أن يأتي هؤلاء، وإن كان ما فيها باطلاً فنحن نرده ولا نقبله. إذاً: ليس هناك داع إلى أن نقول: نحن نريد أن نأخذ من الآخرين، فأنت لا تأخذ إلا عندما تكون فقيراً، لكن عندما تكون غنياً فإنك تعطي، ونحن أعطانا الله عز وجل الحق ووضحه وبينه لنا، وحينئذ نحن نعطي ولا نأخذ. وهناك أمور في الحياة العادية مثل الأجهزة الكهربائية لا علاقة لها بالتدين والمناهج والعقائد، فمثل هذه الأمور أمور إنسانية عامة ليست خاصة بالغرب ولا خاصة بالشرق، ويمكن للإنسان إذا تعلمها أن يصنعها وأن يمارسها وأن يستفيد منها؛ فليس في ذلك شيء، لكن المناهج والعقائد والأفكار لا يجوز للإنسان بأي حال من الأحوال أن يستقيها إلا من الوحي المعصوم بفهم السلف الصالح رضوان الله عليهم. الشبهة السادسة: أن منهج السلف يركز على جانب ويهمل جانباً. وينسبون ذلك إلى بعض المنتسبين إلى منهج السلف رضوان الله عليهم، فقد يجدون شاباً منتسباً إلى منهج السلف عنده ضعف في التفكير مثلاً، فيقولون: إذاً المنهج السلفي ضعيف في التفكير. فنقول: ليس كذلك، فهذا الشخص مسكين ضعيف في التفكير، ولا يلزم أن يكون البقية

كذلك، ولو كانوا كلهم كذلك ولا يمكن أن يكون لما جاز أن يوصف المنهج نفسه بأنه كذلك، ولهذا ينبغي للإنسان أن يتعلم الأسلوب الصحيح في اعتناق العقائد. والأسلوب الصحيح في اعتناق العقائد هو أن الإنسان يعتنق العقيدة الصحيحة التي دل عليها الكتاب والسنة، وأما ما عداها فليس لنا فيها حاجة. وأما الذين يرددون الحرية الفكرية أو حرية التفكير، ويناقشون قضايا العقائد بغير منهج مستقيم فهؤلاء من الضالين المنحرفين الذين يريدون هدم هذا الدين ويجب أن نقف في وجوههم، وأن نرفض مناهجهم. (فمن المحال في العقل والدين أن يكون السراج المنير الذي أخرج الله به الناس من الظلمات إلى النور، وأنزل معه الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وأمر الناس أن يردوا ما تنازعوا فيه من أمر دينهم إلى ما بعث به من الكتاب والحكمة، وهو يدعو إلى الله وإلى سبيله بإذنه على بصيرة، وقد أخبر الله بأنه أكمل له ولأمته دينهم، وأتم عليهم نعمته؛ محال مع هذا وغيره أن يكون قد ترك باب الإيمان بالله والعلم به ملتبساً مشتبهاً، فلم يميز بين ما يجب لله من الأسماء الحسنى والصفات العليا، وما يجوز عليه وما يمتنع عليه) فاستدل على امتناع أن يكون الرسول ﷺ لم يذكر الحق في مسائل الأسماء والصفات بما أخبر الله سبحانه وتعالى عنه ﷺ من أنه بعثه الله بالهدى ودين الحق، وأن هذا القرآن الذي جاء به نور وهدى وشفاء، وأن الرسول ﷺ كان أحرص الناس على توضيح

الحق، وكان من أكثر الناس قدرة على البيان والتبيين والتوضيح والفصاحة. وكل هذه المقومات يستحيل معها أن يكون النبي ﷺ أغفل أو سكت أو نسي أو أهمل باب توحيد الأسماء والصفات، فإن مقتضى كون هذا القرآن الكريم بيانـًا وشفاء وهدى وذكرى وروحـًا ونوراً، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، فلما كان القرآن بهذه الصفة، وكان الرسول ﷺ من أفصح الناس، وأقدرهم على البيان، وأحرصهم على نجاة أمته، وأكثر الناس بذلاً وجهداً وجهاداً لإصلاح أمته، فهذه المقومات مجتمعة لا يمكن معها بأي حال من الأحوال أن يكون رسول الله قد سكت عن باب الإيمان بأسماء الله الحسنى وبصفاته العلى؛ لأن حاجة الإنسان إلى توحيد الله في أسمائه وفي صفاته أعلى، وإذا كانت أعلى حاجة فإن من ضروريات البيان والفصاحة والهدى الذي هو وصف للقرآن، ومن ضروريات والشفاء أن يكون قد وضح ذلك توضيحـًا كافيـًا وبينـًا، فلسنا بحاجة إذاً إلى منهج غير القرآن الكريم في الاستدلال على أسماء الله وصفاته، وعلى ما أخبر به سبحانه وتعالى. هذا برهان قوي عقلي متقن بشكل كبير، وهذا البرهان العقلي المتقن المنظم بهذا الأسلوب ينتج عنه استحالة أن يكون القرآن والرسول ﷺ لم يبينا الأسماء الحسنى والصفات

العلى. (فمن المحال في العقل والدين أن يكون السراج المنير) يعني: الرسول ﷺ، وقد قال الله عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَـٰكَ شَـٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۝٤٥ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٤٥-٤٦]، (الذي أخرج الله به الناس من الظلمات إلى النور)، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَـٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ﴾ [البقرة: ٢١٣]، (وأمر الناس أن يردوا ما تنازعوا فيه من دينهم إلى ما بعث به من الكتاب والحكمة)، أخذه من قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ﴾ [النساء: ٦٥] إلى آخر الآية، وقوله: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] إلى آخر ما يدل على وجوب طاعة الرسول ﷺ. (وهو يدعو إلى الله وإلى سبيله بإذنه على بصيرة)، مأخوذ من قوله تعالى: ﴿قُلۡ هَـٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: ١٠٨] إلى آخر الآية. (وقد أخبر الله أنه أكمل له ولأمته دينهم)، مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي﴾ [المائدة: ٣]. ففقرات هذا الدليل، كل فقرة منها يدل عليها دليل من القرآن أو دليل من السنة.

والواجب لله من الأسماء والصفات الكمال المطلق له سبحانه وتعالى، وكل صفة كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه واجبة لله عز وجل، وما يجوز عليه هي صفات

الأفعال، فإن صفات الأفعال يجوز أن يفعلها ويجوز ألا يفعلها. وأما قوله: (وما يمتنع عليه)، فهي صفات النقص جميعـًا، كالنوم. (ومحال مع تعليمهم كل شيء لهم فيه منفعة في الدين وإن دقت أن يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم ويعتقدونه بقلوبهم في ربهم ومعبودهم رب العالمين...) وهذا برهان من البراهين التي تدل على أن القرآن الكريم والرسول ﷺ، والصحابة رضوان الله عليهم قد وضحوا باب الأسماء والصفات توضيحـًا كافيـًا شافيـًا بينـًا، بحيث لا يمكن أن يكون مع هذا البيان إشكال على الناس. وهذا الدليل يسمى قياس الأولى. وشيخ الإسلام رحمه الله نقل هنا من الأحاديث والآثار ما يدل على أن الرسول ﷺ بين لأصحابه أموراً صغيرة ودقيقة وعادية، في صلاح الإنسان وفلاحه ونجاحه وسعادته في دنياه وأخراه، فمن المحال أن يبين لهم هذه الأمور الصغيرة ويهمل تلك الأمور الكبيرة. وهذا دليل عقلي يقيني، لا شك فيه؛ فإنه يستحيل أن يوضح لهم الصغيرة ويهمل الكبيرة إلا إذا قدح أحد في رسالة الرسول ﷺ، وأنه غير مستقيم العقل مثلاً، ففي هذه الحالة نبطل قوله بأن رسالة الرسول ﷺ صحيحة، ونثبت صحة رسالته بدلائل النبوة المعروفة المفصلة. وهذا الدليل الذي ذكره شيخ الإسلام رحمه الله دليل قياس الأولى، وهو: أنه بين الأمور الصغيرة فبيانه للأمور الكبيرة من باب أولى. وبمثل هذا يمكن أن نرد على العلمانيين الذي يقولون: إن هذا الدين لا دخل له في

السياسية. فنقول: إن النبي ﷺ قد علم أصحابه آداب قضاء الحاجة، وقال أبو ذر: «لقد توفي رسول الله ﷺ وما من طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علماً». فكيف يوضح الرسول ﷺ دقائق الأمور للصحابة، مثل آداب قضاء الحاجة، وآداب النوم، وآداب الاستئذان، ونحو ذلك، ويهمل قضايا الأمة العامة الأساسية المهمة، مثل قضية سياسة الناس وتطبيق أحكام الله عز وجل؟! هذا لا يمكن أبداً. فهذا نوع من أنواع الأدلة التي يمكن أن يستدل بها في الرد على العلمانيين الذين يقولون: إن الشرع أهمل قضية سياسة الناس. وفيه الرد أيضاً على المتكلمين الذين يقولون: إنه لا يوجد في القرآن ولم يتكلم رسول الله ﷺ ولا الصحابة بما يغني ويفي ويكفي في موضوع الإيمان بالله وبأسمائه وصفاته وأفعاله وعبادته. والصحابة رضوان الله عليهم لابد أن يكونوا قد تحدثوا في مسائل الإيمان بالأسماء الحسنى والصفات العلى حديثاً كافياً؛ لأن من لم يتكلم في هذا الموضوع ويوضحه توضيحاً تاماً فله حالتان: إما أن يكون سكت لأنه ليس عنده علم بالحق، فلم يتكلم فيه، وإما أن يكون قال بالباطل ونقيض الحق. فرد الأول، وقال: لا يمكن أن تكون الحالة الأولى موجودة عند الصحابة رضوان الله عليهم؛ لأن أي إنسان عنده محبة لطلب العلم، ونهمة في العبادة لابد أن يسأل عما يتعلق بصفات الله وأسمائه وأفعاله. وأي إنسان عادي عنده محبة لطلب العلم فإنه عندما يدخل في هذا الدين مباشرة يسأل

عن إله هذا الدين وعن صفاته وعن أفعاله وعن عبادته، فمن المستحيل أن يكون الصحابة الذين ضحوا بأنفسهم في سبيل الله وقتلوا وجاهدوا في سبيل الله جاهلين بالله وأسمائه وصفاته سبحانه وتعالى. وقوله رحمه الله: (أعني: بيان ما ينبغي اعتقاده لا معرفة كيفية الرب وصفاته)، هذا استدراك؛ لأن بعض الناس قد يفهم من قوله: (أنه يكون البحث عن هذا الباب والسؤال عنه ومعرفة الحق فيه أكبر مقاصده)، أن من أكبر المقاصد البحث عن كيفية صفات الله عز وجل، فاستدرك على هذا الفهم الذي قد يطرأ على قارئ كلامه، فقال: أعني: ما ينبغي اعتقاده من الحق، وتصور الحق في هذه المسألة، وليس المقصود معرفة الكيفية؛ فإن معرفة الكيفية غير مدركة للإنسان. و كلام الصحابة رضوان الله عليهم في موضوع صفات الله عز وجل كلام كثير واسع، ومنه ما نقل وانتشر حتى وصل إلينا، ومنه ما لم ينقل، فمثلاً: كتب التفسير مليئة بنقل أقوال الصحابة رضوان الله عليهم في تفسير آيات الصفات، وكذلك الذي يرجع إلى كتب السلف رضوان الله عليهم في أصول الاعتقاد مثل: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، والسنة لعبد الله ابن الإمام أحمد، والشريعة للآجري، وأصول السنة لابن أبي زمنين، وغيرها من الكتب التي ألفت في العقيدة سيجد أقوالاً كثيرة للصحابة رضوان الله عليهم في موضوع صفات الله سبحانه وتعالى. فمنهج السلف معصوم يقيني، وأصل يقينية

منهجهم وعصمته مأخوذة من أصل يقينية مصدرهم وهو الوحي. وما يشغب به المنحرفون المجترئون على السلف الصالح رضوان الله عليهم هو ضلال وانحراف في حقيقته، وليس هو فكرة موضوعية مدروسة دراسة كافية، ولأجل هذا كان كثير ممن يتحدث عن الحرية الفكرية يريد أن يدخل من هذه الكلمة الفضفاضة العامة للطعن في السلف رضوان الله عليهم، وفي رجالهم وأئمتهم رضوان الله عليهم. ولا نقول: إن أحداً من أفراد السلف لا يقع في الخطأ، فهم بشر يقعون في الخطأ، ولكن مجموعهم لا يمكن أن يتفقوا على الوقوع في الخطأ، فلو أخطأ واحد منهم في قرن فسيرد عليه آخر في قرن آخر، أو في بلد آخر، فلا يمكن أن يتفقوا على خطأ يعمهم ويتفقون عليه. فالمعصوم هو منهجهم، وليس أفرادهم. وهذه القضية يقع فيها نوعان من الناس في الخطأ، نوع لا يقر بعصمة منهج السلف بالمرة، فيخالف عقائده الأساسية، وإذا احتج عليه أحد بقول السلف في ذلك أعرض عنه، وقال: هذا كلام رجال لا ينبغي أن تستدل به، وليس استدلالك بصحيح، ولا يوقرهم ولا يقدرهم. ونوع آخر يقع في خطأ مضاد، وهو: أنه يستدل على الناس بأقوال آحاد السلف، وهذا لا شك أنه غير ملزم؛ لأنها اجتهادات يجتهدونها، وقد تكون صحيحة وقد لا تكون صحيحة، والعبرة هي بإجماعهم. [عبد الرحيم السلمي].

وخلاصة ما سبق: تقرر أصل عظيم وهو كمال الدين، وهذا تدل عليه أصول كثيرة؛ منها: قول الله جل وعلا: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]. ومنها إخباره سبحانه وتعالى بإكمال الدين: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]. ومنها: ثبوت البلاغ المبين للنبي ﷺ، والأدلة في هذا لا تحصر، وقد استشهد النبي ﷺ أصحابه عليه: «أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟» قالوا: نعم. أخرجه البخاري (٥٥٥٠)، ومسلم (١٦٧٩). فاللهم صل وسلم على نبينا، وارض عن أصحابه، ونحن نشهد بما شهد به الصحابة من أنه قد بلغ البلاغ المبين. يقول المؤلف رحمه الله: (محال مع هذا أن يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم وقلوبهم في ربهم ومعبودهم رب العالمين) لا سيما إذا استحضرت ثلاثة أمور: كون النبي ﷺ أَعْلَم بالحق. وكونه أحرص الناس على هذه الأمة، وأنه أكثرهم شفقة عليها، وإرادة للخير لها. والأمر الثالث: كونه عليه الصلاة والسلام أفصح الناس، وأقدرهم على البيان والإيضاح. فمع هذه الأمور الثلاثة إضافة إلى ما تقدم يستحيل تمام الإحالة أن يكون النبي ﷺ ما بين الحق في هذا الباب وإنما تركه ملتبسا، أو أحال الناس إلى عقولهم وإلى ما يتلقونه من الأصول والقواعد الفلسفية أو الطرائق الكلامية، لم يكن هذا قط ولا شك أنَّ الله سبحانه وتعالى قد عرف نفسه لعباده في كتابه، وفيهما أوحاه إلى نبيه محمد، بل هذا أكثر ما في القرآن، أكثر ما في القرآن بيان أسمائه وصفاته سبحانه وتعالى، تأمل

في كتاب الله واقراء قراءة متأملة تجد صدق ذلك، فكيف مع هذه الوفرة وهذه الكثرة وهذه الحاجة الشديدة للناس إلى معرفة ربهم؛ كيف يدع النبي ﷺ بيان الحق في هذا المقام !! قال: (الذي معرفته غاية المعارف) وثوابها أعظم الثواب، معرفة الله غاية المعارف لا شك، وكل المعارف سوى هذه المعرفة مطلوبة لها، مرادة لها، موصلة إليها، هذا إذا كان علما نافعا وإلا فهو علم ضار، العلم النافع هو العلم الموصل إلى هذا العلم؛ العلم بالله سبحانه وتعالى، وثواب هذا أعظم الثواب، ألم نسمع قول النبي ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمَا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ». أخرجه البخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧). إحصاؤها: معرفتها، وحفظها، والتأمل وتدبر معانيها، والتعبد لله سبحانه وتعالى بما تدل عليه وتقتضيه من العبودية لله جل وعلا، بحسب هذه الأسماء وما دلت عليه من المعاني؛ فكل اسم لله له عبودية تخصه؛ فالتعبد لله سبحانه وتعالى من خلال اسمه «الرحيم الرحمن» يختلف عن التعبد لله باسمه «العزيز»، أو اسمه «الغفور»، إلى آخر ما هنالك. قال: (وعبادته أشرف المقاصد) وهذه العبادة مبنية على هذه المعرفة، من لم يعرف الله لم يعبده، كيف يعبد الإنسان ربا وإله لا يعرف عنه شيئًا؟! هذا من أصعب الأشياء، بل هذا تكليف بما لا يُطاق، تخيل أن يقال لك: صل وصم واسجد وأحب وخف وارج من لا تعرف عنه شيئًا. أهذا بالإمكان؟ لا والله ليس بالإمكان،

لذا فإن الله سبحانه وتعالى تكرم وتفضل بأن عرف نفسه من خلال ما أنزل من هذا الكتاب العظيم، ومن خلال ما أوحى إلى نبيه الكريم. قال: (والوصول إليه غاية المطالب) لا شك هو غاية المطالب وأعظمها وأكبرها، (بل هذا خلاصة الدعوة النبوية، وزبدة الرسالة الإلهية) نعم معرفة الله، ثم القيام بمقتضى هذه المعرفة من العبادة له؛ هذا خلاصة الدعوة النبوية وزبدة الرسالة الإلهية، وهو غاية الأمر والخلق، غاية الأمر والخلق هذه المعرفة ومقتضاها من العبادة، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ كل هذا لأجل ماذا؟ ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟﴾ لاحظ ليست المسألة سهلة وهينة، ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢] هذا الملكوت العظيم الحكمة من خلقه هو أن يصل العباد إلى هذه المعرفة، من ثم يعبدونه سبحانه وتعالى حق عبادته. فالمقصود أن من أدرك هذا فإنه سيوقن أن النبي ﷺ لا بد أن يكون قد بينه غاية التمام. وأصعب الأشياء، بل هذا تكليف بما لا يُطاق، تخيل أن يقال لك: صل وصم واسجد وأحب وخف وارج من لا تعرف عنه شيئًا. أهذا بالإمكان؟ لا والله ليس بالإمكان، لذا فإن الله سبحانه وتعالى تكرم وتفضل بأن عرف نفسه من خلال ما أنزل من هذا الكتاب العظيم، ومن خلال ما أوحى إلى نبيه الكريم. فالمقصود أن من أدرك هذا فإنَّه سَيُوقِنُ أنَّ النبي ﷺ لا بد أن يكون قد بينه

غاية التمام. هل مذهب السلف حقا هو مذهب التفويض؟ الجواب: لا قطعا، هو أبعد شيء عن مذهب التفويض. إذ حينما قالوا: (مذهب السلف أسلم) يعني: المذهب الذي ظنوه مذهب السلف، وهو التفويض هو أسلم، (ومذهب الخلف) يعني: مذهب المؤولة، مذهب أهل التأويل هذا (أعلم وأحكم). إذا هذه مقارنة بين مذهبين خلفيين، لا علاقة لمذهب السلف فيها، أما مذهب السلف حقا فهو شيء آخر وراء هذين المذهبين. إذا تنبه يا رعاك الله إلى حقيقة هذه الجملة، فلا تظنن أن القوم يتكلمون عن مذهب السلف، إنما هم يتكلمون عن شيء آخر، ظنوه مذهب السلف والواقع أنه من شر مذاهب الخلف، والقوم ما شموا رائحة لمذهب السلف، إن كان هذا كلامهم، هم في الواقع لا يعرفون مذهب السلف، ولو عرفوه فإنهم متنكبون له، مجافون له. إذا هذه مقارنة بين مذهبين كما ذكرت لك خلفيين هما: مذهب التفويض، ومذهب التأويل. و(مذهب التأويل) أقدم من (مذهب التفويض) الذي زعموا أنه للسلف، الواقع أنه متأخر عن مذهب التأويل من حيث الظهور، فإنما عُرِفَ هذا المذهب في أثناء القرن الرابع الهجري بعد أن كثرت ردود أهل السنة على مذهب المؤولة فإنهم أرادوا أن يدفعوا عنهم الشناعة وتلك السهام السنية السلفية، فتذرعوا بمذهب التفويض وقالوا به، وزعموا أن هذا هو مذهب السلف الذي كانوا عليه، والواقع أن مذهب السلف بعيد عن هذا تمام البعد. أما من حيث

اللفظ فيناقش هذا الكلام وتناقش هذه الجملة ببيان أنها جملة متناقضة. بيان ذلك: أن هذه الأمور الثلاثة المذكورة السلامة، والعلم، والحكمة، متلازمة لا انفكاك بينها، فالمذهب الأسلم لا بد أن يكون هو الأعلم والأحكم، والمذهب الأعلم والأحكم بيقين هو الأسلم. إذا دعوى الانفكاك بين هذه وتشطير الواقع بين هذين المذهبين، أنتم خذوا السلامة، وأنتم خذوا العلم والحكمة، هذا لا يتأتى أبدا، لا يمكن أن تكون السلامة مع الجهل والطيش، بل لا بد من علم وحكمة توصل إلى سلامة. ويستحيل أن يكون حال صاحب العلم والحكمة بعيدا عن السلامة، إذا ما فائدة العلم وما فائدة الحكمة إذا لم توصلني إلى السلامة!! إذا هذه جملة متناقضة.

والحق: أن كلا المذهبين المشار إليهما والمقارن بينهما مذهبان خلفيين يجمعان الجهل، والضلال والبدعة. أما المذهب الذي جهلوه وما حاموا حوله فهو مذهب السلف الذي هو أسلم وأعلم وأحكم وأهدى للتي هي أقوم؛ هذا هو مذهب السلف. السلف كانوا يعرفون ويعلمون معاني نصوص الصفات في ضوء لغة العرب، ثم إنهم يؤمنون بما دلت عليه هذه النصوص، ويثبتون ما جاء فيها من الصفات لله سبحانه وتعالى على الوجه اللائق به، على حد قول الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وأما نحن معشر أهل السنة إذا أردنا أن نقارن بين المذهبين؛ بين مذهب التأويل والتفويض، سيتكلم المؤلف رحمه الله

عن شيء من مذهبي التأويل والتفويض فيما سيأتي، وفي داخل الرسالة هناك أبحاث وأبحاث طويلة تتعلق بهذين المذهبين سنناقشهما هناك إن شاء الله. لكن في الجملة إذا أردنا أن نقارن نحن أهل السنة بين المذهبين، فإن التحقيق في هذا أن يُقال: إنَّ مذهب التفويض أخف شرًا من حيث ذاته، وأشنع من حيث لوازمه، ومذهب التأويل على العكس هو أشنع من حيث ذاته، وهو أخف شرا من مذهب التفويض من حيث لوازمه. [صالح سندي].

***

فإن هؤلاء المبتدعة الذين يفضِّلون طريقة الخلف على طريقة السلف إنما أُتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات. فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهر، وقد كذبوا على طريقة السلف، وضلوا في تصويب طريقة الخلف، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف. وسبب ذلك اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص للشبهات الفاسدة التي شاركوا

فيها إخوانهم من الكافرين، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر، وكان مع ذلك لا بد للنصوص من معنًى، بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى، وهي التي يسمونها طريقة السلف، وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع تكلف، وهي التي يسمونها طريقة الخلف، فصار هذا الباطل مركبًا من فساد العقل والكفر بالسمع، فإن النفي إنما اعتمدوا فيه على أمور عقلية ظنوها بينات وهي شبهات، والسمع حرفوا فيه الكلام عن مواضعه. فلما انبنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكفريتين كانت النتيجة: استجهال السابقين الأولين واستبلاههم، واعتقاد أنهم كانوا قومًا أميين، بمنزلة الصالحين من العامة، لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في هذا كله.

***

هؤلاء المبتدعة الذين يُفضلون طريقةَ الخلف على طريقة السَّلف إنما أُتوا من حيث ظنَّوا أنَّ طريقةَ السَّلف هي مجرَّدُ الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقهٍ لذلك، بمنزلة الأمّيين الذين قال فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ [البقرة: ٧٨]، وأنَّ طريقةَ الخلف هي استخراجُ معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات. وقوله: (فهذا الظنُّ الفاسدُ أوجبَ تلك المقالةَ التي مضمونها نبذُ الإسلام وراءَ الظَّهْر) لأنه إذا كانت هذه النصوصُ

دائرةً بين أمرين: إما تفويض معانيها إلى الله، وإما تأويلها بصرفها إلى معاني تخالف ظاهرها، هذا مع أنها الأصل في معرفة الله والإيمان به؛ فإن ذلك الاعتقاد في نصوص الصفات يستلزم نبذَ حقيقة دين الإسلام؛ لأنه كما سيأتينا مقتضى هذا: أنَّ الله تعالى لا تقومُ به أيُّ صفة، وأنَّ هذه النصوص قد دلَّت على خلاف الحق، فظاهرُها عند النفاة كفر؛ لأن ظاهرَها عندهم هو التشبيهُ والتجسيمُ؛ فلا يجوز اعتقادُ ظاهرها. وقوله: (وضَلُّوا في تصويب طريقة الخلف) أي: صوَّبوا طريقةَ الخلف، فما دامت أعلم وأحكم؛ فطريقتُهم هي الصواب على زعمهم، وفي مقابل ذلك أنَّ طريقةَ الخلف ليست صوابًا، إلا أن يقولوا: (إنَّ كلَّ مجتهد مصيب) فالسَّلفُ مصيبون في إعراضهم عن تفسير النصوص، وإمرارِها ألفاظًا من غير تدبُّرٍ لمعانيها، وطريقة الخلف صواب؛ لأنها متضمِّنةٌ لتفسير الكلام وبيانِ معانيه، وما يدلُّ عليه، وما أُريدَ به. وقوله: (فجمعوا بين الجهلِ بطريقة السَّلفِ) أي: هم عندما ظنوا أنَّ طريقة السَّلف هي: إمرارُ النصوص ألفاظًا من غير فهمٍ لمعناها، كان هذا جهلًا، فليست طريقة السَّلف كذلك. وقوله: (والكذب عليهم) أي: كذبوا عليهم بزعمهم أن طريقتهم تلاوة النصوص من غير فهم لمعناها، فلو أنهم قالوا: لا ندري عن طريقة السَّلف، فهذا جهلٌ فقط، لكنهم جمعوا بين الجهل بطريقة السَّلف والكذبِ عليهم.

[عبد الرحمن البراك].

من المعلوم أن أهل الباطل حاولوا بشتى الطرق والأساليب نصر باطلهم، وبما أن قولهم يقوم في أساسه على محاربة النصوص الشرعية وفهم السلف الصالح لها باعتبارها المنطلق الأساس لدى أهل السنة والجماعة تأصيلاً وتقريراً، فإن من جملة ما زعموه مقولتهم المشهورة «طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم». وقد شرع المصنف في الرد على هذه المقولة من عدة أوجه منها: أولاً: أن هذا القول لا يصدر إلا (ممن لم يقدر قدر السلف، بل ولا عرف الله ورسوله والمؤمنين به حقيقة المعرفة المأمور بها). ثانيـًا: أن هؤلاء المعطلة إنما قالوا ما قالوا إلا لزعمهم الفاسد أن السلف لا يعرفون معاني القرآن والسنة، وأنهم مجرد أناس يؤمنون بألفاظ لا يعرفون معانيها، فقال المصنف: (إنما أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك). ثالثـًا: أن هذه المقولة تجمع بين الجهل بطريقة السلف بالكذب على السلف، والجهل والضلال في تصويب طريقة الخلف، (فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال في تصويب طريقة الخلف). رابعـًا: أن هذه المقولة مبنية على فساد في العقل وكفر بالسمع، أما فساد العقل فهو جعلهم العقل أساسـًا في هذا الباب، وجعلوا ما ركبوه من شبه عقلية هي الأساس الذي يعتمد عليه في تأصيل وتقرير مسائل هذا الباب العظيم الذي هو باب الإلهيات، وبما

أن النصوص الشرعية تخالف ما جاؤوا به فقد عمدوا لتحريفها، وهذا ما عناه المصنف بقوله: (فصار هذا الباطل مركبًا من فساد العقل والكفر بالسمع، فإن النفي إنما اعتمدوا فيه على أمور عقلية ظنوها بينات وهي شبهات، والسمع حرفوا فيه الكلام عن مواضعه). خامسـاً: أن سبب هذه المقولة الباطلة هو معتقد هؤلاء في باب الأسماء والصفات، حيث نفوا قيام الصفات بالله تعالى بناء على مشاركتهم لأهل الباطل من الفلاسفة على اختلاف مشاربهم، الذين أنكروا أن يوصف الله بصفات قائمة به حقيقة وغاية أمرهم أنهم جعلوا وجود الله وجوداً ذهنيـاً لا حقيقة له في الخارج، فربط المصنف بين معتقد هؤلاء ومن سبقهم فقال: (وسبب ذلك اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص للشبهات الفاسدة التي شاركوا فيها إخوانهم من الكافرين). سادسـاً: أن مقولة هؤلاء إنما هي نتيجة لما ركبوه من باطل بنوا عليه معتقدهم في هذا الباب، وكما هو الحال في ترتيب الأمور المنطقية أن الكلام يتركب من مقدمات ونتائج فإن هذه المقولة ركبت من مقدمتين ونتيجة وهذه النتيجة مؤداها كما ذكر المصنف: (فلما انبنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكفريتين كانت النتيجة: استجهال السابقين الأولين واستبلاههم، واعتقاد أنهم كانوا قومًا أميين، بمنزلة الصالحين من العامة، لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب

السبق في هذا كله) وهذه المقولة ردها غير واحد من العلماء: فهذا الحافظ ابن حجر يقول: عن بعض أهل العلم: «قول من قال: طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم. ليس بمستقيم؛ لأنه ظن أن طريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات. فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف، والدعوى في طريقة الخلف، وليس الأمر كما ظن، بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى، وفي غاية التعظيم له، والخضوع لأمره، والتسليم لمراده، وليس من سلك طريق الخلف واثقاً بأن الذي يتأوله هو المراد، ولا يمنعه القطع بصحة تأويله»[1]. وقال الإمام ابن أبي العز الحنفي: «فإن لازم هذا أن يكون الله أنزل على رسوله كلاماً لا يعلم معناه جميع الأمة، ولا الرسول، ويكون الراسخون في العلم لا حظ لهم في معرفة معناه سوى قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧] وهذا القدر يقوله غير الراسخ في العلم من المؤمنين والراسخون في العلم يجب امتيازهم عن عوام المؤمنين في ذلك»[2]. وقال الإمام الشوكاني رحمه الله: «فهم – أي: أهل الكلام – متفقون فيما بينهم على أن طريق

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٣٥٢).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص:٢٣٤).

السلف أسلم، ولكن زعموا أن طريق الخلف أعلم، فكان غاية ما ظفروا به من هذه الأعلمية لطريق الخلف أن تمنى محققوهم وأذكياؤهم في آخر أمرهم دين العجائز، وقالوا: هنيئا للعامة، فتدبر هذه الأعلمية التي حاصلها أن يهنئ من ظفر بها للجاهل الجهل البسيط، ويتمنى أنه في عدادهم، وممن يدين بدينهم، ويمشي على طريقهم، فإن هذا ينادي بأعلى صوت، ويدل بأوضح دلالة على أن هذه الأعلمية التي طلبوها الجهل خير منها بكثير، فما ظنك بعلم يقر صاحبه على نفسه أن الجهل خير منه، وينتهي عند البلوغ إلى غايته، والوصول إلى نهايته أن يكون جاهلا به، عاطلا عنه، ففي هذا عبرة للمعتدين وآية بينة للناظرين»[1]. قال ابن تيمية: «قد ذم أهل العلم والإيمان من أئمة العلم والدين من جميع الطوائف من خرج عما جاء به الرسول ﷺ في الأقوال والأعمال باطنا أو ظاهرا. ومدحهم هو لمن وافق ما جاء به الرسول ﷺ، ومن كان موافقـًا من وجه ومخالفا من وجه كالعاصي الذي يعلم أنه عاص فهو ممدوح من جهة موافقته، مذموم من جهة مخالفته. وهذا مذهب سلف الأئمة وأئمتها من الصحابة ومن سلك سبيلهم في مسائل الأسماء والأحكام»[2]. وقال ابن تيمية: «ومعلوم أن كل من سلك إلى الله جل وعز علما وعملا بطريق ليست

---

(١) التحف في مذاهب السلف للشوكاني (ص: ١٦).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية (١/ ١٨٩).

مشروعة موافقة للكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأئمة وأئمتها فلا بد أن يقع في بدعة قولية أو عملية، فإن السائر إذا سار على غير الطريق المهيأ فلا بد أن يسلك بنيات الطرق، وإن كان ما يفعله الرجل من ذلك قد يكون مجتهداً فيه مخطئًا مغفوراً له خطؤه، وقد يكون ذنبًا، وقد يكون فسقًا، وقد يكون كفراً، بخلاف الطريقة المشروعة في العلم والعمل فإنها أقوم الطرق ليس فيها عوج كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]»(١). [محمد بن خليفة].

قال رحمه الله: (المبتدعة من المتفلسفة)، وساق أقوالاً هي من أقوال أهل الكلام، ومن الناس من يقول: إن أهل الكلام ليسوا بفلاسفة، والفلاسفة شيء وأهل الكلام شيء آخر. وهذا في الواقع غلط، لأن أهل الكلام من الفلاسفة، لكن فلسفتهم كانت مع وضع الاتصال بين الحكمة والشريعة. فالفلاسفة أقسام: القسم الأول: فلاسفة نهجوا نهج اليونان في الفلسفة، وجعلوا طريقة اليونان هي الأصل، وجعلوا النصوص محمولة على طريقة أهل اليونان، هؤلاء الذين يقال لهم: فلاسفة الإسلام، أو الفلاسفة الإسلاميين. القسم الثاني: الفلاسفة من جمعوا ما بين الحكمة وهي الفلسفة وما بين الشريعة، فركبوا منها الكلام، وذلك أنهم قالوا: نأخذ بما دل عليه العقل من القوانين التي يطلب بها الحكمة، نأخذ بما دل عليه العقل

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (١/ ١٨٠).

بشرط ألا يخالف الشرع، فإذا خالف الشرع أخذنا بالوحي، وبالتالي جعلوا نصوص الوحي محكومة بالعقل. ولهذا ألف ابن رشد وغيره كتبا فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ككتابه: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» وكتاب: «منهاج الأدلة»، وكتب كثيرة، فأهل الكلام هم الذين جمعوا بين الفلسفة والشريعة، ركبوا منهما شيئًا جديدًا غريبا سمي علم الكلام. فشيخ الإسلام دقيق حينما يقول: (من المتفلسفة) فأهل الكلام الذين يقولون: طريقة الخلف أعلم وأحكم من طريقة السلف. ليس هذا في الواقع كلام الفلاسفة الإسلاميين، بل هو كلام أهل الكلام، وأهل الكلام فلاسفة بالاعتبار الذي ذكرت. وهذا الظن الفاسد منهم، وهو أن طريقة الخلف أعلم وأحكم، جعلهم يخوضون في نصوص الغيبيات بتأويلات غريبة، بما يصرفها عن حقائقها، كما قال شيخ الإسلام هنا: (بأنواع المجازات وغرائب اللغات)، يريد بغرائب اللغات نحو ما ذكره ابن العربي في كتابه «عارضة الأحوذي» حينما تكلم على حديث فيه ذكر الاستواء ونحو ذلك، قال: فإن قلت ما معنى الاستواء في كلام العرب؟ قلنا: الاستواء في كلام العرب يرد على خمسة عشر معنى، فذكرها جميعًا، ثم قال: فإن قلت على أيها تحمل الآيات؟ قلنا: هذا غير ممكن، فلا ندري على أيها يُحمل، فلابد من نفي أصل المعنى؛ لأنه لا ندري أي المعاني يراد، فيكون معنى استوى غير معلوم. هذه طريقة لبعضهم الذين

يصرفون الحقائق بغرائب اللغات، ولهذا تحذر إذا وجدت في كتب بعض الناس في العقائد كثرة التحاليل اللغوية في آيات الصفات، إذا قال هذه الكلمة من آيات الصفات ترد بعدة معاني كذا وكذا وكذا، ثم يسكت فلا يذكر المعنى المراد، فهذا دليل شيء من الخوض في هذا الأمر، بخلاف من قال إن هذه الصفة في كلام العرب ترد لعدة معاني وكلها ثابتة في حق الله، مثل طريقة طائفة من العلماء كابن القيم الله يذكر للفظ عدة معاني ويقول: كلها صحيحة بحق الله. المقصود أن المفسر تارة ينظر في كتب الحديث أو كتب التفسير ويفسر اللفظ من الصفات أو من الغيبيات، فيأتي بمعان ويسكت، فهذا يُحذر منه، وتارة يأتي بمعان ويقول: هذه كلها ثابتة والمعنى بصفات الله هو كذا. فهذا يقبل إذا كان موافقا لطريقة السلف. [صالح آل الشيخ].

(فإن هؤلاء المبتدعين الذين يفضلون طريقة الخلف من المتفلسفة ومن حذا حذوهم على طريقة السلف) تقدم أن شيخ الإسلام ابن تيمية ضمن هذا الكتاب إشارات دقيقة جداً، فهو يقول: (الخلف من المتفلسفة) مع أن المتفلسفة أظهر في الضلال من المعتزلة، والذين قالوا هذه المقالة لا يقصدون بالخلف المعتزلة، إذاً هم من باب أولى لا يقصدون المتفلسفة، وإنما يقصدون أصحابهم من متكلمة الأشعرية وأمثالهم الذين انتسبوا للسنة والأئمة، وعظموا مذهب السلف في الجملة.

فكيف يقول شيخ الإسلام هنا: (فإن هؤلاء المبتدعين الذين يفضلون طريقة الخلف من المتفلسفة) نقول: لم يفضل طريقة المتفلسفة في مسألة الإلهيات بالتمام أحد من علماء الأشاعرة حتى الغلاة منهم، بل طعنهم وتصنيفهم في الرد على طوائف المتفلسفة مشهور، من ذلك ما صنفه وكتبه القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، وكذلك الشهرستاني في مصارعة الفلاسفة، وأبو حامد الغزالي في تهافت الفلاسفة، ومحمد بن عمر الرازي له تصنيف، وإن كان الرازي هو أخص الأشعرية تعلقاً ببعض مقالات المتفلسفة، ولا سيما مقالات الحسين بن عبد الله بن سينا، فإنه ينقل عنه كثيراً، وإن كان يعترض عليه، لكنه تارةً يصوب بعض مقالاته؛ وهو مشغوف به. لكن لأن الغلط في باب الإلهيات، وبخاصة في باب الأسماء والصفات الذي محصله نفي صفات الله بالجملة عموماً كما هو مذهب الجهمية والمعتزلة، أو نفي ما هو من الصفات ولو الصفات الفعلية وحدها، مركب على الدلائل الفلسفية، فباعتبار أن هذه المذاهب نتيجة من نتائج الفلسفة وصف المصنف مذهب الخلف بأنه مذهب المتفلسفة، ولهذا قال: من المتفلسفة ومن حذا حذوهم؛ لأن الجهمية أخذوا دليلهم من المتفلسفة، وكذلك المعتزلة، بل حتى الأشعرية؛ فإنهم أطبقوا على نفي ما يسمونه حلول الحوادث وهي الصفات الفعلية، وهذا الدليل نفسه دليل فلسفي، بل هو عند التحقيق نفس المذهب، ولكنه مقرب

للشريعة كثيراً، وفيه أحرف من الإسلام كثيرة، لكن أصل المادة فيه مادة أرسطية، وقد كان لأرسطو طاليس كلام في مسألة الوجود الإلهي، فقد كان يثبت العلة والمعلول، والمحرك الذي لا يتحرك، وإنما تتحرك المعلولات على طريقة الترقي والصدور حركة شوقية. وهذا المذهب هو الذي استعمله ابن سينا وأمثاله. فمذهب الأشاعرة الذي انتهى إلى امتناع اتصاف الله سبحانه وتعالى بصفة فعلية، أي: صفة تتعلق بالقدرة والمشيئة، هو نفس مفهوم نفي الحركة الذي كانوا أرسطو ينفيه ويقول: المحرك الذي لا يتحرك. فإن مقصود أرسطو بقوله: لا يتحرك ليس نفي الحركة الجسمانية بالضبط، فإن الحركة بالمفهوم الفلسفي العام هي: كل ما يتعلق بالقدرة والمشيئة. فقول أرسطو: لا يتحرك. هو نفس المحصل الذي دخل على الأشعرية في نفيهم لكل الصفات الموجبة لتعلق الشيء بفعل الرب ومشيئته وقيام الأفعال به؛ ولهذا لم يثبتوا إلا الصفات اللازمة، أما الصفات الفعلية فقد اتفقوا على نفيها سواءً فوضوها أو تأولوها. فحتى المذهب الأشعري عند التحقيق مولَّد من أحد المذاهب الفلسفية. والمذاهب التي دخلت على المسلمين في مسائل الإلهيات صنفان: الأول: صنف مولد، أي: أنه مركب من دلائل فلسفية ومقدمات عقلية ومقاصد شرعية، بمعنى: أنه ليس منقولاً نقلاً محضاً صريحاً، لكنه مركب في تكوينه وترتيبه من مقدمات فلسفية هي أساس فيه، ومقاصد شرعية عامة،

ومقدمات عقلية. من المقاصد الشرعية العامة، مثلاً: أن الله منزه عن التشبيه والتمثيل. وهذه هي مقالات المعتزلة، ويشاركهم فيها الأشاعرة والماتريدية، وإن كان قرب المعتزلة إلى الفلسفة أكثر بكثير من قرب الأشاعرة. الثاني: وهي المقالات المنقولة من الفلسفة نقلاً صريحاً، فهي ليست مولدة إنما منقولة بالتمام، وهي المقالات التي تبناها من يسمون بالفلاسفة الإسلاميين أو فلاسفة الإسلام كابن سينا، وأبي نصر الفارابي، وأبي الوليد بن رشد، وباطنيتهم الغلاة كالمبشر بن فاتك، وأبي يعقوب السجستاني صاحب الأقاليد الملكوتية وأمثال هؤلاء، فإن مقالات هؤلاء مقالات منقولة، بمعنى: أنها أحرف فلسفية منقولة على التمام، وفي الغالب أنها تنقل عن أرسطو. إذاً قال شيخ الإسلام: (من المتفلسفة ومن حذا حذوهم) لأنه يعتبر أن كل المذاهب الكلامية معتزلة أو أشعرية أو ماتريدية مركبة في نتائجها على مقدمات متلقاة من الفلسفة، وأنه لولا هذه المقدمات الفلسفية لما انتهوا إلى هذه المذاهب، وهذه الشهادة التي قالها شيخ الإسلام في هؤلاء لا تختص به رحمه الله، فإن أبا الحسن الأشعري لما رجع عن الاعتزال صرح في بعض كتبه أن دليل المعتزلة في الصفات منقول عن الفلاسفة. وإذا كان الأشعري صرح في كتبه أن دليل المعتزلة وهو دليل الأعراض دليل فلسفي، وصرح الشهرستاني وغيره أن مذهب المعتزلة في الصفات مذهب فلسفي، وإذا كانت حقيقة مذهب الأشاعرة أنه

جزء من مذهب المعتزلة؛ لأنهم نفوا طائفة من الصفات وأثبتوا طائفة، إذاً يصح أن نقول: إن المذهب الأشعري أيضـاً جزء من المذهب الفلسفي. ومن العجب أن أبا الحسن الأشعري وصف دليل الأعراض بأنه دليل فلسفي، حتى إنه منعه في بعض كتبه، ثم هو نفسه يستعمله في بعض كتبه التي بنى عليها المذهب!! حيث إن كتب الأشعري على صنفين: الأول: كتب انتمائية يقصد بها بيان انتمائه واتجاهه، كالرسالة إلى أهل الثغر، والإبانة. الثاني: كتب قصد بها تقرير المذهب على التفصيل كاللمع والموجز. وهذه الكتب استعمل فيها دليل الأعراض. فهو يمنع هذا الدليل في بعض كتبه، لكيلا يلتزمه العامة، لكنه يعتقد أنه في نفس الأمر دليل صحيح، ومثله كذلك أبو حامد الغزالي، حيث منعه في بعض كتبه، واستعمله عند الترتيب العقدي للمذهب. وجمهور الأشاعرة يصرحون بصحة الدليل، مع قولهم أنه دليل فلسفي عند المعتزلة، وهذا بسبب إدخالهم بعض التغييرات في مقدماته. واعتمد النفاة للصفات على أدلة عقلية محضة تخالف الكتاب والسنة وما عليه سلف الأمة، ونسبوا إلى السلف عقائد لم تكن من عقيدتهم ومنهجهم، ولأجل اعتماد النفاة على أدلة عقلية نجد أنهم متناقضون فيما يقررونه في عقيدتهم في الصفات، وهذا التناقض هو الذي قادهم إلى الحيرة والاضطراب في آخر الأمر، ورد كل طائفة منهم على الأخرى، وبهذا يعلم بطلان مذاهب المتكلمين، وأن المذهب الحق هو مذهب أهل

السنة والجماعة المأخوذ من الكتاب والسنة على فهم سلف الأمة. قال المصنف رحمه الله: (إنما أُتُوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات) موجب هذه المقالة التي تقول: طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم أن أصحابها كانوا يعتقدون انتفاء الصفات في نفس الأمر، وكانوا يعظمون السلف في الجملة، ويرون ظاهر القرآن على إثباتها، فقالوا: إن السلف كانوا ينفونها في نفس الأمر، أي: يعتقدون عدم ثبوت الصفات الفعلية، لكن موقفهم من آيات القرآن التفويض، أي: لا يتكلمون في معانيها لا إثباتـًا ولا نفيـًا، ويعتقدون انتفاء المعنى الظاهر، والخلف تأولوها كما سلف، فهذا الظن الفاسد الذي هو جهل وغلط على السلف هو الذي أوجب هذه المقالة. وبهذه الطريقة طريقة الأشعرية يكون الفرق بين السلف وعلماء الأشاعرة هو أن علماء الأشاعرة ذكروا التأويل والسلف لم يذكروا التأويل، ويبقى أن الطائفتين في فهم الأشعرية اتفقوا على نفي الصفات الفعلية، وهذا غلط شديد على السلف، فإن السلف كانوا يثبتون الصفات الواردة في كتاب الله سواء كانت صفات لازمة أو صفات فعلية. أما مسألة المجاز

فقد تكلم فيها أصناف: الأصوليون، وأهل اللغة العربية وهم الأصل في هذا والمتكلمون في كتبهم، أما جمهور الأصوليين فإنهم يحكون أن الجمهور على إثبات المجاز في القرآن، وكذلك بعض المفسرين الذين يميلون إلى هذه الطرق يقولون كذلك، وبعض المتكلمين في كتبهم أيضاً يحكون هذا، وإن كانوا يحكون عن طائفة من المتكلمين عدم ثبوت المجاز. من المعلوم أن شيخ الإسلام رحمه الله من أشد من تكلم وطعن في مسألة المجاز، وقال: إن القرآن ليس فيه مجاز. وقد تكلم بعض المعاصرين في هذه المسألة، وقال: إن شيخ الإسلام يتناقض؛ فإنه تارةً يطلق في كتبه عبارة المجاز، فيقول: وهذا من المجاز اللغوي، وهذا من مجاز اللغة. مع أن له رسائل ومواضع من كلامه يصرح فيها بإبطال المجاز، وبعضهم فرض هذا حتى في ابن القيم، مع أن ابن القيم رحمه الله في الجملة تبعٌ لشيخ الإسلام. والصحيح أن القول في المجاز يقع على جهتين: الأولى: المجاز باعتباره من عوارض الألفاظ. الثانية: المجاز باعتباره من عوارض المعاني. والذي أنكره شيخ الإسلام، واشتد في دفعه وإبطاله هو المجاز باعتباره من عوارض المعاني، أما إذا كان من عوارض الألفاظ فهذا يقال: إنه مجرد اصطلاح، وهذا هو الذي جعل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أحياناً يستعمل هذا الحرف، فيقول: وهذا من مجاز اللغة، وفُسر هذا بالمجاز. وجعل ابن القيم يقول هذا كثيراً أحياناً. مثلاً: القول بأن

عبارة: رأيت أسداً يخطب. من باب مجاز اللغة. هذا كاصطلاح لا بأس به، كما أنك تقول: جاء زيد. جاء: فعل ماض، وزيد: فاعل. فإنه لا أحد يستطيع أن يقول لك: هات دليلاً على أن امرؤ القيس سمى زيداً فاعلاً، وأن هذا حال، أو تمييز، أو مفعول به؛ فإن هذه اصطلاحات، وقطعاً أنه لا مشاحة في الاصطلاح، ولا يمكن أن شيخ الإسلام يعارض في اصطلاح لغوي؛ لأن عندنا اصطلاحات شرعية ما عارض فيها لا شيخ الإسلام ولا غيره. كذلك الصيغ المستعملة في علم الحديث، مثلاً: هذا مقطوع، وهذا منقطع، وهذا مرسل، وهذا موقوف، وهذا إسناد صحيح، وهذا إسناد حسن. هذه اصطلاحات ما تكلم بها الصحابة، لكن لا يمكن لأحد أن يقول: أين تصريح الصحابة بها؟ إذاً لم يكن شيخ الإسلام رحمه الله ينكر المجاز كاصطلاح من عوارض الألفاظ، وإنما وقع نقده واعتراضه عليه باعتباره من عوارض المعاني.

وقد يقول قائل: إننا نرى شيخ الإسلام رحمه الله في رده لنظرية المجاز ينكرها أحياناً حتى من جهة اللغة الاصطلاحية اللفظية المحضة، فهو يقول مثلاً: ولم يذكر هذا التقسيم أئمة اللغة الكبار كالخليل بن أحمد والأصمعي وأمثالهم، ويقول: وهذا التقسيم لألفاظ العربية إلى حقيقة ومجاز لم يتكلم به أحد من السلف، ولا أحد من أئمة العربية المتقدمين، ويقول: وأصحاب هذا التقسيم لم يذكروا له حداً صحيحاً، فإن المشهور عندهم أن الحقيقة هو اللفظ الذي وضع في معنىً واستعمل

له، والمجاز هو اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له، وهذا يستلزم العلم بالوضع والاستعمال، قال: أما الاستعمال فهو استعمال أهل اللسان، وهم العرب، قال: فهذا يحفظ، ولكن أين العلم بالوضع؟ وهذا نقد قوي في كلام شيخ الإسلام للمجاز، حيث إنهم يقولون: إن الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له. فلابد إذاً أن نعرف الوضع ونعرف الاستعمال. ومن المعلوم أن الاستعمال هو استعمال العرب، لكن الوضع وضع من؟ ولهذا اعتنى علماء المعتزلة الذين دافعوا عن مسألة المجاز ببيان أصل اللغة، هل هي قياسية، أو سماعية، أو أنها علِّمت لآدم، وكيف اختلف لسان البشر.. إلخ. فشيخ الإسلام رحمه الله أحياناً يعترض على مسألة المجاز حتى من الوجه الاصطلاحي اللفظي، وهذا من باب النقد الاستتباعي، بمعنى أنه إذا أراد أن يبطل المجاز باعتباره من عوارض المعاني فإنه يقول: لو أن شخصاً قصد إلى إبطال المجاز جملة وتفصيلاً حتى كاصطلاح، فإن هذا ممكن، فهو يريد أن يصل إلى أن المجاز كما أنه غلط من جهة كونه من عوارض المعاني كذلك يمكن إبطاله من جهة كونه من عوارض الألفاظ والاصطلاح، ومن المعلوم أنه إذا استطيع دفع المجاز باعتباره اصطلاحاً لفظياً فمن باب أولى أنه يمكن دفعه باعتباره من عوارض المعاني. فهو أراد أن يجوز إبطال المجاز حتى كاصطلاح لفظي ليتحقق بطريقة

الأولى إبطاله باعتباره من عوارض المعاني. والنتيجة أن شيخ الإسلام ليس لديه موقف حاسم من المجاز كاصطلاح لفظي، وإن كان أحيانـًا ينقده استتباعـًا، إنما موقفه الخاص من المجاز باعتباره من عوارض المعاني. فإن المعتزلة وهم أخص من نظم نظرية المجاز في اللغة، وكثير منهم أساطين في العربية نفوا الصفات بدلائل كلامية مولدة من الفلسفة، فلما انتهوا من النفي وانتهى مذهب المعتزلة إلى أن الرب سبحانه يمتنع قيام الصفات به، رأوا أن نصوص القرآن تعارض النتيجة التي قرروها، فلما وصلوا إلى هذا وهم قوم يسلمون بالقرآن وأنه حق، تأولوه حتى لا يعارض النتيجة التي انتهوا إليها. ولهذا نستطيع أن نقول: إن المعتزلة لم يستدلوا على نفي صفة واحدة وهم ينفون سائر الصفات بدليل مفصل من الكتاب أو السنة، بل دلائلهم المفصلة دلائل كلامية متلقاة عن الفلاسفة، وغاية ما يستدلون به من القرآن على مذهبهم آيات مجملة، كقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] ففي الآية نفي التشبيه، وهذا صحيح، أن الله منزه عن الشبيه والمثيل. لكن يبقى ما هو حد التشبيه؟ هذا هو محل النزاع. قد يقول قائل: إننا نرى أن المعتزلة نفوا الرؤية، واستدلوا لنفيها بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وهذان الدليلان دليلان تفصيليان فكيف نقول: إن

المعتزلة لم يستدلوا بدليل تفصيلي في أي صفة مع أن هذين الدليلين مبسوطان في كتبهم؟ نقول: بغض النظر عن كون الاستدلال بهذين الدليلين من القرآن غلطـاً، ولكن هب جدلاً أن الآيتين تدلان على نفي الرؤية؛ فإن غاية ما يمكن أن يقال: إن في الآيتين نفيـاً للرؤية؛ لا تدركه هذا نفي، لن تراني هذا نفي. فلو فرضنا جدلاً أن في الآيتين نفيـاً للرؤية فهل المعتزلة تنفي الرؤية؟ الجواب: المعتزلة تنفي الرؤية نفي امتناع، بمعنى أنها تقول: إن الرؤية ممتنعة على الله. والذي في القرآن أقصى ما يمكن أن يدل عليه هو النفي فقط، ومن المعلوم أن المنفي لا يلزم أن يكون ممتنعـاً؛ فإن الشيء قد ينفى وهو ليس ممتنعـاً، لكن لعدم ثبوت سنده، وإذا كان يتعلق بالله سبحانه لعدم مشيئته. إذاً الشيء ينفى إما لكونه ممتنعـاً في ذاته أو لكونه لم يشائه الله، والقرآن إنما نفى فقط، فلو كان المعتزلة يقفون عند القرآن المفصل لقالوا: الرؤيا منفية، والله أعلم هل تصح أو لا تصح؟ لكنهم لم يقفوا عند هذا، بل قالوا: الرؤية ممتنعة؛ مع أن الامتناع درجة أقوى من النفي المطلق، فهم قالوا قولاً أخص مما دل عليه ظاهر القرآن الذي لو فرض جدلاً أنه يدل على قولهم؛ وهذا يدل على أن المذهب زاد على الدلالة القرآنية. ومن هنا نقول: إن المعتزلة لا دليل لهم تفصيلي من القرآن في كل مسائل الصفات. إذاً لما رأى القوم معارضة القرآن لنتيجتهم التي هي نفي الصفات أرادوا تأويل القرآن إلى قولهم، فجاءوا بنظرية

المجاز هذه، وهذا هو الذي جعل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يهاجم مسألة المجاز بقوة، فهم قالوا: إن جميع ما ورد في صفات الباري هو من باب المجاز، ومن قواعدهم التي قرروها في المجاز: إن المجاز يصح نفيه. وبهذا قرروا أنه ليس في القرآن دليل واحد على إثبات صفة واحدة؛ لأن كل الآيات من باب المجاز، والمجاز يصح نفيه. ولا شك أن هذا من الطعن في القرآن. ولو فرض جدلاً صحة نظرية المجاز كنظرية لغوية فإن تطبيقها في مسائل الصفات ممتنع، وهذا له تفصيل آخر ليس هذا مقامه. لكن المهم فهمه هو سبب قصد شيخ الإسلام رحمه الله قصداً شديداً إلى رد مسألة المجاز. المحصل من هذا، هو أن المعتزلة ركبوا مذهبهم من أصلين: الأصل الأول: وهو الذي حصلوا به المذهب، وهو الدلائل الكلامية. الأصل الثاني: وهو الذي تأولوا به القرآن، وهو النظرية المجازية. ولهذا لو قال قائل: إن مذهب المعتزلة وكذا الأشاعرة فيما يوافقون فيه المعتزلة كباب الصفات الفعلية محصل بفهم لغوي، وقد عرف كثير من المعتزلة بالحذق في اللسان العربي، فهم فهموا القرآن بحسب كلام العرب؛ ولهذا لا يؤاخذون في قولهم، فإننا نقول: هذا الترتيب من جهة النظام العلمي غير صحيح؛ لأن المعتزلة أولاً رتبوا المذهب وحصلوه وانتهت نتيجته عندهم قبل النظر في المسألة اللغوية، فهم رتبوه ترتيباً عقلياً، حيث بنوه على دليل الأعراض، أما القضية اللغوية فقد استدعوها بعد انتهاء

المذهب إلى نفي الصفات، لدرء التناقض بين المذهب والقرآن، فتأولوا القرآن بالمجاز. إذاً لم يتكون مذهب المعتزلة بدلالة اللغة، إنما بدليل عقلي، وأخص الدلائل التي اعتبرتها المعتزلة دليل الأعراض وهو دليل عقلي فلسفي يقوم على مقدمات فلسفية، بل ألفاظه أصلاً لم تعرف عند العرب بنفس المقاصد التي قصدها المعتزلة. المهم: أن ما يشيعه الكثير من أن مذهب المعتزلة مذهب بني على فهم لغوي في القرآن لمسألة الصفات. هذا غلط محض، فإن المعتزلة إذا أرادوا تقرير المذهب في كتبهم فإنهم يدخلون من جهة الدلائل الكلامية، وإذا انتهى تقرير المذهب يبقى المعارضة القرآنية للنتيجة، فيستدعون هنا مسألة اللغة عبر نظرية المجاز. وهذا حتى لا يقول قائل كما يقول البعض ممن يتكلم في هذا أو يصنف في هذا، ولا سيما بعض الباحثين من المعاصرين: أن السلف فهموا آيات الصفات من خلال لسان العرب، والمعتزلة فهموا آيات الصفات من خلال لسان العرب، فإن هذا غلط محض، فإن المعتزلة لم تستخدم اللسان العربي إلا كجواب عن معارضة القرآن لنتيجتهم التي حصلوها تحصيلاً كلامياً فلسفياً. (فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهر، وقد كذبوا على طريقة السلف) قد كذبوا على طريقة السلف لما قالوا: إن طريقة السلف هي التفويض، هكذا قال الأشاعرة، وقد كان المعتزلة يقولون: السلف مجسمة. وكلمة مجسمة تدل على أن

السلف في فهم المعتزلة كانوا يثبتون إثباتـاً حقيقيـاً، ولو كان السلف في فهم المعتزلة مفوضة لما قالوا عنهم مجسمة. من المعلوم أن من استدل بدليل سمعي على بدعة فإن الدليل السمعي - وهذه حقيقة بدهية - لا يدل على بدعته، لكن شيخ الإسلام يقول: وقد تأملت عند التحقيق واطرد الأمر عندنا في ذلك أن كل من استدل بدليل سمعي على بدعة، فإن هذا الدليل السمعي نفسه يدل على نقيض بدعته. وهذا ما يسمى بقلب الدليل. مثال ذلك: أن من أخص أدلة المعتزلة على نفي الرؤية قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فهنا طريقتان للرد عليهم: إما أن يقال: إن الدليل لا يدل على نفي الرؤية. وهذا بدهي وواضح. وإما أن يقال وهذا الذي يستعمله شيخ الإسلام وبعض المحققين من أهل العلم: إن الدليل نفسه يدل على إثبات الرؤية؛ لأن الله نفى الإدراك ولم ينف الرؤية، والإدراك قدر زائد على الرؤية، فإن من يرى الشيء لا يلزم أن يدركه. فلما نفى القدر الزائد دل على ثبوت ما دونه؛ لأنه لو كان المعنى من أصله منتفياً لما احتيج إلى نفي القدر الزائد. وقد قال رجل لابن عباس: إن الله يقول: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، ويقول: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قال له ابن عباس: يا هذا ألست ترى السماء؟ قال: بلى. قال: أتدركها كلها؟ قال: لا. قال: فالله أعظم. فكل من يبصر من بني آدم اليوم يرون السماء حقيقةً، لكن لا أحد من بني آدم يقول: إنه يدرك

كل السماء على ماهيتها. وكذلك يرون الشمس لكن لا يدركونها إدراكـًا حقيقيـًا، ففي هذه الآية قال الله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ لأن الله يرى ولا يدرك، وهذا من كماله، بخلاف المخلوقات فإنها ترى وتدرك. وقد يقال: الشمس لا ندركها. فنقول: لكنها تقبل الإدراك، فأنت ترى البعيد فلا تدرك أهو امرأة أو رجل، لكن هذا البعيد الذي تراه الآن ولا تدركه يقبل الإدراك، بخلاف الباري سبحانه فإنه يرى ولا يدرك، كما أنه يُعلم ولا يحاط به علمـًا. (فإن النفي إنما اعتمدوا فيه على أمور عقلية ظنوها بينات وهي شبهات) هنا قاعدة: وهي أن المذاهب المخالفة للسلف رتبت مذاهبها ترتيبـًا قبليـًا من النصوص، بمعنى: أن المذهب بني على دلائل كلامية خاصة، ثم بعد ذلك نظروا في النصوص فربما وفقوا بين بعض النصوص، أو تأولوا بعض النصوص، أو فوضوا بعض النصوص؛ حسب اختلاف المذاهب في هذا، ولكن يبقى أن المذهب الذي نقول أنه مخالف للسلف كأساس بني على أدلة يسمونها الدلائل العقلية، وهي دلائل على صنفين: الأول: تفصيلي، بمعنى: أنه يستدل به بعض أعيان المذاهب، ولا يستدل به البعض الآخر، فمن يرى أنه يؤيد المذهب يستعمله، ومن لا يراه كذلك لا يستعمله وهذا يختلف اجتهادهم فيه. مثلاً: في مسألة الصفات الفعلية عند الأشاعرة نجد أن الرازي يستدل بأدلة كثيرة فيها غير الأدلة التي أحيانـًا يستعملها الجويني، والأدلة التي يستعملها الجويني قد

تختلف عن الأدلة التي يستعملها القاضي أبي بكر بن الطيب وأمثاله. فهذه الأدلة التفصيلية ليس لها ذاك الاهتمام في المذهب عند أصحابها، بمعنى أن بطلان هذا الدليل لا يوجب عندهم بطلان المذهب؛ فكل مذهب بل كل كتاب من كتب المتكلمين فيه أدلة تفصيلية، هذه الأدلة ليس لها ذاك الاعتبار عندهم؛ ولهذا نجد أنه يستدل بها بعض أعيانهم وبعض أعيانهم يردون عليه، فالرازي مثلاً يبطل أدلة الجويني ويأتي هو بأدلة جديدة. وهذه المسألة ليس لها ذاك الاهتمام، لأن هذا الدليل التفصيلي ضمن أدلة، فإذا صح الدليل أو لم يصح يبقى المذهب موجوداً، فإنه إذا أبطل الدليل رقم تسعة من أدلة الرازي في فهم الأشاعرة فإن هذا لا يعني إبطال المذهب؛ فإن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول. الثاني: وهو الأدلة التي تعتبر معاقد المذاهب، بمعنى أنه إذا أبطل هذا الدليل بطل المذهب حتى عند أصحابه. وهذا النوع من الأدلة عند من خالف السلف في الأسماء والصفات ممن انتسب إلى القبلة، هي في الجملة ترجع إلى ثلاثة أدلة أصول، وغيرها أدلة تفصيلية مرتبة عليها، ليس لها ذاك الاعتبار الكبير عند أصحابها، فضلاً عن غيرهم. أخص هذه الأدلة: دليل الأعراض. وهذا الدليل استدل به المعتزلة، وكذلك الأشاعرة، والماتريدية، واستدل به كذلك المشبهة كهشام بن الحكم ومحمد بن كرام السجستاني. وقد يقول قائل: كيف يستدل بدليل واحد أقوام يختلفون في المذهب

كالأشاعرة والمعتزلة، بل يتناقضون؛ فإن المعتزلة خلاف المشبهة، فكيف نقول: إن المشبهة كهشام بن الحكم يستدل بدليل الأعراض، والمعتزلة النفاة يستدلون بدليل الأعراض مع أن هذا مذهبه هو التشبيه وهذا مذهبه التعطيل، وبينهما نسبة تضاد. نقول: إن الخلاف يرجع إلى طريقة ترتيب المقدمات في الدليل، يعني كل مذهب يرتب مقدمات تختلف عن المذهب الآخر، فيلتزم نتائج تختلف عن نتائج الآخر، فيبقى أن الدليل بوجه عام، يقال: هو دليل الأعراض، ولكن يختلف الترتيب في المقدمات والنتائج. مثلاً: المعتزلة يقولون: إن الصفات أعراض، وأن الأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام متماثلة ولا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها. والنتيجة من هذا أنهم قالوا بنفي الصفات. فهم جعلوا كل ما يقوم بالذات صفة سواء كان لازماً أو متعلقاً بالقدرة والمشيئة. فلما جاء أبو الحسن الأشعري قال: هذا دليل فلسفي. ثم التزمه بعد أن غير في مقدمته، فقال: العرض عندنا ليس الشيء اللازم، إنما الذي يعرض ويزول، أما اللازم فلا إشكال فيه. ومن هنا أثبت أبو الحسن الأشعري الصفات اللازمة؛ لأنها عنده لا تسمى أعراضاً، فهو قد حصر العرض فيما يعرض ويزول. وهو الشيء الذي يتعلق بالقدرة والمشيئة، ومن هنا نفى الأشعري وجميع أصحابه الصفات الفعلية. أما محمد بن كرام فهو يقول: إن دليل الأعراض يقود إلى إثبات

الجسم، وبذلك أثبت الجسم لله وهلم جرا. إذاً دليل الأعراض هو أكثر الأدلة شيوعـاً في المخالفين. وقد ذم كثير من فضلاء أهل العلم والفقهاء وبعض فضلاء المتكلمين هذا الدليل، ولكن الذين ذموه في الغالب لم يسلموا من تأثيره، وهذا إذا تكلمنا في غير من حقق في مذهب أهل السنة، وإلا فإن السلف قد ذموا هذا الدليل، وكذلك أتباعهم ذموا هذا الدليل ولم يتأثروا به، لكن من كان من الفقهاء له تأثر بأقوال المتكلمين فإنه قد يذم هذا الدليل مع أن نتيجة المذهب الذي يلتزمه مبنية على نفس هذا الدليل. وبعبارة ممكن أن نلخصها: إن هناك تناقضـاً أو عدم توافق بين الموقف النظري والموقف التطبيقي عند أكثر المتأخرين من المتكلمين، فهم يذمون شيئـاً ومع ذلك يقعون في نفس ما ذموه أو في تأثير من تأثيره. إذاً دليل الأعراض: هو أنهم جعلوا الصفات أعراضـاً، ورتبوا هذا على أن الأعراض ما يقابل الجوهر، وهذا عند المعتزلة، أو العرض ما يعرض ويزول ولا يبقى زمنين عند الأشاعرة. وهذا الكلام ليس قضية لغوية من لغة العرب، ولا قضية شرعية منصوص عليها في القرآن. وهذا يدلنا على أن هذه المذاهب كونت تكوينـاً في الأصل فلسفيـاً، لكن بحكم إسلامية أصحابها، وانتسابهم للقبلة ولا شك أن الأشعرية من أهل الإسلام استدلوا بمقاصد شرعية عامة، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. وقوله:

﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] حيث قالوا: إن الأحد هو المنزه عن حلول الحوادث وهلم جرا. هذا الدليل هو أشهر الأدلة، وهذا الدليل إذا أبطل عند المعتزلة بطل مذهبهم، وإذا أبطل عند الأشاعرة بطل مذهبهم، حيث إن المذهب في حقيقته مرتب على هذا الدليل. الدليل الثاني: وهو دليل التخصيص. وهو دليل أشار إلى أصله ابن سينا في كثير من كلامه، واستعمله بعض الأشعرية الذين لهم اضطراب أو تطور كثير في المذهب، وأخص من استعمله أبو المعالي الجويني. وهو مقارب لدليل الأعراض، ونتيجته المحصلة: أن الصفات الفعلية تنتفي عن الله؛ لأن التخصيص هو، أي: التخصيص بالقصد المعين، المميز للحوادث، والرب سبحانه وتعالى منزه عن حلول الحوادث. وعلى هذا الترتيب. وهذا الدليل ضيق في الغالب ليس له انتشار واسع. الدليل الثالث: وهو الدليل الذي استعمله من يسمون بالفلاسفة الإسلاميين، وهو دليل التركيب، وهذا هو الذي بسطه ابن سينا في كتبه: كالإشارات والتنبيهات، وإن كان ابن سينا رجلاً له انتظامان في الفلسفة: الأول: انتظام عقلي نظري. الثاني: انتظام صوفي إشراقي، أي: أنه تارةً يكون كذا وتارةً يكون كذا. وهو في كتبه مرة على هذا التصنيف ومرة على هذا التصنيف. ومثال هذا: أن من أشهر كتب ابن سينا الإشارات والتنبيهات، هذا الكتاب مركب من الفلسفة النظرية والفلسفة الإشراقية، ولهذا يتكلم في مقامات العارفين كلاماً

صوفياً إشراقياً، ويتكلم في مسائل التجريد كلاماً نظرياً عقلياً أحياناً. وفي كتابه الشفاء يستعمل في الغالب الطريقة الأرسطية، وإن كان أحياناً يدخل عليه الكلام في مسائل الإشراق والتصوف؛ ولهذا لما صنف كتاب الشفاء وهو أكبر كتبه الفلسفية، قال: وما أودعناه في هذا الكتاب فهو جرياً على عادة المشائين، وأما الحق الذي لا جمجمة فيه فهو ما أودعناه في الحكمة المشرقية، يقصد الطريقة الصوفية. المهم: أن دليل التركيب هو المستعمل عند ابن سينا، وأبي نصر الفارابي، وأبي الوليد بن رشد..إلخ. فهؤلاء المتفلسفة الذين انتسبوا للإسلام هم الذين استعملوا دليل التركيب. وهو دليل يقارب دليل الأعراض في النتيجة لكنه أغلى، أي: دليل غال في النتيجة؛ ولهذا أصحابه يبالغون في تعطيل الباري سبحانه وتعالى عن الصفات والأفعال. ولهذا كان مذهب ابن سينا صاحب هذا الدليل أن وجود الله وجود مطلق مجرد عن الصفات الثبوتية، وإنما يوصف بالسلوب والإضافات والمركبات، وهذا تعطيل لصفات الباري سبحانه وتعالى. وابن سينا هذا ليس له مقام يعرف، فقد كان إسماعيلي المذهب، باطني النشأة، ثم دخل في الفلسفة، واشتد قوله فيها، حتى أتى بمقالات الملاحدة الأرسطية وغيرها على طريقة معروفة في كتبه. المهم: أن هذه الأدلة الثلاثة هي معاقد الاستدلال عند المخالفين للسلف في بناء مذاهبهم التي عطلوا بها صفات الله أو عطلوا بعضها، وهذه هي التي قصدها المصنف في قوله:

(على أمور عقلية). إذاً: الأمور العقلية صنفان: صنف تفصيلي: وهذا لا عبرة به كثيراً؛ لأن أصحابه أنفسهم يتعارضون فيه.وصنف هو معقد المذاهب، وهو ثلاثة أدلة: التخصيص، الأعراض، التركيب. (والسمع حرفوا فيه الكلم عن مواضعه) حرفوا فيه الكلم عن مواضعه بما سموه تأويلاً. (فلما ابتنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكفريتين الكاذبتين) المقدمة الأولى: اعتقادهم انتفاء الصفات في نفس الأمر أو انتفاء بعض الصفات. المقدمة الثانية: اعتقادهم أن الدلائل العقلية التي تأولوا بها النصوص هي المحققة للحق في هذا الباب. وإذا كان هذا القول في أصحاب المقالة الأولى - طريقة السلف أسلم.. إلخ - التي قالها من قالها من الأشعرية ومن وافقهم فالمقدمتان: الأولى: انتفاء الصفات في نفس الأمر. الثانية: أنهم اعتقدوا أن السلف كانوا مفوضة وأن الخلف تأولوا هذه النصوص. (كانت النتيجة استجهال السابقين الأولين واستبلاههم) وذلك لأنهم جعلوا مذهبهم مذهب تفويض، فهم يقرؤون القرآن ولا يعرفون معناه كما وصف الله بذلك قومـاً: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ [البقرة: ٧٨] أي: إلا قراءة. (فاعتقاد أنهم كانوا قومـاً أميين بمنزلة الصالحين من العامة لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصد السبق في هذا كله. ثم هذا القول إذا تدبره الإنسان وجده في غاية الجهالة، بل في غاية الضلال)

قوله: ثم هذا القول أي: قوله بأن مذهب السلف أسلم لكونه تفويضـًا، ومذهب الخلف أعلم وأحكم لكونه تأويلاً. وإذا كان المصنف سيصل إلى نتيجة هي أن هذا القول واضح الفساد والامتناع وهو قول فضلاء الأشاعرة فمن باب أولى قول غلاة الأشاعرة، فمن باب أولى قول المعتزلة، فمن باب أولى قول المتفلسفة. فمن دقة عرض شيخ الإسلام أنه إذا أراد النقد أو المعارضة لمذاهب متسلسلة قصد أقربها إلى الحق فأبطله بالعقل والسمع؛ لأنه إذا تبين أن أقربها إلى الحق وأفضلها باطل سمعـًا وعقلاً فمن باب أولى ما فوقه. فهو رحمه الله كثيراً ما يقصد إبطال طريقة من يسميهم بفضلاء الأشاعرة؛ ليتحقق بطريقة الأولى بطلان طريقة غلاة الأشاعرة، ليتحقق بطريقة الأولى الثانية بطلان مذهب المعتزلة، وبطريقة الأولى كذلك بطلان طريقة الجهمية الغالية، ثم بطلان مذهب المتفلسفة. [يوسف الغفيص].

ومذهب التفويض معناه وحقيقته هو: أن نصوص الصفات الواردة في القرآن وفي السنة ليست على ظاهرها، وإنما لها معان أخرى تخالف الظاهر، فهم يعتقدون أن ظاهر نصوص الصفات الواردة في القرآن وفي السنة التشبيه، فيقولون: إن هذه النصوص ليست على ظاهرها، وإنما لها معانٍ أخرى غير هذه المعاني، ثم قالوا: إن هذه المعاني الأخرى مجهولة بالنسبة لنا ولا نعرفها ولا نستطيع أن نعرفها. وقال المفوضة: إن الإنسان لا يستطيع أن يتفهم نصوص الصفات، وليس هناك فرق في

المعنى بين قول الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، يقولون: لا نفهم من الأول معنى كما لا نفهم من الثاني معنى. وقول المفوضة هذا مبني على أصول: الأصل الأول: هو أن نصوص الصفات ليست على ظاهرها؛ لأن ظاهرها يقتضي التشبيه والتمثيل. والأصل الثاني: هو أنهم قالوا: إن نصوص الصفات لا يمكن للإنسان أن يتدبرها وأن يتفهمها؛ لأنه لا فرق بين هذه الآية وتلك الآية؛ لأن الجميع لا نفهمه ولا نعرفه، ثم قالوا: بأن هذا هو معتقد السلف الصالح رضوان الله عليهم. وإذا أردنا أن نلخص مذهب التفويض ونضم مسائله بعضها إلى بعض، فإنه يتلخص في أمرين: الأمر الأول: إنكار الصفات. والأمر الثاني: عدم تحديد معنىً لنصوص الصفات. فالذين أنكروا الصفات، قالوا: هذه ليست على ظاهرها قطعـًا، فقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، لم يستو. وقوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ليس لله يدان على حقيقتها، فهم ينفون الصفات التي تضمنتها هذه النصوص. ثم إذا سألت: ما هو المعنى إذاً؟ فلا يعطونك معنى محدداً وإنما يقولون: نفوض ذلك إلى الله عز وجل، يعني: نرد هذا إلى الله، ولا نستطيع أن نفهم لها معنى، هذا هو حقيقة مذهب التفويض. وقد نشأ مذهب التفويض عندما وقعت الخصومة بين أهل السنة والمعتزلة، فإنه عندما ظهر المعتزلة وأولوا أسماء الله وصفاته سبحانه

وتعالى، وقالوا بخلق القرآن، ثم تبنى المأمون القول بخلق القرآن وفتن العلماء، وسجن من سجن منهم، وقتل من قتل منهم، وشرد من شرد منهم، وثبت الإمام أحمد ونصره الله سبحانه وتعالى، كان الناس في تلك الفترة في موضوع صفات الله عز وجل على رأيين: رأي النفاة، ويمثله المعتزلة، ورأي المثبتين، ويمثله أهل السنة، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى. وفي هذه الأثناء ظهرت طائفة ثالثة وهم أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب. فعبد الله بن سعيد بن كلاب ظهر بمقالة ثالثة وهي: أنه أثبت بعض صفات الله ونفى بعضها، فأثبت بعض الصفات الخبرية الواردة في القرآن، ونفى الصفات الاختيارية. ولما ظهر عبد الله بن سعيد بن كلاب انتسب إلى الإمام أحمد وإلى المعارضة التي كانت ضد المعتزلة، وكانت المعارضة ضد المعتزلة في بداية الأمر يمثلها الإمام أحمد وجمهور أهل السنة. ولما ظهر عبد الله بن سعيد بن كلاب ظهر في مناقشته للمعتزلة بمنهج غريب عن منهج السلف الصالح، وهذا المنهج الغريب هو: الاستدلال على مسائل الاعتقاد بالعقل المجرد، وأقر للمعتزلة بكثير من المقدمات العقلية التي قالوا بها، ومن أعظمها وأشهرها: الاستدلال على وجود الله عز وجل بدليل حدوث العالم، وأن العالم مركب من جواهر وأعراض، وأن الدليل على أن هذا العالم محدث هو الحدوث، الذي هو حصول الشيء بعد أن لم يكن، فالتزم أن الشيء إذا حصل بعد أن لم يكن

أن هذا يسمى حدوثـًا، وإذا كان هذا حدوثـًا فهو دليل على أنه مُحدث والإله قديم، ولا يمكن أن يكون محدثـًا، فالتزم بناء على ذلك أن الأفعال الاختيارية التي يفعلها الله عز وجل متى شاء من هذا القبيل، وأن الله عز وجل قديم بذاته وصفاته، وليس هناك حدوث في صفات الله عز وجل. فلما رأى أن النصوص الشرعية تتضمن إثبات أفعال لله عز وجل، وأنها حدثت بعد أن لم تكن موجودة من قبل قال: إذاً هذا يلزمنا أن نبطل دليل حدوث العالم الذي هو دليل وجود الله عز وجل، ولا يمكن أن نبطله؛ لأن في إبطاله إبطالاً لأصل وجود الله عز وجل، وبناءً على هذا قال: لابد من تأويل النصوص الواردة في إثبات أفعال الله عز وجل، فعندما يقرأ مثلاً: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، يكون معناها: أنه لم يكن مستويـًا ثم استوى؛ لأن «ثم» تقتضي الترتيب، فمعنى هذا أن الاستواء حدث بعد أن لم يكن موجوداً، وهذا دليل الحدوث، والله عز وجل قديم، فأول الاستواء، وقال: إنه بمعنى استولى، فالتزم بتأويلات المعتزلة في موضوع الصفات الاختيارية. والمذهب الحق في هذه المسألة هو مذهب أهل السنة، فإن أهل السنة قالوا: إن دليل المعتزلة في إثبات وجود الله دليل فاسد باطل، ونحن لسنا محتاجين في إثبات وجود الله عز وجل للاستدلال بدليل حدوث العالم، وهو: أن العالم مكون من جواهر وأعراض، وأن الجواهر تتعلق بها الأعراض، فإذا تعلقت بها الأعراض فإن هذا يكون دليلاً على حدوثه،

وأنه يصبح محدثـًا، وكل مُحدَث لا بد أن يكون له من مُحدِث، وإنما نستطيع أن نثبت وجود الله بغير هذا الطريق، فهذا طريق مبتدع مخترع، ولسنا محتاجين إليه. فنستدل على وجوده بدليل الفطرة، وهو أن الإنسان يشعر من نفسه أن الله عز وجل موجود، وهذه الفطرة يعرفها الإنسان من نفسه. وأيضـًا هناك أدلة عقلية أخرى، وهي: أن هذه المخلوقات إما أن تكون خلقت نفسها، وهذا محال؛ لأننا نعرف أنها لم تخلق نفسها، وإما أن تكون خلقت من غير شيء، وهذا غير مقبول عقلاً؛ فإنه لا يمكن أن يوجد مخلوق بدون خالق، وبناءً على هذا فلا بد أن يثبت الخالق، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]. فنحن لسنا محتاجين إلى هذا الدليل، ولكن المشكلة التي وقع فيها الكلابية هي أنهم التزموا بأدلة المعتزلة الكلامية فأثر ذلك عليهم، فأصبحوا من نفاة الصفات. ثم بعد ذلك ظهر أبو الحسن الأشعري، وكان معتزليـًا لمدة أربعين سنة ثم ترك الاعتزال، فلما ترك الاعتزال اتجه إلى طريقة الكلابية والكلابية كانوا يردون على المعتزلة بقوة مع التزامهم بعض أصولهم، فالتزم أبو الحسن طريقة الكلابية وألف كتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»، ويقصد بـ «أهل الزيغ والبدع» المعتزلة، وألف رسالة أخرى سماها «رسالة إلى أهل الثغر»، ثم ألف بعد ذلك كتابـًا سماه «الإبانة». وفي الكتابين الأولين كان على طريقة الكلابية، فإنه نفى الصفات الاختيارية، ونفى

بعض ما يتعلق بالصفات العقلية من التجدد، فمثلاً في صفة العلم نفى أن يكون هناك تجدد للعلم مع تجدد المعلومات، وهكذا البصر والإرادة ونحوها، فهو يقول في الإرادة مثلاً: إن إرادة الله إرادة واحدة كانت فكانت هذه المرادات. وحين مناقشة أبي الحسن الأشعري في هذه المسألة، وهو أن الأمور التي حصلت بعد مائة سنة مثلاً ولم تكن موجودة قبل ذلك ألم يردها الله عز وجل في ذلك الوقت؟ قال: لا، أرادها الله إرادة واحدة في بداية الأمر فكانت. ولهذا وقع في أخطاء كبيرة. والمعتقد الصحيح هو أن الله عز وجل يريد كل أمر من الأفعال في وقته الذي يريده فيفعله، فإن ما شاءه الله عز وجل كان، وما لم يشأ لم يكن، في أي وقت وفي أي مكان، ولكن دليل الحدوث أثر عليهم تأثيراً كبيراً، بحيث إنهم كانوا لا يثبتون أي أمر من الأمور التي تكون بعد أن لم تكن موجودة سابقاً. وعندما ظهر أبو الحسن الأشعري وتلاميذه من بعده رأوا أن هناك كثيراً من الصفات لابد لها من تأويل فأولوها، فمثلاً: أولوا النزول بأنه نزول الأمر، وأولوا الاستواء بأنه الاستيلاء، وأولوا المجيء بأنه مجيء الأمر، وكذلك الإتيان، وهكذا فلما اشتغلوا بالتأويل ظهرت طائفة منهم قالت: إن الناس على قسمين: القسم الأول: السلف الصالح رضوان الله عليهم، ويعنون بهم الصحابة والتابعين، وهؤلاء كانوا على مذهب التسليم المطلق، الذي يكون بعد نفي ظواهر آيات الصفات وأحاديثها. والقسم الثاني: طائفة المتأخرين

الذين اشتغلوا بالتأويل. ومن الأشاعرة الذين أشاروا إلى مسألة انقسام أهل السنة حسب زعمهم إلى: مفوضة ومؤولة أبو سليمان الخطابي رحمه الله في كتابه «أعلام الحديث» في شرح صحيح البخاري وهو كتاب مطبوع. ومنهم أيضـًا: أبو بكر بن فورك في كتاب «مشكل الحديث وبيانه»، وهذا الكتاب ألفه في الرد على كتاب التوحيد لابن خزيمة رحمه الله، فإنه استعرض الأحاديث التي أثبت فيها الصفات فأولها جميعـًا، وذكر في بداية كتابه أن الناس على قسمين: قسم فوضوا، وقسم أولوا، وكلاهما على الحق، هكذا يقول. ومنهم أيضـًا البيهقي في كتابه الأسماء الحسنى، ومنهم أبو المعالي الجويني في الرسالة النظامية، ومنهم ابن خلدون في مقدمة تاريخه المشهور. ومنهم مفوضة الحنابلة وهم مجموعة من الحنابلة كأبي يعلى القاضي رحمه الله تعالى وابن الزاغوني والكلوذاني ومنهم ابن الجوزي ومنهم مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي والسفاريني صاحب لوامع الأنوار البهية وغيرهم، فهؤلاء فهموا أن مذهب السلف هو التفويض. والحقيقة أنه ليس هناك فرق بين مذهب المؤولة ومذهب المفوضة من جهة نفي الصفات من الجميع، فإن المفوضة والمؤولة جميعـًا ينفون الصفات، ولكن اختلفوا في المعنى، فالمفوضة قالت: نفوضه لله، والمؤولة قالت: نؤوله بما نستطيع، فالجميع من نفاة الصفات. ولهذا يرى الأشاعرة أن المفوضة والمؤولة ليس بينهما فرق، ويقولون: إن

المفوضة اتبعوا طريقة السلف، والمؤولة اتبعوا طريقة الخلف. وظهرت المقالة المشهورة التي أشار إليها ابن تيمية رحمه الله وهي: (إن مقالة السلف أسلم)، يعني: حتى لا نتورط في أن ننسب للقرآن والسنة معنى غير متأكد منه، فهي أسلم، (وأما طريقة الخلف فهي أعلم وأحكم) يعني: أدق. ولهذا يرى هؤلاء أن السلف الصالح رضوان الله عليهم وهم الصحابة والرسول ﷺ لم يتحدثوا في موضوع الصفات بما يغني ويشفي، وأن كلام المتأخرين أقوى وأدل على موضوع الصفات من كلام الصحابة رضوان الله عليهم، ويرون أن هؤلاء الصحابة والتابعين والسلف رضوان الله عليهم مثل العوام الذين يقرؤون القرآن ولا يفهمون منه إلا المعاني العامة فقط، وأما الغوص في المعاني والمدلولات فإن هؤلاء لم يصلوا إليه، وإنما وصل إليه الخلف كما يقولون وكما يزعمون. ولهذا فإن أهل السنة يسمون المفوضة: أهل التجهيل، يعني: الذين جهلوا السلف، وقالوا: إنهم جهلوا معاني النصوص، فلم يفهموها ولم يفقهوها. وننبه إلى قضية مهمة جداً، وهي أن هناك فرقاً بين تفويض المعنى وتفويض الكيفية، يعني: عندما نأتي إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فإن هذه الآية لها معنى ولها كيفية، فالمعنى أن لله عز وجل يدين تليقان بجلاله لا تشبهان أيدي المخلوقين، وأن هاتين اليدين يدان حقيقيتان لا تشبهان أيدي المخلوقين، وهذا ما يفهمه الإنسان. فاليد في هذه الآية

غير الاستواء، فالاستواء فعل واليد صفة، وليست فعلاً، هكذا نفهمها مع إثباتنا لنفي المشابهة، وأما الكيفية التي هي تحديد كيفية الصفة فلا نعلمها؛ لأن هذا الأمر ليس إلينا، وإنما هو إلى الله عز وجل، وإن كان لها كيفية محددة في نفس الأمر، ولكن لا نفهمها؛ لأن الله لم يعلمنا إياها. فالله عز وجل يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ويقول: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، فنفى عن نفسه مشابهة المخلوقين، ولم يعلمنا بكيفية صفته، وإنما علمنا معناها، فإن هذه الكلمات الموجودة في القرآن من لغة العرب، ولغة العرب واضحة يفهمها الإنسان، ويستطيع أن يدرك معانيها، ولا يلزم من إدراك معناها إدراك حقيقتها على التفصيل، ولهذا نحن نقول: نفهم المعنى ونفوض الكيفية، بينما المفوضة يفوضون المعنى والكيفية، فلا يفهمون لآيات الصفات وأحاديثها معنى. ونرد على هؤلاء بأن نقول: إن الله عز وجل أمرنا بتدبر كتابه ولم يفرق بين الآيات التي في القصص والأحكام والآيات التي في الصفات، قال الله عز وجل: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]. ويقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. إذاً فالقرآن يمكن لنا أن نتدبره ونتفهمه، ولهذا أثنى النبي ﷺ على من يفقه الدين، وفقه

الدين يكون بفقه القرآن والسنة، ويدخل في الفقه هنا فقه العقيدة وفقه الأحكام، فالله عز وجل لم يقل لنا: اتركوا آيات الصفات ولا تتدبروها؛ لأنكم لن تفهموا لها معنى، وتدبروا الآيات المتعلقة بالأحكام. وبناء على هذا نقول: إن الله أمرنا بأن نتدبر آياته، فيجب أن نلتزم ذلك ونفهم أن لنصوص الصفات معنى، ونفوض الكيفية لله سبحانه وتعالى، هذا أولاً. وثانياً: أنه يلزم من عدم معرفة معاني آيات الصفات الجهل بالله عز وجل، والجهل بالله عز وجل لا شك أنه من أخطر الأمور المتعلقة بالعقيدة، فالإنسان إذا جهل الله، وجهل صفاته، وجهل أسمائه، وقع والعياذ بالله في عدم معرفته لله وصفاته وأسمائه، وهذا نقص عظيم في العقيدة، إن لم يصل بالإنسان إلى الشرك. وثالثاً: إن لازم مقالة التفويض أن الله عز وجل خاطبنا بالألغاز والأحاجي، ومعاذ الله أن يكون هذا القرآن فيه خطاب لنا بالألغاز والأحاجي، فإن الله عز وجل سمى هذا القرآن بياناً، فقال: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، والبيان يقتضي أن يكون واضحاً بيناً لا إشكال فيه، ومقالة المفوضة تدل على أن هذا القرآن فيه ألغاز وأحاجي لا يمكن للإنسان أن يفهمها، والله عز وجل أراد لنا معرفة الحق، ولم يرد بنا التضليل وعدم تأمل آياته وأحكامه. إن مذهب التفويض مذهب خطير، وخطورة التفويض تعود إلى عدة أسباب: السبب الأول: أن مذهب التفويض تبناه أعلام مشهورون كأبي

الحسن مثلاً وأبي سليمان الخطابي، وأيضـاً مفوضة الحنابلة كالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني والسفاريني وغيرهم. وأيضـاً تبناه من المتأخرين الأستاذ محمد أبو زهرة وهو باحث كبير ومشهور في الدراسات الإسلامية، تبناه في كتابه «تاريخ المذاهب الإسلامية»، وكذلك تبناه مجموعة من الباحثين المتأخرين، وبالذات بعض المشتهرين والمشتغلين بالدعوة الإسلامية مثل: الأستاذ حسن البنا في كتابه «العقائد»، ونصره بعض تلاميذه ممن تعصب له وحاول أن يدافع عنه، وبعضهم أول كلامه ليجعله موافقـاً لكلام السلف، وبعضهم نصره حتى مع معرفته بالمخالفة لمنهج السلف، كما فعل الدكتور يوسف القرضاوي في مجموعة المقالات التي نشرت في مجلة «المجتمع» مؤخراً. ومن هنا فإن هذا السبب يجعل للتفويض رواجـاً عند من يحب مثل هؤلاء ويقدرهم ويعظمهم، ولهم مكانة في نفسه. السبب الثاني: هو أن مذهب التفويض مذهب سهل؛ لأن فيه تخليـاً عن البحث وعن الدراسة، والنفس تحب أن يتخلى الإنسان، ويقول: هذه أمور غيبية لا نعلمها فنتركها كما هي. لكن الحقيقة التي ينبغي أن نعلمها هي أن أهل التأويل وأهل التفويض اجتمعوا في نفي الصفات، فأنت إذا سألك سائل: هل المفوضة ينفون الصفات؟ تقول: نعم، ينفون الصفات. فإذا قال قائل: كيف تقول: إنهم ينفون الصفات، مع أنهم يفوضون معانيها؟ فقل: لم يفوضوا إلا بعد أن نفوا، ولهذا فإن

مذهب التفويض مبني على مقدمتين: المقدمة الأولى: هي أن ظواهر النصوص ليست مرادة، والمعاني التي يفهمها الإنسان من ظاهر النص ليس مراداً، فلما اتفقوا هم والمؤولة على أن الظاهر ليس مراداً، خالفوا في هذا منهج السلف الذين يقولون إن الظاهر مراد، وإن الله خاطبنا بلغة العرب، ولا يمكن أن يكون ظواهر النصوص الشرعية كفراً؛ لأن التشبيه كفر، ولا يمكن أن يكون ظاهر النص الشرعي كفراً. والمفوضة لما خالفوا منهج السلف في هذا افترقوا هم وأهل التأويل، فأهل التأويل حددوا معاني اجتهدوا فيها، والمفوضة قالوا: نفوض المعاني ولا نجتهد فيها. وبعض الباحثين عندما يقرأ في قضايا الألوهية وفي الصفات قد لا يرتاح نفسياً خصوصاً إذا كان منطلق البحث عنده منطلقاً خاطئاً. أعني أن بعض الناس عندما يبحث في هذا الموضوع يتجه إلى الكتب الموجودة في الساحة الإسلامية بشكل عام، فيقرأ كتب المؤولة وكتب المثبتة وكتب المفوضة، فيجد حيرة، وحينئذ إذا وجد الحيرة يجد من نفسه ميلاً إلى الإهمال والإعراض والترك، وحينئذ يتبنى مذهب التفويض، لكن لو أنه أسس نفسه من بداية الأمر تأسيساً صحيحاً بدراسته لمعتقد السلف، وأن الله عز وجل خاطبنا بلغة عربية معلومة مفهومة، وأنه لا يمكن أبداً أن يخاطبنا الله عز وجل بألغاز أو أحاجي أو أغلوطات؛ حينئذ سيجد أن نصوص الصفات سهلة وميسورة، وأنه إذا قلنا: إن لله يداً، فهو كقولنا: لله علم، إذا

قلنا: لله علم، فمعنى ذلك: أنه علم لا يشبه علم المخلوقين، فكذلك له يد لا تشبه أيدي المخلوقين. ولماذا نثبت صفة العلم لله عز وجل وننفي عنه المشابهة، ولا نستطيع أن نثبت اليد وننفي عنها المشابهة، مع أن الحالة واحدة؟ ليس هناك فرق بين هذه وهذه. ومن هنا فنحن ربما نطيل في الحديث عن هذا المذهب؛ لخطورته ولانتشاره عند كثير من الدارسين. والحقيقة أن ابن تيمية رحمه الله من أكثر أهل العلم الذين ردوا على مذهب هؤلاء رداً مفصلاً، ومثله أيضاً الإمام أحمد رحمه الله من قبل، فقد رد عليهم رداً مفصلاً في كتابه «الرد على الجهمية والمعطلة»، وكذلك ابن قتيبة في كتابه «مشكل القرآن» رد عليهم أيضاً رداً مفصلاً وواضحاً. والمفوضة صاروا إلى هذا المذهب؛ لسوء فهمهم لآية من أشهر الآيات في معاني كلام الله عز وجل، وهي آية المتشابه التي في سورة آل عمران، وقد تحدث شيخ الإسلام ابن تيمية كثيراً عن هذه الآية، وتحدث من قبله من أهل العلم عن هذه الآية، وبينوا الخلل الذي دخل على المفوضة والمؤولة في فهمهم لهذه الآية. وقبل أن نخوض في كيفية فهم المفوضة لهذه الآية والرد عليهم نبين أولاً المعنى الصحيح لهذه الآية: يقول الله عز وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ

يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]. والحقيقة أن هذه آية عظيمة لاشتمالها على كثير من الأحكام والفوائد المتعددة. وقد وردت آيات في بيان أن القرآن جميعه محكم، منها قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]. وأيضاً وردت آيات أن القرآن جميعاً متشابه ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣] . وكذلك وردت آية وهي هذه الآية في أن بعضه محكم، وبعضه متشابه. والتحقيق أن الآية التي وردت في أن القرآن جميعه محكم، فالمعنى: أن جميعه متقن، وأنه ليس فيه خطأ ولا زلل، وأنه منضبط في أخباره وقصصه وأحكامه وعقائده. وأما الآية التي وردت في أن القرآن كله متشابه، فالمعنى: أنه يشبه بعضه بعضاً، فإن الحق يشبه بعضه بعضاً. فأنت تقرأ في سورة البقرة في توحيد الله عز وجل، تجد أن المعنى نفسه موجود في سورة الأنعام، وأن المعنى نفسه موجود في سورة الزمر ونحوها من السور. فتجد أن معاني القرآن متشابهة، فهذا هو معنى المتشابه. وأما معنى أن بعضه محكم وبعضه متشابه، فقد تحدث عنها أهل العلم كثيراً، ومختصر القول فيها هو: أن المحكم هو المعنى الواضح الدلالة بحيث يفهمه الإنسان، والذي ليس فيه إشكال، هذا معنى المحكم، وقال الله عز وجل في وصفه للمحكم: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ يعني: أصل الكتاب. فأساس القرآن محكم وواضح وبين وليس فيه إشكال، وليس متعدد الدلالة بحيث

إنه يشكل على الآخرين. والمتشابه هو: المعنى الغامض الذي يحتمل أكثر من معنى. وينقسم الناس أمام المحكم والمتشابه إلى طائفتين: الطائفة الأولى: أهل الحق الذين يريدون اتباع الحق، فهؤلاء يتبعون المحكم الواضح، وإذا وجدوا متشابهاً في الآيات فإنهم يردونه إلى المحكم. مثاله: قول الله عز وجل: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَٰكُمْ﴾ [الواقعة: ٥٧] فقوله: ﴿نَحْنُ﴾ قد يأتي إنسان ويقول: هذه الآية تدل على تعدد الآلهة، وأن الإله ليس واحداً وإنما هو مجموعة، ولهذا عبر بلفظ ﴿نَحْنُ﴾ التي تدل على الجماعة. وللرد على هذا نقول: إن الله عز وجل في آيات كثيرة لا تحصى، وهي من مقررات هذا الدين الذي لا شك فيه أن الإله واحد: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣] فهذه الآية وغيرها تدل على أن الإله واحد فقط، وهذه هي كلمة التوحيد، وهذه هي الكلمة التي جاء بها رسول الله ﷺ، ولهذا لما دعا قومه قالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْأَلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]. إذاً كيف نفهم ﴿نَحْنُ﴾ التي تدل على الجماعة؟ نفهمها بأن ﴿نَحْنُ﴾ تدل تارة على المجموعة، وتارة تدل على الواحد المعظم. فأنت عندما تأتي إلى مثل هذه الآية التي قد يفهم منها أن الآلهة متعددة، تقول: هذه الآية المتشابهة نحملها على الآية المحكمة، وهي قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣] وغيرها من الآيات، فنفهمها على أن قوله: ﴿نَحْنُ﴾ يعني: الواحد المعظم

وهو الله سبحانه وتعالى. وهكذا يكون طريق أهل السنة وطريق الصالحين، أنهم في بحثهم وفي نظرهم وفي اجتهادهم وفي اشتغالهم بالعلم يعرفون المحكم ويدرسونه دراسة واضحة، وعليه من الأدلة والبراهين والحجج الشيء الكثير، فإذا وجدوا المتشابه حملوه على المحكم وردوه إليه؛ لأن من العبث أن يهمل الإنسان المحكم والواضح متعدد الأدلة، فيترك هذا المحكم ويأخذ متشابهاً من المتشابهات ويبني عليه عقيدة، أو يبني عليه أدباً أو خلقاً أو حكماً من الأحكام. الطائفة الثانية: أهل الأهواء الذين لهم أهواء معينة في نفوسهم: وهي أنهم يتبعون ما تشابه منه، تجد أنهم في تأويلهم للصفات يقولون: أنتم إذا أثبتم أن لله يداً وأن له وجهاً وأن له قدماً وأن له رحمة ونحو ذلك فأنتم شبهتموه بخلقه، والله عز وجل يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. نقول: لماذا تضربون كتاب الله بعضه ببعض؟ لأن القائل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، هو القائل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وهو القائل: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِۖ﴾ [الأعراف: ٥٤]. وهو القائل غيرها من النصوص التي فيها إثبات الصفات، فلماذا نضرب هذه بهذه؟ أو لماذا نلغي النصوص التي في الإثبات ونأخذ هذا النص الذي نفهم منه النفي فنجعله نفياً مطلقاً، ونترك تلك النصوص؟ هذا من العبث. ولهذا فإن أهل الأهواء قد يستدلون في بعض الأحيان بالمتشابه، ولهذا عندما أرسل علي بن أبي

طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إلى الخوارج قال له: إن القرآن حمال وجوه، فاستدل عليهم بالسنة. معنى هذا أن الخوارج سيأتون إلى نصوص معينة ويستدلون بها على ما يعتقدون، وحينئذ قال علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: إن القرآن حمال وجوه فاستدل عليهم بالسنة، يعني: ردهم إلى المحكم. ولهذا فأي ضال أو مبتدع يمكن أن يستدل، فمثلاً: الخوارج الذين يكفرون مرتكب الكبيرة كالذي يغش في البيع، إذا قيل لهم: ما الدليل على التكفير؟ يقولون: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنَّا». أخرجه مسلم (١٠٢). يعني: ليس من جماعتنا نحن المسلمين، وهذا دليل واضح على أنه من الكافرين إذا كان ليس من المسلمين. انظروا كيف أن الإنسان إذا كان عنده عقيدة يمكن أن يأخذ من هنا وهنا ويحاول أن يحصل لنفسه أدلة ليسوغ مذهبه وفكره وطريقته التي يراها، لكن الطريقة الصحيحة هي أنك إذا وجدت متشابهـاً ترده إلى المحكم، ولا تهمل المحكم. فأنت إذا كنت معظمـاً لكلام الله ومعظمـاً لكلام الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فكيف تعتني بنص واحد وتهمل عشرات النصوص الأخرى؟! يقول الله عز وجل: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ﴾ يعني: أهل الأهواء ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾ كما سبق. ذكر الله عز وجل لذلك سببين: السبب الأول: ﴿ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾ لأنهم أهل أهواء. والسبب الثاني: ﴿وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾ يعني: ابتغاء حقيقته وحقيقة معناه. وفي هذه الآية وهي قوله:

﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧] اختلف السلف في الوقف فيها، هل يكون الوقف فيها على لفظ الجلالة وتكون الواو في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ للاستئناف، أم أن الوقف يكون على نهاية قوله: ﴿فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾؟ للسلف في هذا قولان: الأول: هو أن الوقف في قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ وأن الواو في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ هي للاستئناف وليست للعطف. وبناء على هذا فهم يفسرون التأويل في قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ﴾ بأن التأويل هنا المراد به حقيقة الشيء، والتأويل في لغة العرب يأتي لمعنيين: المعنى الأول: الحقيقة، والمعنى الثاني: التفسير. فمن أمثلة مجيء التأويل بمعنى الحقيقة والكنه قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «كان النبي ﷺ إذا ركع يقول: سبحانك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن». أخرجه البخاري (٤٩٦٨)، ومسلم (٤٨٤). يعني: يأتي بحقيقة ما أمره الله عز وجل به من التسبيح والاستغفار في سورة النصر: ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾ [النصر: ٣]. ومن مجيء التأويل بمعنى التفسير قول النبي ﷺ في دعائه لابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ». أخرجه البخاري (١٤٣)، ومسلم (٢٤٧٧). يعني: علمه التفسير. ومنه أيضـًا قول الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله في كتابه «جامع البيان في تأويل القرآن» يعني: في تفسير القرآن، فهو يأتي إلى الآية ويقول: تأويل هذه الآية كذا وكذا، يعني: تفسيرها كذا وكذا. هذا معنى

التأويل في لغة العرب، وهو المعنى الذي استخدم في النصوص الشرعية. لكن المتأخرون لهم معنى خاص في التأويل، وسنتحدث بشكل مفصل عن موضوع التأويل ومعانيه في هذا الكتاب في موضعه بإذن الله تعالى، لكن نحن ذكرنا هذه المعاني ليسهل علينا فهم الآية. فمن وقف على لفظ الجلالة «الله» واعتبر أن الواو للاستئناف أراد بالتأويل هنا الحقيقة، فيصبح المعنى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] يعني: وما يعلم حقيقته إلا الله سبحانه وتعالى. فإن حقيقة صفاته وحقيقة المتشابه لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى. ومن وقف على «العلم» واعتبر الواو عاطفة فسر التأويل بأنه التفسير، فقال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ﴾ يعني: ما يعلم تفسير المتشابه ﴿إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ يعني: الراسخون في العلم يعلمون تفسيره أيضـًا، وهذا من رسوخهم في العلم. ولهذا ورد عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «أنا ممن يعلم تأويله». فهذا يدل على أن مذهب ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا هو الوصل، وروي عنه أنه يرى الوقف على لفظ الجلالة. وكلا القولين مرويان عن السلف الصالح رضوان الله عليهم. فالوقف على لفظ الجلالة مروي عن أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وعائشة وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. والوصل والوقف على لفظ «العلم» واعتبار الواو للعطف مروي عن ابن عباس أيضـًا، ومروي عن الربيع بن أنس وعن مجاهد بن جبر تلميذ ابن عباس. والمفوضة فسروا التأويل هنا بأنه

التفسير بصورة خاصة، فعندهم التأويل: هو صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى معنى مرجوح لقرينة. وهذا اصطلاح خاص في تعريف التأويل عند المفوضة، وليس له علاقة بلغة العرب، كما أنه ليس له علاقة بالاصطلاح الشرعي. فقالوا: إن التأويل بهذا المعنى هو التفسير، فجاءوا إلى الآية فقالوا: إن التأويل فيها بمعنى التفسير، ثم حكوا الإجماع على الوقف على لفظ الجلالة. وبناء على هذا يكون فهمهم للآية هو أن الله عز وجل يقول: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ يعني: ما يعلم تفسيره إلا الله، ثم قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ يعني: أن موقف الراسخين في العلم التفويض والتسليم. هكذا وصلوا إلى التفويض من خلال هذه الآية. بينما نحن نقول: إن الوقف على لفظ الجلالة هو أحد قولي السلف، وبناء على هذا يكون المعنى للتأويل: حقيقة الشيء، فيكون: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ يعني: لا يعلم حقائق المتشابه، وما يعلم حقائق صفات الله عز وجل إلا الله، وموقف أهل العلم في معرفة هذه الحقائق التسليم. ولهذا سبق أن أشرنا إلى الفرق بين تفويض المعنى وتفويض الكيفية، وهي حقيقة الصفة، فنحن نفوضها؛ لأن الله ما أخبرنا بها، لكن المعنى لا نفوضه؛ لأن المعنى واضح في لغة العرب، وقد دلت عليه النصوص. إذاً: الشيء الذي نفوضه على قراءة الوقف على لفظ الجلالة هو

حقيقة وكيفية صفات الله عز وجل، وحقائق المتشابه هذه نفوضها إلى الله، هذا على القول بالوقف. وعلى القول بالوصل يصبح التأويل بمعنى التفسير، ويكون الراسخون في العلم ممن يعلمون تفسيره، وحينئذ يردون متشابه القرآن إلى محكمه. لكن هم جاءوا ووحدوا المعنى في لفظة التأويل، وقالوا: إن التأويل في هذه الآية المراد به التفسير، وليس التفسير عموماً، وإنما التفسير بمعنى معين، وهو صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى معنى مرجوح لقرينة. وسيأتي معنا نقد هذا المعنى الاصطلاحي بالتفصيل إن شاء الله تعالى في موضعه. ثم حكوا الإجماع على الوقف على لفظ الجلالة، وحينئذ اعتبروا أن الراسخين في العلم يفوضون التفسير، فلا يفهمون لصفات الله عز وجل معاني، وهذه جاءت بعد أن اعتبروا صفات الله عز وجل من المتشابه. انظروا كيف رتبوا الأمور!! أولاً: اعتبروا صفات الله عز وجل من المتشابه، ثم جاءوا إلى لفظ التأويل وقالوا: إن معناه التفسير فقط، وألزموا بالوقف على لفظ الجلالة، وحكوا الإجماع على ذلك، ثم اعتبروا أن مذهب السلف ومذهب أهل العلم الراسخين في العلم التفويض المطلق، فالتقى جعلهم الصفات من المتشابه مع اعتبارهم موقف الراسخين في العلم من المتشابه التفويض المطلق، فقالوا: إذاً مذهب السلف هو التفويض المطلق، وأنكروا على المؤولة، وقالوا: كيف تؤولون، والله عز وجل يقول: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾؟!

فالمفوضة انحرفوا في عدة أشياء: أولاً: انحرفوا أصلاً في اعتبارهم الصفات من المتشابه، فإن معانيها ليست من المتشابه، بل هي واضحة وبينة. ثانيـًا: انحرفوا أيضـًا في اعتبار التأويل صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معنى آخر مرجوح لقرينة. ثالثـًا: رتبوا على هاتين الضلالتين أنهم قالوا: إن مذهب الراسخين في العلم وهم السلف الصالح رضوان الله عليهم هو التفويض لمعاني صفات الله عز وجل، وهي من جنس المتشابه، والراسخون في العلم يفوضون معنى المتشابه إلى الله عز وجل. هكذا وصلوا إلى هذه النتيجة من هذا المنطلق. [عبد الرحيم السلمي].

فهذا مذهب التفويض اقرأ آيات الكتاب وأحاديث السنة، ولكن إذا وصل المقام إلى شيء من صفات الله سبحانه وتعالى فضع يدك على عينك وأغلق قلبك، وإياك أن تفهم أو أن تتدبر أو أن تتفكر أو أن تعرف شيئًا عن هذا الكلام، مر عليه مرورا سريعا، وإن استطعت أن تقفزه فافعل؛ هذا هو مذهب التفويض وهذا أسلم كما يقولون لماذا؟ لأن مذهب التأويل فيه تعيين للمراد، إذا جئت إلى قول الله جل وعلا: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] المؤولة يقولون: استوى استولى، والمفوضة يقولون ما عندنا يقين بأن الله أراد هذا المعنى، وربما يكون هناك معاني أخرى يحتملها هذا اللفظ، فالسلامة أن نسكت ولا نخوض ولا نحدد المعنى، هذا وجه زعمهم أنه أسلم حيث لم يقولوا على الله بغير علم. فهذا من حيث ذاته الذي ذكرنا قبل قليل، نعم التفويض

أخف شرا من مذهب التأويل؛ لأن مذهب التأويل فيه قول على الله بغير علم، المفوض سكت وما قال على الله بغير علم، مع اشتراك المذهبين في بدعة مُضِلَّة، ألا وهي: زعم الفريقين أنه لا بد من اليقين والقطع بأن هذا النص على خلاف ظاهره، فهم يشتركون في درجة، ويختلفون في درجة ثانية. كلا الفريقين يعتقدون، يقول لك: أنا أسكت، ولا أدري ما معنى استوى، ولكن أجزم أنه ليس استواء حقيقيًا على ما يُعرف في اللغة، ولذا بين المذهبين في الحقيقة قرب، ولذا بعض الأشاعرة يسمي مذهب التفويض: «مذهب التأويل الإجمالي»، ومذهب التأويل: «مذهب التأويل التفصيلي»، لماذا؟ لاشتراك الفريقين في صرف اللفظ عن ظاهره، لكن هل تعين مراد؟ الآن يقول المؤول والمفوض: نحن وأنتم قطعنا بأن الله لا يستوي على العرش بيقين، وأن الله لا ينزل إلى سماء الدنيا، وأن الله لا يضع قدمه سبحانه وتعالى على جهنم، إلى آخر ما جاء في النصوص، نحن نقطع أن هذا ليس على ظاهره، وليس ثمة صفات حقيقية على ما تقتضيه اللغة ثابتة لله. لكن بعد ذلك المؤول قال: لا بد أن تعين القرآن ما جاء هكذا طلاسم وألغاز، إنما هناك معاني مرادة، فنجتهد حتى نصل إلى المراد من خلال التأويل. المفوض قال: ليس لي أن أقول بغير علم. فهذا وجه ما زعموا من كون هذا المذهب أسلم. (استجهال السابقين واستبلاههم) هذه حقيقة مقالتهم، يعني أنهم قوم بلهاء كما يقولون دراويش. وهذا قدح وأي قدح في حق الصحابة، ولذا جزم شيخ

الاسلام رحمه الله أن في القوم شعبة من الرفض، نعم ليس رفضًا تاما على ما عليه الرافضة لكنها شعبة من الرفض، وفصل هذا بكلام حسن أُوصيك بالرجوع إليه في آخر «التسعينية»، كذلك في موضع في «درء التعارض»، وفي الجزء الرابع أيضًا من «الفتاوى»، أشار إلى هذا المعنى الدقيق، وأن مقالة هؤلاء المتكلمين شعبة من الرفض، وفيها من الشبه بالرافضة ما فيها، بل إن مآلها الوقوع في الزندقة؛ لأن الطعن في الصحابة يُسقط الدين بالكلية؛ فهذا من خطورة هذا المذهب الذي ذهب إليه هؤلاء المتكلمون. وأحسنهم حالا يقول: (أنهم كانوا قوما أميين بمنزلة الصالحين من العامة، لم يتبحروا في حقائق العلم بالله) وأحسنهم حالا الذي يلتمس لهم شيئا من العذر، يلتمس شيئا للصحابة، كما فعل أبو المعالي الجويني، يقول: كانوا مشتغلين بالجهاد في سبيل الله، فما تفرغوا للنظر في معاني هذه النصوص، وما تفرغوا لتمهيد قواعد الاعتقاد. سبحان الله! تعرفون يا إخوتاه آية في القرآن ليس فيها قول لأحد من الصحابة في بيان معناها؟ ألم يتكلم الصحابة في معاني كل القرآن؟ كيف يقال إنهم كانوا جهالا أميين كمثل عامي لا يفهم شيئًا، يقرأ القرآن للخير والبركة ونيل الأجر لكن لا يفهم منه شيئًا، هذا قدر الصحابة عند هؤلاء المتكلمين، والله المستعان. [صالح سندي].

وليست طريقة السلف التفويض، وليست طريقة الخلف بصواب، فطريقة السلف الإيمان بالمعنى والتسليم لله عز وجل وأنه حق وأنه لائق بالله لا شبيه له فيه سبحانه

وتعالى، ليسوا مفوضين، بل مؤمنين يؤمنون بالألفاظ والمعاني، معتقدين المعاني، مسلمين لها على الوجه الذي يليق بالله سبحانه وتعالى. والتفويض معناه أن يقول: لا نعرف المعنى، فسموا مفوضة، وهذا غلط. المفوضة في بعض ما جاء عن الإمام أحمد قال: هم شر من الجهمية. لأنهم اعتقدوا أن الله خاطب الناس بشيء لا يفهمونه، وهذا غلط، بل خاطب الناس بما يعلمونه ويفهمونه على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى لهذا قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] أخبرهم بالمعنى وأنه حق، وأنه ليس من جنس ما يفهمون، بل هو معنى لائق بالله سبحانه وتعالى. أما التأويل وصرف الأمور عن ظاهرها والنصوص؛ فهذا باطل قادهم إليه سوء ظنهم بالله وعدم بصيرتهم. [عبد العزيز بن باز].



ثم هذا القول إذا تدبره الإنسان وجده في غاية الجهالة، بل في غاية الضلالة. كيف يكون هؤلاء المتأخرون لا سيما والإشارة بالخلف إلى ضرب من المتكلمين الذين كثر في باب الدين اضطرابهم، وغلظ عن معرفة الله حجابهم، وأخبر الواقف على نهايات إقدامهم بما انتهى إليه من مرامهم حيث يقول:

لعمري لقد طفتُ المعاهدَ كلَّها وسَيَّرتُ طَرْفِي بين تلك المعالِمِ
فلم أرَ إلا واضعًا كفَّ حائرٍ على ذقَنٍ أو قارعًا سِنَّ نادمِ[1]

وأقروا على نفوسهم بما قالوه متمثلين به أو منشئين له فيما صنفوه من كتبهم؛ كقول بعض رؤسائهم:

نهاية إقدام العقول عقالُ وأكثر سعي العالمين ضلالُ
وأرواحنا في وحشة من جسومنا وغاية دنيانا أذى ووبالُ
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن. أقرأُ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأُ في النفي: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه: ١١٠]، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي[2]. ويقول الآخر منهم: لقد خضت

---

(١) نهاية الإقدام (ص:٣) والأبيات فيها اختلاف في بعض العبارات في الشطر الأول من البيت الأول عما أورده المصنف هنا: حيث ورد في الكتاب: (لقد طفت في تلك المعاهد كلها).

(٢) أقسام اللذات (ص:٢٦٣ - نشرة ليدن) بمعناه واختلاف في بعض ألفاظه. وانظر: تاريخ الإسلام (١٣/ ١٤٢، ١٤٤)، وسير أعلام النبلاء للذهبي (٢١/ ٥٠١)، وطبقات الشافعية للسبكي (٨/ ٩١).

البحر الخضم، وتركت أهل الإسلام وعلومهم، وخضت في الذي نهوني عنه، والآن إن لم يتداركني ربي برحمة منه فالويل لفلان، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي(١). **ويقول الآخر منهم: أكثر الناس شكًا عند الموت أصحاب الكلام.**

***

شرع المصنف في إيراد نماذج من نهايات تجارب بعض كبار أئمة المتكلمين الذين بلغوا نهاية المطاف ووصلوا إلى نتيجة مفادها الحيرة والاضطراب وقد حكى بعضهم تلك الحال التي وصلوا إليها، وقد عارض الإمام الصنعاني أبيات الشهرستاني بقوله:

لعلك أهملت الطواف بمعهدِ الرَّ　　سول ومن لاقاه من كل عالمِ
فما حار من يُهدي بهدي محمدٍ　　ولستَ تراه قارعا سن نادم

---

(١) ذكر ابن الجوزي: أن الحافظ أبا جعفر قال: سمعت أبا المعالي يقول: «ركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف بره، وإلا فالويل لابن الجويني». راجع: المنتظم (٩/ ١٩). وقد ذكر هذا الخبر: الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٧٠)، والسبكي في طبقاته (٥/ ١٨٥)، وابن تيمية في التسعينية (١/ ١٩٨).

وهذا نص ما ذكره الرازي في خاتمة كتابه أقسام اللذات أورده هنا بتمامه رداً على من يشكك في صحة نسبة هذا الكلام إليه حيث يقول: «فلهذه الأسباب نقول: ليتنا بقينا على العدم الأول، وليتنا ما شاهدنا هذا العالم، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن! وفي هذا المعنى قلت:

نهاية إقدام العقول عقالُ وأكثر سعي العالمين ضلالُ

وأرواحنا في وحشة من جسومنا وغاية دنيانا أذى ووبالُ

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

واعلم أني بعد التوغل في هذه المضائق، والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق، رأيت الأصوب والأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم، والفرقان الكريم وهو ترك التعمق، والاستدلال بأقسام أجسام السماوات والأرضين على وجود رب العالمين، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل، فاقرأ في التنزيه، قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُۚ﴾ [محمد: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، واقرأ في الإثبات: قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ في أن الكل من الله، قوله تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ

ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وفي تنزيهه عما لا ينبغي، قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، وعلى هذا القانون فقس. وأقول من صميم القلب، ومن داخل الروح: إني مقرٌّ بأن كل ما كان هو الأكمل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك، وكل ما فيه عيبُ أو نقص فأنت منزه عنه. ومقر بأن عقلي وفهمي قاصرٌ عن الوصول إلى كنه حقيقة ذرة من ذرات مخلوقاتك، ومقر بأني ما مدحتك بما يليق بك»[1]. انتهى كلامه. فالرازي يقر هنا فيقول: «رأيت الأصوب والأصلح في هذا الباب: طريقة القرآن العظيم، والفرقان الكريم». فليت هذه الرسالة من الرازي يتعظ بها من يطلع عليها من هو مصر على اتباع علم الكلام، والرازي معروف مكانته ومنزلته لدى أهل الكلام فهو منظر الأشعرية المتأخرة حيث لم يأتي على الأشاعرة المتأخرين مثله، ومن بعده هم عيال عليه حتى يومنا هذا. قال ابن القيم معقباً على كلام الرازي بعد أن نقله: «فليتأمل اللبيب ما في كلام هذا الفاضل من العبر فإنه لم يأت في المتأخرين من حصل من العلوم العقلية ما حصله، ووقف على نهايات أقدام العقلاء، وغايات مباحث الفضلاء، وضرب بعضها ببعض ومخضها أشد المخض، فما رآها تشفي علة داء الجهالة ولا تروي غلة ظمأ الشوق والطلب، وأنها لم تحل عنه عقدة واحدة من هذه العقد الثلاث التي عقدها أرباب

---

(١) أقسام اللذات للرازي (ص:٢٦٢).

المعقولات على قافية القلب. فلم يستيقظ لمعرفة ذات الله ولا صفاته ولا أفعاله، وصدق والله فإنه شاك في ذات رب العالمين، هل له ماهية غير الوجود المطلق يختص بها، أم ماهيته نفس وجوده الواجب، ومات ولم تنحل له عقدتها. وشاك في صفاته هل هي أمور وجودية، أم نسب إضافية عدمية، ومات ولم تنحل له عقدتها. وشاك في أفعاله هل هي مقارنة له أزلا وأبدا لم تزل معه أم الفعل متأخر عنه تأخرا لا نهاية لأمده، فصار فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا، ومات لم تنحل له عقدتها. فننظر في كتبه الكلامية قول المتكلمين، وفي كتبه الفلسفية قول الفلاسفة، وفي كتبه التي خلط فيها بين الطريقتين يضرب أقوال هؤلاء بهؤلاء، وهؤلاء بهؤلاء، ويجلس بينهما حائرا لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء»[1]. وأما توبة الجويني فقال عنها المصنف: (ويقول الآخر منهم: «لقد خضت البحر الخضم، وتركت أهل الإسلام وعلومهم، وخضت في الذي نهوني عنه، والآن إن لم يتداركني ربي برحمة منه فالويل لفلان، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي».) وهذا أبو حامد الغزالي يقول كما ذكر المصنف: (ويقول الآخر منهم: «أكثر الناس شكًا عند الموت أصحاب الكلام».) قال ابن تيمية في معرض حديثه عن تجربة الغزالي وما حكاه عن نفسه وأنه طالع كتب أهل الكلام، ثم الفلاسفة، ثم الباطنية، ثم المتصوفة: «ولهذا تبين له في آخر عمره إن

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٦٦٦).

طريق الصوفية لا تحصل مقصوده فطلب الهدى من طريق الآثار النبوية، وأخذ يشتغل بالبخاري ومسلم، ومات في أثناء ذلك على أحسن أحواله وكان كارها ما وقع في كتبه من نحو هذه الأمور مما أنكره الناس عليه». وقال أيضـًا: «وأبو حامد لم ينشأ بين من كان يعرف طريقة هؤلاء، ولا تلقى عن هذه الطبقة، ولا كان خبيرا بطريقة الصحابة والتابعين، بل كان يقول عن نفسه أنه مزجي البضاعة في الحديث، ولهذا يوجد في كتبه من الأحاديث الموضوعة والحكايات الموضوعة ما لا يعتمد عليه من له علم بالآثار، ولكن نفعه الله تعالى بما وجده في كتب الصوفية والفقهاء من ذلك كتاب أبي طالب ورسالة القشيري وغير ذلك، وبما وجده في كتب أصحاب الشافعي ونحو ذلك فخيار ما يأتي به ما يأخذ من هؤلاء وهؤلاء»[1].

والمصنف يريد هنا الإشارة إلى أن أهل الكلام الذين سلكوا هذا الباب حالهم دائر بين ثلاثة أحوال: الحال الأول: حال التوبة والندم والرجوع إلى مذهب أهل السنة والجماعة. والحال الثاني: حال الشك والارتياب، ومن ذلك ما نقله عن الغزالي، وقد ذكر المصنف نماذج لحال هؤلاء ومن ذلك قوله: «وقد بلغني بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو الحونجي صاحب كشف الأسرار في المنطق، وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن. أنه قال عند الموت: أموت وما علمت شيئا إلا أن

---

(١) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (١/ ١٧٤).

الممكن يفتقر إلى الواجب. ثم قال: الافتقار وصف عدمي. أموت وما علمت شيئا». وقال ابن تيمية رحمه الله: «حدثني من قرأ على ابن واصل الحموي أنه قال: أبيت بالليل، وأستلقي على ظهري، وأضع الملحفة على وجهي وأبيت أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء وبالعكس، وأصبح وما ترجح عندي شيء». وقال آخر: «بت البارحة أفكر إلى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته». قال ابن تيمية: «ولو جمعت ما بلغني في هذا الباب عن أعيان هؤلاء كفلان وفلان لكان شيئًا كثيراً، وما لم يبلغني من حيرتهم وتشككهم أكثر وأكثر»[1]. وقال أبو الوفاء بن عقيل رحمه الله: «وقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك، وكثير منهم إلى الإلحاد؛ تشم روائح الإلحاد من فلتات كلام المتكلمين»[2]. والحال الثالث: هو التردد والانتقال من قول إلى قول ويصف المصنف حال هؤلاء بقوله: «إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالا من قول إلى قول، وجزما بالقول في موضع، وجزما بنقيضه، وتكفير قائله في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين، فإن الإيمان كما قال فيه قيصر لما سأل أبا سفيان عمن أسلم مع النبي ﷺ: هل يرجع أحد منهم عن دينه سخطة له، بعد أن يدخل فيه؟ قال: لا. قال: وكذلك الإيمان إذا خالط بشاشته

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٦٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٦٦).

القلوب، لا يسخطه أحد. أخرجه البخاري (٧) ومسلم (١٧٧٣). ولهذا قال بعض السلف: من جعل دينه غرضا للخصومات أكثر التنقل. أما أهل السنة والحديث فما يعلم أحد من علمائهم، ولا صالح عامتهم رجع قط عن قوله واعتقاده، بل هم أعظم الناس صبرا على ذلك، وإن امتحنوا بأنواع المحن، وفتنوا بأنواع الفتن، وهذه حال الأنبياء وأتباعهم من المتقدمين، كأهل الأخدود ونحوهم، وكسلف الأمة من الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة. ومن صبر من أهل الأهواء على قوله، فذاك لما فيه من الحق، إذ لابد في كل بدعة عليها طائفة كبيرة من الحق الذي جاء به الرسول ﷺ ويوافق عليه أهل السنة والحديث، ما يوجب قبولها، إذ الباطل المحض لا يقبل بحال. وبالجملة: فالثبات والاستقرار في أهل الحديث والسنة أضعاف أضعاف ما هو عند أهل الكلام والفلسفة»[1]. وقال ابن القيم يصف حالهم: «وأضعاف ذلك من المسائل التي عولوا فيها على مجرد عقل أفضلهم وأشدهم حيرة وتناقضا واضطرابا فيها لا يثبت له فيها قول، بل تارة يقول بالقول ويجزم به، وتارة يقول بضده ويجزم به، وتارة يحار ويقف وتتعارض عنده الأدلة العقلية، وأهل الكلام والفلسفة أشد اختلافا وتنازعا بينهم فيها من جميع أرباب العلوم على الإطلاق ولهذا كلما كان الرجل منهم أفضل كان إقراره بالجهل والحيرة على نفسه

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٠).

أعظم،... وقال ابن القيم بعد أن أورد جملة من تجارب أهل الكلام وما وصلوا إليه من حيرة واضطراب: فهذا اعتراف هؤلاء الفضلاء في آخر سيرهم بما أفادتهم الأدلة العقلية من ضد اليقين ومن الحيرة والشك، فمن الذي شكا من القرآن والسنة والأدلة اللفظية هذه الشكاية، ومن الذي ذكر أنها حيرته ولم تهده، أوليس بها هدى الله أنبياءه ورسله وخير خلقه، قال تعالى لأكمل خلقه وأوفرهم عقلا: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ﴾ [سبأ: ٥٠] فهذا أكمل الخلق عقلا يخبر أن اهتداءه بالأدلة اللفظية التي أوحاها الله إليه؛ وهؤلاء المتهوكون المتحيرون يقولون أنها لا تفيد يقينا ولا علماً ولا هدى وهذا موضع المثل المشهور: «رمتني بدائها وانسلت»[1]. [محمد بن خليفة].

وقوله: (الذين كثر في باب الدين اضطرابهم) المقصود هنا أصول الدين، وليس المقصود الفروع. ذكر رحمه الله هنا بيتين أوردهما الشهرستاني في أول كتابه «نهاية الإقدام»، وهو أيضا كتاب فيه عجائب على طريقة المتكلمين. وكذلك الأبيات التي قالها فخر الدين الرازي، وهو من عمداء الكلام وهم الأشاعرة الذين نحوا منحى المعتزلة في تقرير المسائل في أول كتاب له اسمه «أقسام اللذات» لم يُطبع، موجود منه نسخة خطية في مكتبة في أسبانيا. المقصود من الشاهدين أن أولئك الذين أوتوا

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٦٦٩).

ذكاء ولم يؤتوا زكاء، أنهم يتندمون في آخر عمرهم على ما مضى من ترك طريقة السلف، فهذا الغزالي يقولون: إنه تاب ورجع عن الفلسفة والتصوف، ومات وصحيح البخاري على صدره، وكأنه ندم فيما ذكروا على مضى من عمره في غير طريقة السلف ولم يدرك طريقة السلف، وكذلك الشهرستاني والرازي كما ذكر شيخ الإسلام وجماعات أخر، ندموا في آخر أعمارهم؛ لأنهم أذكياء ويصلون في آخر الأمر إلى أنهم ما جمعوا حقائق بعلم الكلام؛ لأن علم الكلام يعارض الشريعة، يعارض الوحي، والحقيقة أنه لا يحصل منه الإنسان على تحقيق. مثلا الآمدي وهو من رؤوس أهل الضلال في العقائد حينما تكلم عن تقرير كلام الله، وأنه كلام قديم، وأن القول بأنه كلام نفسي حادث هو قول الأشاعرة، وهو قول الحق إلى آخره، قال: لكن يشكل على هذا شيء عظيم عندي، وهو أن في القرآن ألفاظا جاءت بصيغة الماضي، كقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَـٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، ﴿قَدْ نَعْلَمُ﴾ [الأنعام: ٣٣]، ونحو ذلك من الأفعال التي فيها الخبر عن شيء حدث في الزمن الماضي، قال: وهذا له احتمالان: إما أن يكون قد سبق فعلاً، وإما أن يكون الكلام غير مطابق للواقع، وإذا كان الكلام غير مطابق للواقع فهو الكذب، قال: وهذا عندي مشكل يعني استعمال الأفعال في صيغة الماضي وقد تعلم إذا كان كلام الله في القرآن قديم، وقال الله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَـٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ فمعناه

أنه قد سمع، أي: حصل السمع وتحقق، فهل هناك شيء قد سمع قبل ذلك؟ فهذا يشكل على أصولهم؛ لأن من أصولهم أنه ليس ثم مخلوقات، فإما أن يكون الخبر كذبا في نفسه، وإما أن يكون أحيل على شيء ماضي، وهذا يبطل أصلاً من أصول الأشاعرة، قال: وهذا مشكل عندي جدا. وهكذا كثير من حذاق الأشاعرة وحذاق المتكلمين أنهم يترددون في إثبات ما راموه؛ لأنه يخالف الواقع، ويخالف الشريعة، ويخالف النصوص وإنما يشتد الواحد منهم إذا دخل في باب التأويل من جهة اللغة وتعظم الشبهة عنده، أما إذا دخل في تأصيلات عقلية فإن العقل يناقضه عقل، ولهذا تجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية نقله في كتابه درء تعارض النقل والعقل» يرد على الرازي الأصل الذي أصله، حيث قال الرازي في قانونه العام: إما أن نجعل النقل مقدمًا على العقل، فهذا فيه إثبات الدليل قبل المدلول، لأننا ما عرفنا صحة النقل إلا بالعقل، فتقديم العقل على النقل مستقيم. فانتبه شيخ الإسلام إلى ناحية وجهة في هذا البرهان في إبطاله مع عدة جهات مهمة جدا تنتبه لها، فقال له: تقول إذا اختلف العقل والنقل، العقل هذا عقل من؟ ونحن نجدكم أيها المتكلمون تختلفون فيما بينكم في كثير من العقليات وهناك أقوال لأهل الكلام في المسألة الواحدة، وكذلك تختلفون مع الفلاسفة، وهم عندكم حكماء، فالعقل هذا الذي اختلف مع النقل، عقل من؟ وجواب السؤال: أنه ليس ثم عقل محدود، أنه عقل فلان، وإذا

كان كذلك كان العقل غير منضبط، وإذا صار غير منضبط وجب أن تدخل في العقل هذا عقل السلف؛ لأنهم جزء من العقول، وإذا عقل السلف دخل فحجتهم أقوى ولا مناقضة بين عقل السلف وما بين النقل في النصوص. فهذا التأصيل مهم في أنهم يستعملون كلمات تناقشهم في دليلها، فهنا طريقة الخلف أعلم وأحكم من أي شيء، لم؟ لعقلهم، وهذا العقل اختلفوا فيه، بل هم اعترفوا في آخر أعمارهم بأن عقولهم لم تكن صحيحة. فمناقضة العقل للنقل هذه باطلة، فوجب التسليم إذًا لما دلت عليه النصوص، والذين سَلَّمُوا لما دلت عليه النصوص هم السلف الصالح، فلذلك صارت طريقة السلف أسلم وأعلم وأحكم هذا الذي يريد أن يصل إليه شيخ الإسلام. قوله: (على عقيدة أمي) يعني: عقيدة صافية ما دخلتها هذه الكلمات، وفي قول هذا المتكلم (أموت على عقيدة أمي) فائدة عظيمة في إبطال قول من قال: إن عامة الأمة والسواد الأعظم من الأمة على طريقة الأشاعرة والماتريدية، أو على غير طريقة السلف، لأن طريقة الأشاعرة والماتريدية موجودة في أذهان العلماء منهم، فلو تأتي تسأل عاميًا في أي بلد لأثبت لك ما أثبت القرآن، وما قام في ذهنه إلا ما يسمع بظاهر اللفظ، فهذا يقول: (أموت على عقيدة أمي)، لماذا لم تكن أمه مثله؟ لأنه انصرف عن الفطرة بالتعليم. فلهذا لا يجوز أن يتسامح في قول من قال: إن عامة الأمة أشاعرة، أو السواد الأعظم على غير طريقة السلف، أو هذه الطريقة الوهابية

بل العامة في باب الصفات لا في باب توحيد العبادة لا يعرفون الطرق الكلامية، ولا يعرفون التأويلات، يسمعون ويُسَلِّمُون، لو تأتي لهم بتفسير ابن جرير وابن كثير وتقرؤه عليهم لما استنكروا فيه شيئًا، بخلاف من تعلم فإنه خرج عن فطرته إلى شيء آخر، وهذا يقول: (أموت على عقيدة أمي)، فأمه على الفطرة، وهو بما تعلم فسدت فطرته وخرج عن طريق السلف، فالعامة من المسلمين لا يعرفون هذه الطرق ولا التأويلات وإنما هم يسلمون للنصوص. قوله: (عند الموت) يعني إذا جاء الموت شكوا في معلوماتهم السابقة، فماتوا على غير عقيدة، مترددين متشككين. نسأل الله العافية والسلامة. [صالح آل الشيخ].

والشهرستاني قطعـًا لم يفهم مذهب السلف؛ لأنه شرح مذهب السلف في كتابه الملل والنحل شرحـًا غلطـًا، بل من العجب أنه خالف جمهور أصحابه وقال: إن السلف كان منهم مشبهة! وهذا القول لا يقوله جمهور الأشاعرة، ولهذا وإن كان كتابه الملل والنحل من أكبر كتب المقالات وأوسعها، لكنه من أجهل الكتب بتحصيل مذهب السلف. وكلام الرازي وهو عمدة المتأخرين من الأشاعرة، هو في كتابه أقسام اللذات وهو مخطوط لم يطبع. وهذه النتيجة وقعت لخلق من الأشعرية وغيرهم حيث يتبين لهم أن المسلك الكلامي الذي سلكوه ليس صوابـًا، فيميلون إلى تعظيم الطريقة المأثورة عن سلف الأمة، وإن كانوا في الجملة لا يهتدون إليها، أي: إلى تفاصيلها عند

التحقيق. وهذا الذي وقع فيه أبو المعالي الجويني في رسالته النظامية، ويقع في كلام محمد بن عمر الرازي في مثل هذا السياق، وكذلك في كلام أبي حامد الغزالي؛ فإنه رجع إلى مذهب أهل السنة باعتبار أنه تبين له أن الحق في طريقة السلف، وإن كان لم يصب التعريف، وربما قصد مقاصد في مسائل الأحوال والتصوف وأضافها إلى مقامات الأئمة، ولا سيما من عرفوا بالعبادة من متقدمي أئمة السلف واشتهروا بها. فهذا لا يحصل به أن هؤلاء رجعوا إلى مذهب أهل السنة رجوعاً متحققاً من جهة تقرير المسائل، وإن كانوا يذكرون رجوعهم ويتبين لهم أن ما سلكوه غلطاً، لأنهم لا يهتدون إلى مذهب السلف على التفصيل، بل يهتدون إليه مجملاً، وربما اهتدوا إلى مذهب يفارق المذهب الذي كانوا عليه يظنون أنه مذهب السلف، مثل ما وقع لأبي المعالي الجويني في الرسالة النظامية؛ فإنه ذكر أن التأويل محرم وأن الصواب ما عليه سلف الأمة، والتزم مذهب السلف لكن ظن أن مذهب السلف هو التفويض. وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، هو من كبار أئمة الأشعرية، وهو ممن مال بالمذهب الأشعري عن طريقة المتقدمين لكثرة عناية الأشاعرة في زمنه بمسألة الرد على أصناف المخالفين، بما في ذلك بعض الطوائف الفقهية وبخاصة الحنابلة، وقد صنف كتباً من أخصها كتاب «الشامل»، وكتاب «اللمع»، وكتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة» وكما يظهر من وسم هذا الكتاب أن الجويني يقرر في هذا الكتاب قواطع من الأدلة، ولهذا

استعمل الجزم الصريح في هذا الكتاب. ثم في الرسالة النظامية رجع عن أكثر ما قرره في هذا. ففي الرسالة النظامية رجع في مسألة الصفات عن التأويل إلى التفويض، وفي مسألة القدر رجع عن مسلك الأشعرية في مسألة الكسب، وأن العبد له إرادة مسلوبة التأثير، إلى قول مركب من قول أهل السنة وقول المعتزلة ونزعة فلسفية، فصار قوله في الجملة قولاً مركباً، ليس سلفياً محضاً وليس معتزلياً محضاً وليس فلسفياً محضاً، إنما فيه تركيب من أوجه كثيرة، مع بقية بقيت عليه من قول أصحابه. (ويقول الآخر منهم: أكثر الناس شكاً عند الموت أصحاب الكلام) هذه الجملة نسبت لأبي حامد الغزالي صاحب الإحياء، وهو من تلاميذ أبي المعالي الجويني. وغرض المصنف من هذه النقولات أن يبين أن هذه المذاهب الكلامية قد شهد أصحابها على فسادها. والملاحظ أن هذه النقولات هي عن متأخري الأشعرية، والموجب لهذا أن مقصود المصنف بالرد كان هذا الصنف من المتكلمين، ولكن هذا لا يعني أنه لا يوجد في كلام غيرهم ممن هم أشد منهم غلطاً في هذا الباب كالمعتزلة وغيرهم ما هو من جنس هذا. ومن الدلائل على بطلان مذاهب المخالفين: أن الطائفة الواحدة من المتكلمين تقع في إبطال مقالة الطائفة ودلائلها المقابلة لها، مع أن مذهبهم مبني على قاعدة واحدة، هي القاعدة الكلامية. بمعنى أن الأشاعرة يحكمون على مذهب المعتزلة بالفساد، والمعتزلة يحكمون على مذهب الأشاعرة بالفساد، مع أن المادة

الكلامية واحدة. بل أخص من هذا أن البغداديين من المعتزلة يفارقون البصريين من المعتزلة في تقرير كثير من الدلائل والمسائل، وبين هذين الطائفتين تنازع كثير. بل ما هو أخص من هذا، وهو: أنه في كلام الواحد من أعيان أئمة المتكلمين الكبار اضطراب كبير في كثير من المسائل، كما تقدم في حال أبي المعالي الجويني، فإنه يقرر في كتب مقامات ويقرر في بعض الكتب الأخرى ما يناقض هذه المقامات، وكما تقدم معنا في كلام أبي الحسن الأشعري أيضاً مع قربه من أهل السنة والجماعة، وكذلك ما يقع في كلام بعض أعيان المعتزلة، وهلم جرا. وفي المتفلسفة الأمر أشد؛ ولهذا نجد أن أبا الوليد بن رشد يتناقض كثيراً، وكذلك ابن سينا في كتبه يتناقض كثيراً، فهو مرة يمتدح الطريقة العقلية ويصححها، ومرة يشير إلى الطعن عليها ويصحح طريقة التصوف والعرفان، وهلم جرا. إذاً الناظر في مقالات هؤلاء باعتبار طوائفهم أو باعتبار الطائفة الواحدة بين أصحابها، أو باعتبار الواحد منهم، يجد أن في كلامهم تناقضاً كثيراً، ولا شك أن التناقض دليل على الفساد، ولهذا كان من الدلائل على أن القرآن من عند الله أنه ليس فيه اختلاف: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] ولا يرى شيء من ذلك فيما يتعلق بمذهب السلف. وهنا تظهر النتيجة من هذا، وهو أنه ليس هناك طائفة من طوائف المخالفين للسلف إلا وبين أصحابها نزاع كثير في تقرير الدلائل والمسائل. وهذا قدر واسع جداً، ولا يرى

شيء من ذلك يقع في كلام أئمة السلف، فإنهم متفقون في الدلائل ومتفقون في المسائل، وإذا قيل: إنهم متفقون في الدلائل فهذا لا يعني أن كل دليل يستدل به إمام يلزم أن يكون هذا الدليل مستعملاً عند سائر الأئمة، ولكن الذي يلزم أنه ما من مسألة من مسائل أصول الدين إلا وفيها أدلة أجمع السلف على الاستدلال بها، ويكون ثبوت المسألة وتحققها بهذه الأدلة المجمع عليها. وبعض الأئمة يجمعون مع الاستدلال بالنصوص الصريحة الاستدلال بشيء من الظواهر التي قد لا يسلم بها بعض الأئمة، فهذا الاختلاف ليس من باب الاختلاف في الدلائل عند السلف؛ لأن هذا الاختلاف إنما يكون اختلافاً من جنس اختلاف المتكلمين لو كانت المسائل لا تثبت إلا بهذه الأدلة التي يقع فيها شيء أحياناً من النزاع. إذاً السلف مذهبهم مذهب متفق من جهة دلائله ومسائله، أما المخالفون فمذهبهم ليس متفقاً لا من جهة دلائله ولا من جهة مسائله؛ وبهذا يعلم أن دلائل المعتزلة التي يذكرها بعض أعيانهم يمكن أن يذكر الرد عليها من كلام بعض أعيان المعتزلة الآخرين، فضلاً عن كلام الأشاعرة على المعتزلة، فضلاً عن كلام السلف على المعتزلة. وكذلك بعض كلام الأشاعرة يمكن رده بكلام بعض أعيانهم، وإن كان هذا المقام إذا ذكر لا يلزم بالضرورة أن يكون مطرداً، فإنك قد ترى بعض الأدلة التي تتفق عليها طائفة من الطوائف فتحصل بها مذهباً، وترى بعض المسائل تتفق عليها الطائفة وتحصل بهذه النتيجة اتفاقاً يضافون وينتسبون إليه،

كالأصول الخمسة التي التزمها المعتزلة في الجملة، ولكن لهم في طرق تقريرها طرق مختلفة. فالقصد: أن هذه الدلائل يدخلها التعارض كثيراً، وهذا هو مقصود المصنف رحمه الله من ذكر هذا المقام، وهو: تقرير أن المخالفين للسلف هم في قول مختلف ﴿يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات: ٩]، أي: أنهم مختلفون فيما بينهم متناقضون في تقرير أقوالهم، وإن كانوا أحياناً يطلقون في كتبهم كثيراً من الإجماع، بل تجد بعضهم يقول: أجمع المسلمون على كذا، ولا يكون هذا صحيحاً في نفس الأمر. فإنهم من أجهل الناس بالإجماع. [يوسف الغفيص].

أما نشأة علم الكلام فإن أصحاب علم الكلام يقولون: إنه نشأ من كلام الرسول ﷺ ومن الآيات القرآنية، وإنه تطور بعد ترجمة الكتب اليونانية، هكذا يصورونه. والحقيقة أن علم الكلام علمٌ نشأ بسبب العلاقة التي حصلت بين أبناء البلدان المفتوحة من أصحاب الديانات المختلفة وبين بعض المسلمين، عندما انتشرت الفتوحات الإسلامية، ودخل الفرس والهند في دين الله، ودخلت ممالك كبيرة في دين الله عز وجل، كانت هذه الأماكن لها أديان وتصورات وأفكار ومناهج وعقائد، فبقي بعضهم على ما هم عليه، وآمن بعضهم بهذا الدين الحق والتزمه بصدق وعقيدة، وبعضهم أظهر الالتزام بالإسلام نفاقاً. فظهرت طائفة من المسلمين تناقش الطوائف والأديان والعقائد والفلسفات المختلفة التي واجهها المسلمون، فظهر من ناقش السومنية وهم

طائفة من الهنود، وظهر من ناقش الزرادشتية مثلاً، وظهر من ناقش فلاسفة اليونان، وغيرهم من أصحاب المذاهب والفلسفات المختلفة، الذين ظهروا لمناقشة هؤلاء، وليس هم أهل الحديث وأهل العلم الأئمة الكبار الذين كان لهم قدم صدق في الأمة، وكانت الأمة ملتفة حولهم، وإنما هم مجموعات بسيطة من الذين يهوون العقليات، وتأثروا بالجلوس مع أبناء البلدان المفتوحة، ولم يكونوا من أهل العلم. وبرز منهم أشخاص اشتهروا اشتهاراً كبيراً مثل الجعد بن درهم، وكان ذلك في أوائل المائة الثانية تقريباً وفي أواخر الدولة الأموية، فالجعد بن درهم هو شيخ مروان بن محمد الأموي آخر ملوك الدولة الأموية، وأنتم تعلمون أن الدولة الأموية سقطت في سنة مائة واثنين وثلاثين. والجعد بن درهم أظهر القول بخلق القرآن وأظهر إنكار الرؤية، وأظهر أن الله عز وجل ليست له الصفات المثبتة، وأيضاً أظهر عقائد متعددة أخذها عنه مجموعات أيضاً، لكن أشهرهم الجهم بن صفوان، واشتهر الجهم بن صفوان بعد ذلك، وانتسبت له الطائفة المشهورة بالجهمية، وساعد على الأمر ترجمة الكتب اليونانية في زمن الدولة العباسية قبل زمن المأمون، وساعدها بشكل كبير المأمون، وكان المأمون رجلاً ذكياً متكلماً، فقد كان المأمون من أهل الكلام الذين يعرفون المنطق ويعرفون الفلسفة اليونانية بشكل دقيق، فظهرت كما قلت هذه المجموعات وهذه الطوائف التي انتحت منحىً عقلياً في دراسة أصول الدين بعيداً عن النصوص

الشرعية تأثراً بالفلسفات المختلفة، ويحتجون على ذلك كما ذكر التفتازاني أن المخاصم والمعاند لا يقر بالأحكام الشرعية ولا يقر بالنصوص الشرعية، فأنت إذا أردت أن تتكلم مع الخصم وقلت له: قال الله تعالى، لا يقر لك بأن قول الله عز وجل يقيني وأنه حجة في ذاته، ولهذا فنحن بحاجة إلى أن نخترع وأن نبتكر دلائل عقلية لإقناع الخصوم. وإلى هذا الحد ليست هناك مشكلة، ولكنَّ المشكلة جاءت من عدة أمور: الأمر الأول: أنهم ليسوا من أهل العلم بالشريعة، ولهذا اخترعوا أدلة تناقض الأحكام الشرعية. الأمر الثاني: أن هؤلاء اخترعوا أدلة عقلية وجعلوها أصولاً اعتقادية، وجعلوها ملزمة، وكل النصوص الشرعية المخالفة لهذه الأصول العقلية كما يسمونها، والتي هي في حقيقتها شبهات أولوه أو حرفوه أو ردوه بأي وسيلة من الوسائل. ومن هنا ظهرت هذه الطائفة مخالفة لمنهج عامة الأمة، التي كانت تعظم الكتاب وتعظم السنة، وإذا وجدت ملحداً وعدد الملحدين قليل جداً في تاريخ الأمة المسلمة يناقشه أهل العلم بما يقنعه، وبما يؤثر فيه، وبما يصلحه، خصوصـاً أن القرآن والسنة امتلأت بالأدلة العقلية المقنعة للمنكر والمعاند، ولا يشترط أن يقول: قال الله تعالى كذا؛ لكن يمكن أن يستنبط من الآيات ومن الأحاديث النبوية أدلة عقلية يمكن أن يقنع بها أي خصم من الخصوم، لكن هؤلاء لم يكونوا من أهل العلم ولم يشتغلوا به ولم يدرسوه؛ ولهذا اخترعوا أدلة معقدة بشكل غريب. وقد تأثروا في أدلتهم هذه

بأدلة الفلسفة اليونانية أو الهندية أو غيرها، فإن اليونان أمة وثنية ما كانت تدين لله عز وجل، وظهر فيها حكماء وأذكياء، أرادوا أن يستدلوا على الأمور الغيبية ويسمونها الميتافيزيقيا، وليس عندهم أداة من أدوات كشف الغيبيات إلا العقل، وأرادوا أن يستدلوا بالمحسوس على الغائب، ويسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب، فأرادوا الاستدلال بهذه الطريقة فوقعوا في أمور كثيرة تعثروا فيها، وإذا كانت هناك إصابة خفيفة جداً، فهي ليس لها أي قيمة أمام الأخطاء الفادحة الكبيرة التي أخطئوا فيها، في مسائل الألوهية، وفي مسألة النبوة، وفي مسألة اليوم الآخر، وغيرها من المسائل العقدية المهمة التي تصح بها عقيدة العبد أو تفسد، ولهذا عندما نأتي للحديث عن الأصول العقلية التي نفى أهل الكلام من أجلها الصفات، سنجد أنهم تأثروا تأثراً كبيراً بأدلة الفلاسفة وغيرهم من الأمم الأخرى. هذا بالنسبة لهذه الطائفة الجديدة التي هي طائفة أهل الكلام أو من يسمى بالمتكلمين، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعريفاً دقيقاً صحيحاً للمتكلمين فقال: المتكلمون: «مصطلح عرفي لكل من تكلم في الدين بغير طريق المرسلين». قوله: «مصطلح عرفي» يعني أنه لغوي لا شرعي، وإنما هو عرفي تعارف عليه أصحاب هذه الأفكار وغيرهم، على أن هذه الطائفة التي لها هذه السمات ولها هذه الطبيعة يسمون بالمتكلمين، وهم الذين يتكلمون في قضايا الدين بغير طريق المرسلين، ويمكن أن نضيف إليها: «بالأسلوب الجدلي العقلي». ولماذا

سمي أهل الكلام بالمتكلمين؟ ذكروا أسباباً كثيرة جداً تصل إلى عشرة أسباب تقريباً، منها: أنهم يقولون: لما أرادوا تصنيف الكتب بدءوها بقولهم: فصل الكلام في الصفات، فصل الكلام في القدر، فصل الكلام في كذا، وهذا قول. والقول الثاني: أن أول مسألة أثارها هؤلاء هي مسألة كلام الله عز وجل، وهل هو مخلوق أو ليس بمخلوق؟ وهذا القول رد عليه ابن تيمية رحمه الله وقال: إن هناك أشخاصاً ينسبون إلى الكلام مع أنهم ظهروا قبل أن تظهر قضية كلام الله عز وجل، والقول بخلق القرآن. القول الثالث: أنهم يتكلمون كلاماً جدلياً ليس فيه شيء عملي، فقيل: هؤلاء من المتكلمين، بمعنى: أن كلامهم كلامٌ نظري. وقيل: إن المتكلمين سموا بهذا الاسم لأن الكلام الذي يذكرونه كلام مفيد، وهذا يذكره أصحاب هذا الشأن حتى يمدحوا مذهبهم، فيقولون: إنه علم الكلام سمي بهذا الاسم لأنه كلام دقيق، كأنك تقول: هذا هو الكلام المقبول. وذكروا عدة أسباب أخرى يمكن مراجعة هذه الأسباب جميعاً في كتاب شرح العقائد النسفية للتفتازاني فقد ذكرها كاملة. والحقيقة أنه ليس هناك سبب واحد مباشر تستطيع أن تقول هو السبب الأساسي في التسمية، لكن تعارفوا على أن هؤلاء اشتغلوا بالكلام في القضايا العقدية، وأنه لما اشتغلوا بذلك وردد على الأفواه كثيراً، على هذه الطائفة التي سبق أن أشرنا إليها. وأهل الكلام ليسوا طائفة واحدة، وليسوا متفقين اتفاقاً تاماً في العقائد، فمن أهل الكلام المعتزلة، ومن أهل الكلام

الأشاعرة، ومن أهل الكلام الماتريدية، ومن أهل الكلام السالمية، ومن أهل الكلام الجبرية، ومنهم القدرية، والقدرية تعود إلى المعتزلة. والحقيقة أن كثيراً من هذه الأسماء يتداخل بعضها مع بعض، يعني: أول ما نشأت الفِرق سميت بأسماء، إما بأسماء من أظهر البدعة مثل الجهمية، أو بأسماء الموضوع الذي ناقشوا فيه مثل القدرية، أو بصفة من الصفات مثل المعتزلة؛ لأنهم اعتزلوا مجلس الحسن البصري، اعتزله واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. المهم أن هذه الأسماء لا ينبغي أن تشغل بال الباحث؛ لأنها لأوصاف متعددة، أحيانـاً قد تكون طائفة واحدة ويمكن أن توصف بأكثر من وصف، خذوا على سبيل المثال المعتزلة، يمكن أن نسميهم المعتزلة، ويمكن أن نسميهم القدرية، ويمكن أن نسميهم المعطلة، لأنهم يعطلون الصفات، وهذه الأسماء هي التي يرددها أهل السنة كثيراً، ويمكن أن يسموا مثلاً بمتأخري الشيعة، فالشيعة المتأخرون معتزلة تمامـًا، وممكن أن يسموا بالأباضية والخوارج؛ لأن المتأخرين من الأباضية والخوارج معتزلة تمامـًا، فتجدون أكثر من اسم مع أن المسمى واحد، وممكن أن يسموا متكلمين؛ لأن هذه الأوصاف مجتمعة فيهم، فينبغي أن لا تشغل الإنسان كثرة هذه الأسماء، فإنها يرجع بعضها إلى بعض. وهذا العلم علم مذموم ذمه السلف رضوان الله عليهم، والسبب في ذم السلف الصالح رضوان الله عليهم لهذا العلم، ليس هو كون هذا العلم جاء باصطلاحات جديدة ليست معروفة،

مثل اصطلاح الأعراض والجواهر، والجوهر الفرد، وغيرها من المصطلحات الحادثة الجديدة، وإنما السبب هو أن هذه المصطلحات تتضمن عقائد بدعية، ولأن المسائل التي ذكرها أهل الكلام هي مسائل مخالفة لنصوص الوحيين، ولأن الأدلة التي استدلوا بها هي أدلة مبتدعة، وليس قولنا: أدلة مبتدعة يعني أنها أدلة مخترعة، فإنه أحيانـاً قد يكون الدليل مخترعـاً لكن يكون صحيحـاً، لكن هذه أدلة مخترعة وباطلة في نفس الوقت، مثل دليل حدوث الأجسام، وغيره من الأدلة التي استدلوا بها، وهي أدلة باطلة تتضمن عقائد باطلة. إذاً السلف رضوان الله عليهم لم يذموا علم الكلام لأنه علم جاء بمصطلحات جديدة، وإنما ذموه لأنه يتضمن عقائد باطلة ومخالفة للحق ولهذا ذموه، وكذلك عندما ذموا التصوف هم لم يذمو لأن فيه عبارات وإشارات غير معروفة لم يستعملها الصحابة، وإنما ذموه لأن هذه العبارات وهذه الإشارات تتضمن عقائد معنوية، وهذه العقائد المعنوية عندما نزنها بالكتاب والسنة نجد أنها إما في قاموس البدعة، وإما أن توضع في الشرك. وهناك سمات وأمور ظهرت من خلال اشتغال هؤلاء بعلم الكلام، منها: التناقض، فتجد أنهم يتناقضون، أي: يقول القول ثم ينقضه في وقت آخر، وأضرب لكم مثالاً على هذا، فإنك تجد أن الأشاعرة ينفون الجهة، ويقولون: الله عز وجل ليس في جهة، ومع هذا يثبتون الرؤية ويقولون: الله عز وجل يُرى يوم القيامة، وهذا تناقض صريح. وأيضـاً يقولون بأن العقل لا يعرف حسن

الأشياء، ولا يعرف قبحها، وإنما يكون ذلك بالشرع، ومع هذا يجعلون العقل هو الأصل في العقائد، ويرون أن الشرع تابع له وليس أصلاً فيه. وأيضـاً: الغلو في تعظيم العقل، ولهذا فإن الرازي أَلَّف كتاباً سماه «أساس التقديس»، ذكر فيه قانونـاً في رد النصوص الشرعية، وقال: إن الأصل في تلقي العقائد العقل، والشرع تابع له، فإذا افترضنا تعارض العقل والنقل، فإننا نقدم العقل على النقل ونرد النقل، أو نؤوله على سبيل التبرع كما يقول. ومن ذلك أيضـاً عدم تعظيم النصوص الشرعية. ومن ذلك كثرة الشك والحيرة والاضطراب، ولهذا لو قلبت بعض كتبهم لا تجد الاستدلال فيها بالنصوص إلا قليلاً جداً، وأكثر هذه الكتب مبنية على قولهم: إن قالوا كذا فنقول كذا، ولنا كذا، فإن قالوا قلنا، وهكذا، هذه طريقتهم في مناقشة قضايا الاعتقاد. نكتفي بهذا التعريف العام لأهل الكلام وللمتكلمين، وبالمناسبة فإنَّ عامة كتب شيخ الإسلام رحمه الله في الرد على هؤلاء، ومنها هذا الكتاب، والصراع بين أهل السنة وأهل الكلام صراع طويل جداً، سواء في موضوع إثبات وجود الله، أو في موضوع أول واجب على المكلف، أو في موضوع التوحيد، أو في موضوع الأسماء والصفات، أو في موضوع الحكمة والتعليل، أو في موضوع الإيمان، فالخلاف بيننا وبينهم متعدد الجهات ومتعدد النواحي. [عبد الرحيم السلمي].

وعلم الكلام عرفه أصحابه بأنه: «علم يُعنى بالحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية». هكذا زعموا أنه علم يتضمن الحجاج والاستدلال على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. ومرادهم بـ «الأدلة العقلية» ما انتخبوه واختاروه وزين لهم من خيالات وهمية ظنوها أدلة عقلية، والواقع أن ما هم عليه أبعد شيء عن العقل. بل التحقيق أن علم الكلام كما بينه شيخ الإسلام الله في الجزء الأول من درء التعارض: «أنه الكلام في الله بغير الكتاب والسنة». وأصحاب هذا المذهب هم المتكلمون هم الذين تكلموا في الدين وفي رب العالمين سبحانه بغير طريقة المرسلين، هؤلاء هم المتكلمون، وتفرقوا إلى شُعب ومذاهب، فمنهم من صار من الجهمية، ومنهم من صار من المعتزلة، ومنهم من صار من الأشاعرة، ومنهم من صار من الماتوريدية، ومنهم من صار من الكرامية، وهلم جرا، هؤلاء هم المعنيون الذين أرادهم المؤلف رحمه الله في قوله هذا. وأنت خبير بأن السلف الصالح ومن بعدهم من أهل العلم والاتباع مطبقون على ذم علم الكلام وذم أهله، بعض الناس لربما ظن أن السلف إِنَّما ذموا الكلام وأهله لأجل أنهم يكثرون الكلام. والأمر ليس كذلك، الكلام من حيث هو ليس يراد ذمه في كلام السلف هنا، إنما ذموا علم الكلام لما فيه من محاذير: فهو أولا: بدعة في دين الله، ما عرفه الصحابة ولا التابعون ولا أتباعهم، وكل خير في اتباع من سلف، وكل شر في ابتداع من خلف. نحن نقطع أن الصحابة

ماتوا وما عرفوا ولا خاضوا في دليل الأعراض وحلول الأجسام، ولا تكلموا بدليل التركيب، ولا بدليل الاختصاص، ولا أثاروا شبهة التجسيم، ولا قالوا في كلام الله سبحانه وتعالى إنه شيء واحد هو الخبر والاستخبار، وهو الأمر والنهي، وهو القصص.. إلى آخر ما هنالك والله إنهم قد ماتوا وانقضى عهدهم وما عرفوا هذه الترهات التي عليها علم الكلام، فمن كانت طريقة هؤلاء المتكلمين أحسن عندهم وأبلغ من طريقة أبي بكر وعمر وإخوانها من الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ فيا خيبته، من كانت طريقة المتكلمين عنده أحسن وأعلم وأحكم من طريقة السابقين ومنهاجهم فيا خسارته. الأمر الثاني: أن علم الكلام قد اشتمل على مقدمات كاذبة وقضايا ضالة، ولأجل هذا ذمها السلف رحمهم الله. علم الكلام لابد أن يشتمل على تكذيب بحق أو تصديق بباطل، هذا هو الذي عليه علم الكلام، ولأجل هذا كان تشديد السلف رحمهم الله في شأن علم الكلام؛ لأن صاحبه سيعتقد عقائد باطلة، بخلاف ما عليه كتاب الله وسنة رسوله. الأمر الثالث: أن علم الكلام قد يجر إلى الانسلاخ من دين الله، ولذلك جاء عن أبي يوسف رحمه الله صاحب أبي حنيفة أنه قال: «من طلب العلم بالكلام تزندق». وقال الإمام أحمد رحمه الله: «قل من نظر في علم الكلام إلا وكان في قلبه على الإسلام غل». والآثار في هذا كثيرة. إذا علم الكلام شيء خطير، ومن أراد النجاة فلينج بنفسه. الأمر الرابع: أن علم الكلام يوصل صاحبه إلى الحيرة

والشك، والمسلم ينبغي عليه أن يحرص على أن يكون دينه لا ريب فيه، ينبغي أن يسعى أن يصل إلى اليقين، وعلم الكلام على الضد من ذلك. الأمر الخامس: أن علم الكلام مشغل عن علم الكتاب والسنة، ولذا قل من تبحر في علم الكلام وكان له باع في علم الكتاب والسنة، فهما ضدان لا يجتمعان، التبحر في علم الكتاب والسنة والتبحر في علم الكلام، واعتبر في هذا بأساطينهم، كيف أنهم من أضعف الناس في معرفة كلام الله وآثار السلف في تفسيرهم للقرآن، من أجهل الناس بحديث رسول الله ﷺ وتمييز الصحيح من الضعيف، ناهيك عن أن يكونوا أهل خبرة بآثار الصحابة والتابعين وأتباعهم. إذا: هذه بعض الأسباب التي لأجلها اتفق أهل السنة والجماعة على ذم علم الكلام والتحذير منه، والتحذير من أهله أيضًا. قال رحمه الله: (لاسيما والإشارة بالخلف إلى ضرب من المتكلمين الذين كثر في باب الدين اضطرابهم، وغلظ عن معرفة الله حجابهم) إي والله، المتكلمون أعظم الناس شكا وأضعفهم يقينا، وكم أوقعتهم قواعد علم الكلام وأصوله في سوء الأدب مع الله سبحانه وتعالى، ولذا جاء عن الجنيد رحمه الله أنه قال: «أقل ما في الكلام: سقوط هيبة الرب من القلب». وإن كنت ذا خبرة بمؤلفاتهم وكلامهم فإنك ستجد هذا جليا، وعندي من الأمثلة على هذا كثير، ولكن يكفي الإشارة اليسيرة في هذا المقام. المقصود أن علم الكلام وأهله لا يمكن بحال أن يكونوا أسلم مذهبا وأعلم بالحق

في باب الإلهيات، يستحيل أن يكونوا أعلم بالإلهيات وما يتبعه من أبواب النبوات، والإيمان، والقدر، وما إلى ذلك أن يكونوا أعلم وأسد نظرا وأقرب إلى الصواب من السلف الصالح، هذا أمر مستحيل لا يمكن أن يكون إلا عند من كان جاهلاً، جاهلاً بحال السلف، أو جاهلاً بحال هؤلاء المتكلمين أو جاهلاً بحال كليهما.

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن أو قارعا سن نادم

هذا الإمام المقدم عند المتكلمين، الخبير بالمقالات، والمشهور والمحتفى بمصنفاته؛ ألا وهو الشهرستاني، فإنه ذكر هذين البيتين في أول كتابه «نهاية الإقدام»، كما ذكره أيضًا في كتابه «الملل والنحل» في أثناء كلامه عن عقائد الرافضة، أقحم هذين البيتين في هذا الكتاب، ولم يقل: «وقد قلته»، أو «ومن شعري» ونحو ذلك، إنما ذكره هكذا، فالظاهر والله أعلم أنه من إنشائه. وقد نسبه إليه جماعة من أهل العلم، ومنهم: أبو العباس القرطبي كما في «المفهم»، وكذلك القزويني في كتابه «آثار البلاد»، إلى غير هؤلاء. ومن أهل العلم من نسب هذين البيتين لغيره، وعليه فيكون هو هاهنا ناقلاً لا قائلاً، وبين أن يكون قائلاً ومنشئا وحاكيا واقعا لمسه بيده، وإما أن يكون ناقلاً مقرًا. نسب هذان البيتان إلى ابن سيناء الفيلسوف المشهور، نسبهما إليه ابن خلكان في «الوفيات»، وكذلك الدميري في «حياة الحيوان» نسبه إلى ابن سيناء

الفيلسوف، وابن خليكان في «الوفيات» أيضًا في موضع آخر نسب هذين البيتين إلى ابن باجة؛ أحد المتكلمين المشهور أو المعروف بابن الصائغ الأندلسي. المقصود أن الشهرستاني سواء كان قائلاً أو ناقلاً لهذين البيتين فإنه مقر بواقع هؤلاء المتكلمين، وهذا تصوير واقعي الحال هؤلاء القوم، وأنهم في بحار الحيرة والشك غارقون، وهو نفسه واضح وجلي من حاله أنه كان ذا حيرة كبيرة، ولذلك ذكر شيخ الإسلام في «منهاج السنة» في الجزء الخامس أثرا لهذه الحيرة عند الشهرستاني، وهي أنه يحكي المقالات كما في «نهاية الإقدام»، أو في «الملل والنحل» ولا تجد أنه يُرجح بينها ويبين الحق والصواب، قال رحمه الله: «فإنه يحكي المقالات ويسوقها ويفصل الكلام فيها لكن لا تجد أنه يحقق القول الصواب فيها؛ لأنه هو نفسه واقع في حيرة».

ولذلك جاء عنه أنه كان يقول: «عليكم بدين العجائز، فإنه أسنى الجوائز». أحسن ما تحوزه هو أن تكون على دين العجائز، حكى عنه هذا القرطبي في كتابه «المفهم». من الذي يقول هذا، إمام كبير في علم الكلام عجيب !! أعلم الكلام بعد أن بلغت الذروة فيه أوصلك إلى هذه الحقيقة؟ الجواب: نعم. وصل إلى طريق مسدود، لم يستفد يقينا وتحقيقا في باب العلم بالله سبحانه وتعالى فرجع القهقرى، بدل أن يستمر في الحيرة والشك اعترف بأن ما عليه العجائز والصبيان والأعراب من اليقين خير مما عليه هؤلاء المتكلمون وخير مما يوصل إليه علم الكلام. والذكي من اعتبر بغيره،

هذا لا يقوله شخص من أطراف القوم وحواشيهم، هذا إمام مقدم، وصل إلى هذه النتيجة، وقس على هذا غيره. انظر إلى حال الأمدي مثلاً، الإمام الذي لا يشق له غبار في علم الكلام كيف تجده في غاية من الحيرة والشك، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: ولذا تجد الآمدي واقفا حائرًا في الأصول الكبار، حتى إن من تأمل في كتابه «أبكار الأفكار» وجد أنه في القضايا الكبرى والأصول العظيمة يقف حائرا ويورد إشكالات وشكوك، ثم يقف ولا يستطيع أن يجيب. هذا وهو الأمدي!! ومن يعرف مذهب الأشاعرة وعلم الكلام فإنه يعرف قدر الأمدي وكتبه. المقصود أن هذين البيتين تدلان على مدى الحيرة التي عليها هؤلاء المتكلمون. هذا هو المثال الأول الذي ذكره المؤلف الله على حيرة هؤلاء المتكلمين وبالتالي فإنهم ليسوا مؤهلين أن يُقدَّموا على السلف الصالحين، وأن تكون مقالاتهم عيارا لوزن كلام السلف رحمهم الله. وأقروا على نفوسهم بما قالوه متمثلين به أو مُنشئين له فيما صنفوه من كتبهم، كقول بعض رؤسائهم:

نهاية إقدام العقول عقالُ ... وأكثر سعي العالمين ضلالُ

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وغاية دنيانا أذى ووبالُ

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

هذه الأبيات الثلاثة ذكرها الرازي في كتاب له طبع باسم «ذم لذات الدنيا»، وسماه شيخ الإسلام ابن تيمية الله وغيره من أهل العلم إلى بعض المعاصرين كبعض الذين

درسوا منهج الرازي وتبحروا في كتبه، سموه «أقسام اللذات»، هكذا سماه شيخ الإسلام وابن القيم وجماعة من أهل العلم، وفي بعض نسخ هذا الكتاب المخطوطة «تحقير اللذات»، وانتهى من تأليفه سنة أربع وستمائة (٦٠٤)، فيكون قد ألفه قبل وفاته بسنتين؛ لأنه توفي سنة ست وستمائة (٦٠٦). فما دونه في هذه الرسالة وهي رسالة صغيرة طبعت في (ليدن) عن خمس مخطوطات، وذكر المحقق أن هناك مخطوطتين لكن لم يقف عليهما، يعني مجموع ما وقف عليه من مخطوطات هذه الرسالة سبعة مخطوطات، وهي رسالة صغيرة، وهو لم يكتبها مُؤَلَّفا، ولذلك ما سماها، يعني تسميتها كانت من غيره، إنما جاءه سؤال من بعض أصحابه في بيان اللذات وأقسامها وما هو النافع فيها؟ فكتب هذه الرسالة وضمنها هذه الأبيات. وقال في هذا الكتاب في النسخة المطبوعة في صحيفة (٢٥٢)، طبعا طبعت في مقدمة طويلة ثم الرسالة مختصرة، المهم أنه ذكر في هذه الرسالة وهي خلاصة خبير، يقول: (فحاصل العقول ظنون وحسبانات، ومنتهى الأمر أوهام وخيالات). هذه المحصلة النهائية عند الرازي، هذا الذي عاش في هذا الجو الذي عاش فيه، الجو الكلامي الفلسفي نهايته أو منتهى الأمر فيه أوهام وخيالات. وهذه الأبيات قد أوجعت كثيرا من الأشاعرة من المعاصرين، وأصابتهم في مقتل كما يقال؛ لأنها في حقيقة الأمر من اعتبر بها واستفاد منها فإنه سيطوي صفحة علم الكلام الذي قام

عليه سوق المذهب الأشعري، ولذلك سعوا إلى التشكيك في ثبوت هذه الأبيات للرازي، بل أحد كبار مبتدعة هذا العصر من الأشاعرة زعم أن هذه الأبيات افتراء من ابن تيمية على الرازي، افتراها ابن تيمية، قال: «والحقيقة أن ابن تيمية يحكي حال نفسه»، سبحان الله !! يعني: ليت هذا الإنسان سكت، وما أظهر جهله بهذه الصورة القبيحة. هذه الأبيات ثابتة لا شك في ثبوتها عن الرازي، وثبوتها من ثلاث طرق: أولا: أنها مُدوَّنة بخطه لا بخط غيره، بخطه في رسالته التي سميت لك، وهي «ذم لذات الدنيا» أو «تحقير اللذات»، أو «أقسام اللذات»، وكما ذكرت لك لها مخطوطات وطبعت مؤخرا، ونص المترجمون للرازي على أن له رسالة بهذا الاسم. وثانيا: هذه الأبيات ثابتة عنه بالرواية بالإسناد المتصل، ولي مقالة سقت فيها الشواهد على ثبوت هذه الأبيات، ووقفت على أربعة أسانيد لهذه الأبيات، هي مقالة منشورة، فارجع إليها إذا أردت تحقيق ذلك، ولا أريد أن أطيل في هذا المقام. والوجه الثالث: أن هذه الأبيات منسوبة عند أهل العلم بلا نكير في كثير من المصادر، وقد أحصيت أكثر من عشرين مصدرًا من المصادر المعتمدة والمشهورة في التراجم وغيرها، نصت على ثبوت هذه الأبيات للرازي. ومن هذه المصادر خمسة متقدمون زمنا على ابن تيمية، بل بعضهم توفي قبل أن يولد ابن تيمية، وصاحبنا هذا يقول: هي افتراء من ابن تيمية على الرازي، سبحان الله العظيم. المقصود أن هذه الأبيات ثابتة

بلا شك عن الرازي. وشيخ الإسلام وابن القيم لم ينفردا بنسبة هذا الكلام للرازي، بل نقله أيضًا جمع من أهل العلم، ومنهم: الذهبي في «السير»، وابن كثير في «طبقات الشافعيين»، وابن قاضي شهبة في «طبقات الشافعية»، وابن العماد في «شذرات الذهب»، والداودي في «طبقات المفسرين»، وغير هؤلاء من أهل العلم ممن نقل هذا الكلام عنه. وبالمناسبة هذا الكلام له ما يُشبهه لكنه أخصر منه في وصية الرازي التي كتبها قبل وفاته، له كلمات قريبة من هذه الكلمات تجدها في وصيته المشهورة ووصيته موجودة في كثير من الكتب؛ ابن أبي أصيبعة في كتابه، وابن السبكي في «طبقات الشافعية»، والذهبي في «تاريخ الإسلام»، وكثير من أهل العلم ساقوا هذه الوصية، وفيها كلام قريب مما نقل شيخ الإسلام الله ها هنا، والعلم عند الله، المقصود حفظكم الله أن الرازي بين هاهنا أنه لم يجد في الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ما يشفي عليلاً أو يروي غليلاً، وأن طريقة الوحي هي الأسلم والأحكم، فيثبت لله ما أثبته لنفسه، كالاستواء والعلو وغيرهما من صفات الله، وينفي ما نفى الله، ويسلك طريقة القرآن من الإثبات المفصل والنفي المجمل، بخلاف طريقة الخلف، وختم بهذه الكلمة الحسنة: (ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي). (ويقول الآخر منهم: لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه. والآن إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وها

أنا ذا أموت على عقيدة أمي). هذا المثال الثالث من حال هؤلاء الحياري المتهوكين من أساطين المتكلمين. ولاحظ أنه يسوق لنا أمثلة من الأشاعرة الذين هم على علاتهم أقرب من غيرهم من المتكلمين إلى مذهب أهل السنة والجماعة، إذا كانت هذه حالهم وهم أقرب، فكيف ستكون حال من هم أبعد وأكثر إيغالا في البدعة من الجهمية والمعتزلة وأضرابهم !! هذا الثالث الإمام المعظم المبجل في مذهب الأشاعرة، الذي أعتبره الإمام المؤسس لما استقر عليه المذهب عند الأشاعرة، الذي خطا بهذا المذهب لخطوات بعيدة عن مذهب السلف، وقربه كثيرًا إلى مذهب الجهمية، ألا وهو: أبو المعالي الجويني، المشهور بالإمام الحرمين؛ إمام غني عن التعريف عند المتكلمين وغيرهم. ماذا كانت نتيجة إيغاله في هذا المذهب الكلامي؟ النتيجة ما سمعت: (لقد خضت البحر الخضم) من البدعة وتراهات الفلسفة (وخليت أهل الإسلام وعلومهم) ترك علم الكتاب والسنة (ودخلت في الذي نهوني عنه) وما أكثر الآثار عن السلف في النهي عن الخوض في علم الكلام، (والآن إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي)، أُمُّهُ التي ما بَلَغت عشر معشار ما كان عليه في هذه البدعة، كانت أكثر يقينا وأعظم إيمانا ومعرفة بالله سبحانه وتعالى مما كان عليه إمام الحرمين. وهو أيضا الذي قال كما نقل هذا الأدفوي في البدر السافر: «قلبت في علم

الكلام اثنتي عشرة ألف ورقة، وإن لم يلطف الله بابن الجويني فيموت على دين العجائز فواخيبته»[١]. يُحدث عن نفسه بأنه قد أحاط علما بعلم الكلام، فقرأ فيه ربما ما لم يقرأه كثير من أساطين علم الكلام، قلب فيه اثنتي عشرة ألف ورقة، لكن النتيجة أنه يسأل الله اللطف به، إن لم يمت على دين العجائز فواخيبتاه. ونقل الذهبي عنه في السير أنه قال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بعلم الكلام. فليعتبر الذين يروجون لهذا المذهب هذه الأيام في وسائل التواصل، ويزعمون أنهم ينشدون الحق والتحقيق في هذا المطلب العظيم في باب معرفة الله، أعمار ما بلغ أحدهم شيئًا مما بلغه هؤلاء الكبار، ثم كان مالهم إلى ما سمعت، أقول: تجد أحد هؤلاء يتبجح بأن مذهب السلف الصالح ما هو إلا مذهب تجسيم، وما هو إلا مذهب تشبيه، وأن مذهب التنزيه هو في المذهب الأشعري. أين عقول هؤلاء القوم السعيد من وعظ بغيره، يا ليتهم يرفقون بأنفسهم وبالمسلمين، ويتركون مثل هذه التشغيبات، واتباع الأهواء، والتقليد الأعمى، والعناد، والمخاصمة بل الفجور في المخاصمة، ليتهم يعتبرون بمثل هذه الكلمات. وهذا شيء إن تأملت وجدتهم جميعا يتواردون عليه؛ كأنها تواصوا به، والحقيقة أنهم متباعدون ومتفاوتون في بلدانهم وأزمانهم، لكنها الحقيقة المرة التي وصلوا إليها، تجد أن

---

(١) البدر السافر (٢/ ٨٨٧).

أحدهم تكون خاتمته إما بأن يستمر على الحيرة والشك إلى وفاته، أو أن يلطف الله به فيتراجع في آخر عمره، ويتمنى أن يكون على دين العجائز، ويوصي بدين العجائز؛ الدين الذي فيه إيمان مجمل، لكن مع يقين ومعرفة بالله تفوق معرفة هؤلاء المتكلمين بالله. عندهم من تعظيم الله تعالى ومن تعظيم كلامه، ومن تعظيم سنة رسوله ﷺ ما لم يصل إليه هؤلاء الأساطين. ويقول الآخر منهم: «أكثر الناس شكا عند الموت أصحاب الكلام». هذا من كلام الغزالي، وله كلام في هذا أيضًا حسن في كتابه إحياء علوم الدين، فقد كتب أسطرا حسنة في بيان ما عليه المتكلمون، وما يوصل إليه علم الكلام من الخيرة والشك، ثم بين أنه لا يتكلم بهذا، هكذا يقول: «هذا لا يقوله محدث أو حشوي». يعني من يُنسب إلى هذا المذهب، إنما يقوله من خبر علم الكلام ووصل فيه إلى الغاية، أو ذكر كلمة نحوها. فهو يتحدث عن واقع عرفه ولمسه لمس اليد. وسيرة الغزالي والله كافية في إيصالك إلى هذه الحقيقة، التخبط الذي كان عليه عفا الله عنه وكثرة تردده وانتقاله بين المذاهب، ينتقل من مذهب إلى مذهب، ومن منهج إلى منهج، هذا لا تجده عند أهل السنة، بالله عليك عرفت مالكا رحمه الله هكذا، عرفت الشافعي، وأحمد، وسفيان، والأوزاعي، وابن المبارك وإخوانهم من أئمة السنة يتخبطون هكذا!! مرة على مذهب المشبهة، ومرة على مذهب الجهمية، وتارة يكونون كرامية، وقفتم على هذا؟ والله لا تجدون هذا

أبدا. وما أحسن ما ذكر ابن القيم في كتابه الصواعق حينما قال: ولذا لا تجد أحدا من أتباع الأدلة السمعية – يعني الذين سلكوا طريقة أهل الأثر – لا تجد أحدهم في نهاية أمره يقول: لقد طفت في تلك المعاهد كلها، أو يقول: نهاية إقدام العقول عقال، أو يقول: فيك يا أغلوطة الفكر، أو يقول: أموتُ على دين العجائز، أين تجد من علماء السنة والتوحيد سابقا ولاحقا يصل إلى هذا المستوى من الشك والحيرة والتناقض؟ وقفتُم على أحد من أهل السنة وصل في ختام أمره وقبل وفاته إلى هذه النتيجة؟ وقفتم على أحد من المتقدمين؟ وقفتم على أحد من المتوسطين؟ وقفتم على أحد من المتأخرين؟ لا والله لن تجدوا، إنما تجدونهم على جادة واحدة، وعلى يقين وثقة بالحق؛ لأنهم استفادوا هذا من كتاب الله ومن سنة رسوله، وكل من كان إلى الكتاب والسنة أقرب كان إلى اليقين أقرب. والأمثلة لا تقف عند هذا الحد، ثمة أمثلة كثيرة من حال هؤلاء المتكلمين. والخلاصة: أن علم الكلام علم يقود إلى التناقض والحيرة والشك، وأسباب هذه الحيرة عند القوم ترجع في مجملها إلى ثلاثة: الأول: التنازع الذي يقع بين فطرتهم وعقيدتهم؛ الفطرة التي فطر الله الناس عليه تنازع القوم إلى الحق، إلى الاعتقاد في كمال الله تعالى، وفي علوه، وفي اتصافه بصفات الكمال، لكن عقائدهم المتلقاة عن الأصول الكلامية تخالف ذلك، ولذلك يصيرون بين هذا وهذا متحيرين، وأنت خبير بما قاله الجويني:

«حيرني الهمذاني، حيرني الهمذاني» لماذا؟ لأنه أورد عليه شيئًا يعارض ما يعتقد، وهو الفطرة التي فطر الله الناس عليها باعتقاد علو الله. المقصود أن أهل السنة والجماعة قد كملت فطرتهم باتباع ما عليه النبي ﷺ فوصلوا إلى اليقين، توافق عندهم ما فطروا عليه مع العقيدة المستفادة من الكتاب والسنة؛ فكانوا أهل يقين. ثانيا: مخالفة ما يعتقدون لأدلة الوحي، يقرؤون كلام الله وسنة رسوله، ويجدونها متكاثرة متواردة على شيء واحد، وهو اتصاف الله تعالى بصفات الكمال، لكن عقائدهم تأبى الإقرار بهذه العقيدة، ولذلك تكون في نفوسهم وحشة، ويقعون في هذه الحيرة والشك. ثالثا: أن القوم عظموا العقل وأدخلوه في متاهات، فوهنت قواه، العقل الله جعله في ابن آدم لينتفع به فيما ينفعه، وله مجاله وله حدوده التي لا يمكنه أن يتخطاها، فإذا تخطاها فإن يتيه ويتحير، عنده طريق مرسوم وحدود وسياج، إذا أراد الإنسان أن ينتفع بعقله فعليه أن يعمل هذا العقل في هذه الحدود؛ لكن القوم تجاوزوا بالعقل قدرته، ولذلك أصيب بالضعف والوهن وخارت القوى، فوقع ما وقع في نفوسهم من هذا التخبط وهذه الحيرة وهذا الشك. أما أهل العلم والإيمان فإنهم علموا أن العقل نعمة من الله لمعرفة الحق، فأعملوه في فهم الكتاب والسنة وما تجاوزوا به حده، جعلوه تابعا، وجعلوا الوحي متبوعًا، ولذا استقامت عقولهم، وسلموا من التناقض، ومن التخبط، ومن جمع النقيضين أو رفع

النقيضين، كما كان عليه المتكلمون. استعرضنا طائفة من أخبار المتكلمين الذين بلغوا في علم الكلام الذروة، ثم كان حالهم ومالهم ما سمعت و هذه الأخبار لا تذكر على سبيل التفكه، إنما تذكر للاستفادة والاعتبار، ما الذي نستفيده إن علمنا ما كان وما هو عليه المتكلمون من هذه الحيرة وهذا الاضطراب وهذا التناقض؟!

المستفاد من هذا أمور عدة: أولا: أن يحمد السني ربه تعالى على نعمة الهداية والتوفيق إلى لزوم طريقة السلف الصالح، ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣]. إحمد الله أن عافاك من تلك الأدواء، وأن يسر لك السبيل إلى العلم واليقين. ثانيا: أن تفرح، إفرح بفضل الله عليك أن هداك لما اختلف فيه من الحق بإذنه، إفرح أن علمك وسددك، وغيرك يتخبط. والفرح بنعمة الله وفضله عبادة مأمور بها، محبوبة إلى الله، قال سبحانه: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: ٥٨] فالهداية إلى معرفة الوحي، والتزامه، والانقياد له ينبغي أن يكون عند المؤمن أعظم فرحا؛ لأنه فرح بأعظم مفروح به، و﴿هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ خير والله من أن تؤتى أموال الدنيا كلها. إفرح بفضل الله واسعد واستبشر بهذا، أشعر قلبك وجوارحك هذا الفرح، وهذه من عبوديات القلب الرفيعة التي كثير من الناس في غفلة عنها، والله يقول: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَىٰكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ

ٱنصَرَفُواْۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢٧]. استبشر بالوحي، وبالهداية إليه، ومن فرح في الدنيا بفضل الله عليه فليبشر أنه سيفرح في الآخرة بفضل الله عليه ﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٧٠]. ثالثا: مما تستفيده من معرفة حال القوم أن نجد ونجتهد ونسعى في الثبات، أثبت يا أيها السني على ما أنت عليه من لزوم طريقة السلف وأهل الأثر، فإن النوازع والصوارف والشبهات كثيرة، فاحرص على الثبات، واجتهد في تحصيل أسبابه، والجأ إلى الله في طلبه، فالأمر ليس بحول ولا قوة، ولا ذكاء ولا شهادة، ولا دروس ولا تعليم، إنما هو محض فضل رب العالمين. رابعا: أنك إن رأيت حال القوم ينبغي أن يفزع قلبك، وأن تخاف نفسك أن يؤول حالك إلى ما صار إليه القوم. اعلم أنه لا أشد عليك في أعدائك منك، نفسك التي بين جنبيك هي أخطر ما عليك، فاحذر، احذر لأنك قد تخذل ببعض ما كسبت يداك، اجعل دائما نصب عينك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَرۡكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْۚ﴾ [النساء: ٨٨] فقد تخذل. راقب خلجات قلبك، وحركات جوارحك، وكن دائما وجلاً حذرًا يقظـًا أن تبتلى بما صار إليه هؤلاء من الحيرة والشك، والبعد عن مرافئ الأمان واليقين. خامسا: الجد والاجتهاد في الدعوة والبيان والتحذير، دعوة هؤلاء وتحذير غيرهم من هذا المنهج، هؤلاء مساكين يتخبطون، وكثير منهم جهال مقلدون، يحتاجون إلى دعوة وبيان وتبصير، والعامة يخشى عليهم من أن

يتأثروا بهذه المناهج البدعية. واليوم هناك حركة نشطة لبعث علم الكلام، ومن تخبر أحوال الشبكة وما إليها من وسائل الإعلام والتواصل وما يُجدد من معاهد وجامعات وما إليها، يعلم أن هاهنا نشاطًا عظيها في الدعوة إلى المذاهب الكلامية ونشر كتبها واطروحاتها، والدعاوى كثيرة، لا تبدأ بذم المذهب السلفي ولا تنتهي بدعوى أن هذا هو الذي عليه أرباب المذاهب الفقهية، من أراد أن يكون من أتباع المدارس الفقهية المعتبرة فليلزم ما عليه المتكلمون؛ من أشعرية وما تريدية وما إليها، دعاوى ساقطة. بل أئمة المذاهب الفقهية أعظم الناس تحذيرا من علم الكلام، لو راجعت ما كان ينبه ويحذر منه أبو حنيفة وأصحابه، وما كان ينبه عليه الإمام مالك أو الشافعي أو أحمد رحمهم الله، اقرأ في كتب السنة وانظر تحذيراتهم من علم الكلام، فهذه دعوى في الحقيقة كاذبة، أن أئمة المذاهب الفقهية كانوا يناصرون هذه المذاهب البدعية، نعم من بعض أتباع هذه المذاهب من سلك هذه المسالك وخالف ما عليه أئمتهم، أما أن يكون الأئمة المعتبرون على هذه المسالك فحاشا وكلا. هذه بعض الفوائد التي ينبغي أن نستحضرها حين الاطلاع على مثل أخبار هؤلاء القوم. [صالح سندي].



ثم هؤلاء المتكلمون المخالفون للسلف إذا حقق عليهم الأمر لم يوجد عندهم من حقيقة العلم بالله وخالص المعرفة به خبر، ولم يقفوا من ذلك على عين ولا أثر، كيف يكون هؤلاء المحجوبون المنقوصون المسبوقون الحيارى المتهوكون: أعلم بالله وأسمائه وصفاته، وأحكم في باب آياته وذاته من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، من ورثة الأنبياء وخلفاء الرسل، وأعلام الهدى ومصابيح الدجى، الذين بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا، الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر أتباع الأنبياء، فضلاً عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم، وأحاطوا من حقائق المعارف، وبواطن الحقائق، بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها لاستحيا من يطلب المقابلة. ثم كيف يكون خير قرون الأمة، أنقص في العلم والحكمة، لا سيما العلم بالله وأحكام آياته وأسمائه، من هؤلاء الأصاغر بالنسبة إليهم؟ أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة وأتباع الهند واليونان، وورثة المجوس والمشركين، وضلال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم؛ أعلم بالله من ورثة الأنبياء وأهل القرآن والإيمان؟!



لا يزال المصنف رحمه الله تعالى يبين في هذه المقدمة أن حقيقة الكلام والصراع القائم في هذه المسألة، أي: مسألة الأسماء والصفات، إنما هو صراعٌ بين فريقين، فريقٌ اعتمد العقل علماً وأصلاً، وبعد ذلك بعقله الفاسد أخذ يطعن في الشرع، ويترك نصوص الكتاب والسنة، ويترك ما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين ومن جاء بعدهم في هذا الباب، واعتمد على ظلمات مركبة من المنطق والفلسفة، وعقد عليها أموراً في هذا الباب أوجبت عند هؤلاء رد كثير من نصوص الصفات، وسبق وأن بيَّنَّا أن هذا الفريق لم يعملوا بنصوص الكتاب والسنة، وأن من يقرأ في كتب القوم، يجد أن هذه الكتب اعتمدت على مقدمات منطقية فلسفية أخذوها من فلاسفة اليونان وفلاسفة الهند وغيرهم، وبنوا عليها معتقدهم في هذا الباب، وبالتالي فإن الصراع قائم بين نصوص الكتاب والسنة وبين فلسفة اليونان وفلسفة الهند وغيرها من الفلسفات التي تأثر بها هؤلاء وأدخلوها على المسلمين على صورة مضيئة توهم أن هذا هو الحق؟ قال ابن تيمية رحمه الله: «ومن علم أن المتكلمين من المتفلسفة وغيرهم في الغالب يعلم الذكي منهم والعاقل أنه ليس هو فيما يقوله على بصيرة، وأن حجته ليست ببينة، وإنما هي كما قيل فيها: ﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات: ٨-٩].

حجج تهافت كالزجاج تخالها ... حقا وكل كاسر مكسور

ويعلم العليم البصير أنهم من وجه مستحقون ما قاله الشافعي رضي الله عنه حيث قال: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من أعرض عن الكتاب والسنة وأقبل على الكلام. ومن وجه آخر إذا نظرت إليهم بعين القَدر والحيرة مستولية عليهم، والشيطان مستحوذ عليهم رحمتهم وترفقت بهم؛ أوتوا ذكاء وما أوتوا زكاء، وأعطوا فهوما وما أعطوا علوما، وأعطوا ﴿سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٦]. ومن كان عليما بهذه الأمور تبين له بذلك حذق السلف وعلمهم وخبرتهم حيث حذروا عن الكلام ونهوا عنه، وذموا أهله وعابوهم، وعلم أن من ابتغى الهدى في غير الكتاب والسنة لم يزدد من الله إلا بعدا»(١). قال ابن رجب الحنبلي: «وقد ابتلينا بجهلة من الناس يعتقدون في بعض من توسع في القول من المتأخرين أنه أعلم ممن تقدم، فمنهم من يظن في شخص أنه أعلم من كل من تقدم من الصحابة ومن بعدهم لكثرة بيانه ومقاله، ومنهم من يقول هو أعلم من الفقهاء المشهورين المتبوعين، وهذا يلزم منه ما قبله لأن هؤلاء الفقهاء المشهورين المتبوعين أكثر قولا ممن كان قبلهم، فإذا كان من بعدهم أعلم منهم لاتساع قوله كان أعلم ممن كان أقل منهم قولا بطريق الأولى، كالثوري والأوزاعي والليث

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ١١٩).

وابن المبارك وطبقتهم، وممن قبلهم من التابعين والصحابة أيضـًا، فإن هؤلاء كلهم أقل كلامـًا ممن جاء بعدهم، وهذا تنقص عظيم بالسلف الصالح وإساءة ظن بهم، ونسبته لهم إلى الجهل وقصور العلم ولا حول ولا قوة إلا بالله، ولقد صدق ابن مسعود ﵁ في قوله في الصحابة ﵃: أنهم أبر الأمة قلوبـًا، وأعمقها علومـًا، وأقلها تكلفـًا. وروي نحوه عن ابن عمر ﵄ أيضـًا، وفي هذا إشارة إلى أن من بعدهم أقل علومـًا وأكثر تكلفـًا. وقال ابن مسعود ﵁ أيضـًا: إنكم في زمان كثير علماؤه قليل خطباؤه، وسيأتي بعدكم زمان قليل علماؤه كثير خطباؤه فمن كثر علمه، وقل قوله فهو الممدوح، ومن كان بالعكس فهو مذموم.»[1]. وهذه المسألة تقودنا إلى أن هناك في الواقع في فكر المسلمين هناك ثلاثة مناهج: المنهج الأول: منهجٌ اعتمد الكتاب والسنة وكلام القرون الأولى من الصحابة والتابعين، وعادوا في عامة جميع أمور الدين سواءٌ كانت أموراً تتعلق بالاعتقاد أو تتعلق بالعبادات أو تتعلق بالمعاملات، أو تتعلق بغير ذلك من أحكام الإسلام كل هذا عادوا فيه إلى منهج الكتاب والسنة، وهذا هو المنهج السليم الذي سار عليه من تمسك بمنهج سلف الأمة وتمسك بكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وكلام السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين رضوان الله عليهم أجمعين، وكلام الأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى ومن صار على نهجهم، وهذا المنهج قائم يدعو

---

(١) بيان فضل علم السلف على علم الخلف. (ص:٤).

الناس جميعـًا أن يأخذوا أمر دينهم من كلام ربهم عز وجل ومن سنة نبيهم ﷺ، وكلام السلف الصالح والتابعين وتابعي التابعين وأئمة هذا الدين رضوان الله تعالى عيهم أجمعين، فالله سبحانه وتعالى وأخبر في كتابه فقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]. وفي هذه الآية جمع الله سبحانه وتعالى بين الكتاب والسنة، فقال سبحانه عن كتابه العزيز: ﴿رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ﴾ فسماه الله روحـًا، وقال عن رسوله ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾. فمن تمسك بكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وعاد في كل أمرٍ من أمور الدين، سواء كان هذا الأمر يتعلق بجانب بالاعتقاد أو بجانب العبادة أو بجانب المعاملات والآداب وسائر أمور الدين رجع إلى تلك النصوص وأخذها واعتمد عليها، وكذلك استقرئ ما جاء فيها من أحكام، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]. المنهج الثاني: ما يُسمى المنهج الفلسفي أو المنهج العقلي أو المنهج الكلامي، والمقصود به قول الفلاسفة أو قول أهل الكلام أو العقلانيين. فهؤلاء قوم جاؤوا إلى ميراث أولئك الملاحدة والفلاسفة وأخذوا به، وركبوا تلك القواعد المنطقية الفلسفية، وبعد ذلك

جعلوا من هذه القواعد حقائق لا تقبل الشك أو الجدل وجعلوها أموراً غير قابلة للرد. ولذلك على هذا الأساس أخذوا يطعنون في الكتاب والسنة، فطعنوا في المتواتر، وطعنوا في الآحاد، أما المتواتر فقالوا إنه ظني، والدليل العقلي قطعي، أي: تلك القواعد المنطقية الفلسفية التي ركبوها وكانت من صنعهم، هي في ظنهم واعتقادهم أنها قطعية ثابتة لا تقبل النزاع ولا الأخذ ولا الرد. أما نصوص الكتاب والسنة، وإن كانت قد ثبتت بالتواتر، فإنها في اعتبارهم ظنية، أي: ظنية من جهة دلالتها، وبذلك لا يمكن أن تعارض الأمور الظنية الأمور القطعية، والظنية في نظرهم المتواتر من نصوص الكتاب والسنة. وإذا لم تكن النصوص متواترة وكانت أخبار آحاد، فإن القاعدة عندهم تقول: إن أخبار الآحاد لا تقبل في باب الاعتقاد. بمعنى أنها مرفوضة تماماً ولا تقبل، وهذا الكلام يقرره هؤلاء في كتبهم، فكتبهم تنص على هذا فيما يسمونه قانون التأويل، فأخذوا يطعنون في نصوص الكتاب والسنة إن استطاعوا أن يطعنوا في ثبوتها طعنوا، وليتهم طعنوا في ثبوتها على قواعد المحدثين لكان الأمر على الرأس والعين، فإذا لم يثبت الحديث ولم تصح الرواية ولم يصل إلى درجة الصحة أو الحسن فلا بأس أن نردها، ولكن وإن جاء في البخاري ومسلم واتفقا عليهما فإنه عند هؤلاء لا يقبل في باب العقائد على حد قولهم، وهذا المنهج العقلاني ليس مقتصراً على باب العقائد بل تجده أيضاً في علوم التفسير وتجده كذلك في أبواب الفقه وتجده في كثير من فنون العلم وخذ مثلاً مدارس التفسير

فمدارس التفسير ثلاثة، هي: التفسير بالمأثور وهذا منهج أهل الحديث وأهل السنة، من الاعتماد على الكتاب والسنة وكلام السلف وجعله أساساً في تفسير كتاب الله العزيز. وهناك التفسير بالرأي، وهذا هو المنهج العقلاني الذي يقول به هؤلاء، وهو التفسير بالرأي وبما تراه العقول دون الرجوع إلى نصوص الكتاب والسنة، فهناك من فسر القرآن بالرأي الناشئ عن هوى كما فسرت المعتزلة والخوارج والإباضية والرافضة والأشاعرة والماتريدية القرآن بآرائهم وأهوائهم وتركوا تفاسير السلف إلى تفاسير محدثة فهؤلاء مذمومون، لأنهم فسروا القرآن برأي لا دليل عليه ولا حجة فيه وإنما نشأ ذلك التفسير عن هوى فهذا رأي مذموم ومردود على صاحبه. أما من فسر القرآن بالاجتهاد والاستنباط، وكان اجتهادهم واستنباطهم صحيحا، وهذا إنما يسوغ إذا كمل لدي المفسر شروط جواز التفسير بالاجتهاد والاستنباط، وقد جمع الشروط التي بها يجوز للمفسر أن يفسر القرآن بالاجتهاد والاستنباط. المنهج الثالث: هو المنهج الباطني، فبعد أن ذكرنا كلاً من المنهج السلفي والمنهج العقلاني بقي المنهج الباطني. وهناك التفسير الباطني الإشاري أو التفسير بالرمز الذي يوجد عند غلاة المتصوفة والرافضة إذ جعلوا لهم رموزاً تخصهم يفسرون على أساسها نصوص الكتاب العزيز، فإنهم يقولون إن الظاهر غير مراد أصلا وإنما المراد الباطن وقصدهم نفي الشريعة. والمنهج الباطني إما رافضي أو صوفي، والمنهج الصوفي يقوم على الوجد والذوق

والكشف والمنامات والرؤى، فهؤلاء إذا بدى لهم أن يشرعوا أمراً فإن قائلهم يقول رأيت النبي ﷺ في المنام والتقيت به وقال لي كذا وكذا، وبعد ذلك خرج للناس بطريقة صوفية جديدة أو بتشريع أمر من الأمور. والناس يدورون بين أحد هذه المناهج أو يكون عند بعضهم خليط بين منهج ومنهج فأحيانا تجد الشخص يجمع بين المنهج الصوفي والمنهج العقلاني. ولذلك يجد الإنسان نفسه أمام قضية مصيرية، فإما أن نكون عند طلب هذا العلم أن نرتضي لأنفسنا طريقاً ومنهجا يقوم على قال الله تعالى وقال رسوله ﷺ وقال ابن عباس رضي الله عنهما وقال ابن جبير وقال أبو حنيفة وقال مالك وقال الشافعي وقال الإمام أحمد وقال ابن قتيبة، فإما أن نكون على هذا المنهج في تعلمنا لهذا الدين. وإما أن نطوي هذه الصفحة ونستبعدها ونأتي مع من يقول قال الفضلاء قال العقلاء قال الحكماء ونؤسس على ذلك قواعد منطقية وفلسفية نبنيها ونرتبها ثم بعد ذلك نهجر كتاب الله عز وجل ونهجر كلام رسوله ﷺ ونعرض عن كلام السلف الصالح وأئمة هذا الدين. وإما أن نأخذ بالمنهج الثالث الذي يقول بأن هذه الأمور تؤخذ عن طريق أنواع من السلوك والطرق ثم بعد ذلك يقول أصحابها حدثني قلبي عن ربي، ورأيت ربي، ورأيت النبي ﷺ في المنام، أو كشف لي الحجاب، وهكذا بالذوق والمنامات وغير ذلك. فالناس اليوم لا يخرجون في تلقيهم عن هذه المناهج الثلاثة أو جمعوا بين منهج الصوفي ومنهج الفلسفي وهذا كثير عند طوائف من الناس، وسبب

خلطهم بين هذين المنهجين؛ لأن المنهج الفلسفي منهج فكري نظري يفتقر للنواحي السلوكية العملية، والمنهج الصوفي منهج عملي سلوكي يفتقر للنواحي العلمية. فالمنهج الصوفي يركز على الناحية السلوكية والتربية العملية، ولكن طرق سلوكية أحدثها هؤلاء من عند أنفسهم وجعلوها من دين الله تعالى وهي لم ترد في دين الله تعالى وصدق المصطفى ﷺ إذ يقول: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ». أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨). فعلى طالب العلم أن يتصور هذه المناهج وهذه المدارس ولا تغب عنه طالما هو في سبيل العلم وطريق العلم، فطالب العلم وهو يدرس فنون العلم من عقيدة وتفسير وفقه وأصول يجد هذه المدارس ماثلة أمامه. فهؤلاء الذين يتكلم عنهم شيخ الإسلام في هذه المقدمة صاروا على منهج فلسفي، وجاؤوا بقواعد منطقية وفلسفية، ولذلك لا تجد هذا العلم يُدرَّس في مدارس أولئك من أهل الكلام كالأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، إلا وبجانبه يقومون بتدريس المنطق، فهذا العلم له لغته الخاصة فلا يستطيع الدارس لديهم أن يفهم الكلام المذكور في أمهات كتبهم إلا من خلال علم المنطق والفلسفة قال ابن تيمية: «فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد»[١]. ولا شك أن طالب العلم عندما يكون على منهج النبوة فإنه ليس بحاجة لتعلم تلك العلوم وجعلها أساساً

(١) الرد على المنطقيين (ص:٣).

لصياغة علم العقيدة ففرق بين المنهجين. فكل بدعة تقوم في مقابلها تموت السنة، فهؤلاء لما أحيوا بدعة المنطق والفلسفة، كان مقابل هذا أن أماتوا علم مصطلح الحديث، وبالتالي لا تجد عند عامة هؤلاء علم أو معرفة بالصحيح من السقيم، لا عند أهل الفلسفة والكلام ولا عند أهل التصوف. ولذلك تجد أن كتب هؤلاء مملوءة بأحاديث موضوعة أحياناً وأحاديث مكذوبة، والواحد منهم لا يدري ولا يفرق هل هذا ثبتت صحته أو لم تثبت صحته، بينما هو يجيد علم المنطق إجادة تامة، فهنا نتذكر قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إذ يقول: «ما أتى على الناس عام إلا أحدثوا فيه بدعة، وأماتوا فيه سنة، حتى تحيا البدع، وتموت السنن». ففي مقابل إحياء البدع تموت السنة، ولذلك انظر لهؤلاء في علم العقيدة مثلاً تجد أن أهل الفلسفة والكلام نبذوا كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وكلام الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم، قال ابن رجب الحنبلي: «وأما ما أحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسموها علوما وظنوا أن من لم يكن عالمـاً بها فهو جاهل أو ضال فكلها بدعة وهي من محدثات الأمور المنهي عنها، فمن ذلك ما أحدثته المعتزلة من الكلام في القدر وضرب الأمثال لله». إلى أن قال رحمه الله: «وينقسم هؤلاء إلى قسمين: أحدهما: من نفى كثيراً مما ورد به الكتاب والسنة من ذلك لاستلزامه عنده للتشبيه بالمخلوقين كقول المعتزلة: لو رؤي لكان جسما لأنه لا يرى إلا في جهة. وقولهم: لو كان له كلام يسمع لكان جسما. ووافقهم

من نفى الاستواء فنفوه لهذه الشبهة: وهذا طريق المعتزلة والجهمية، وقد اتفق السلف على تبديعهم وتضليلهم، وقد سلك سبيلهم في بعض الأمور كثير ممن انتسب إلى السنة والحديث من المتأخرين. والثاني: من رام إثبات ذلك بأدلة العقول التي لم يرد بها الأثر ورد على أولئك مقالتهم كما هي طريقة مقاتل بن سليمان ومن تابعه كنوح بن أبي مريم وتابعهم طائفة من المحدثين قديماً وحديثاً. وهو أيضاً مسلك الكرامية فمنهم من أثبت لإثبات هذه الصفات الجسم إما لفظاً وإما معنى. ومنهم من أثبت لله صفات لم يأت بها الكتاب والسنة كالحركة وغير ذلك مما هي عنده لازم الصفات الثابتة. وقد أنكر السلف على مقاتل قوله في رده على جهم بأدلة العقل وبالغوا في الطعن عليه. وكل هذا الاعتقاد حملهم على أن تنبذ النصوص عندهم، وشكَّكُوا وطعنوا في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، واستعاضوه واستبدلوا به بدلاً من هذا بقواعد المنطق والفلسفة، وركبوا التوحيد على هذا الأساس. ومن عاد إلى كتبهم وقرأ سيجد علماً لا أساس له من الكتاب والسنة ومركبٌ وفق قواعد المنهج الفلسفي. فإذاً لما أدخل هؤلاء الفلسفة والمنطق في هذا العلم وفي غيره، كان هذا على حساب الكتاب والسنة، وهكذا فعل المتصوفة لما أحدثوا ما أحدثوا من البدع، كان هذا على حساب إتباع السنة. قال ابن رجب الحنبلي: «الصواب في ذلك ما تضمنه كلام السلف والأئمة مع اختصاره وإيجازه، فما سكت من سكت من كثرة الخصام والجدال من سلف الأمة جهلا ولا

عجزاً، ولكن سكتوا عن علم وخشية لله. وما تكلم من تكلم وتوسع من توسع بعدهم لاختصاصه بعلم دونهم ولكن حباً للكلام وقلة ورع كما قال الحسن وسمع قوما يتجادلون: هؤلاء قوم ملوا العبادة وخف عليهم القول وقل ورعهم فتكلموا»[١]. فإذاً لا يغب عن بال من يطلب العلم، أنه أمام أحد مناهج ثلاثة، فالمنهج الفلسفي ركز على الجانب العلمي، والقضايا العلمية كقضايا التوحيد، والمنهج الصوفي ركز على القضايا العملية، لذلك من كان له احتكاك بأمثال هؤلاء سيرى ويلمس أن هؤلاء يعتنون بالجانب العلمي، أي: الأشاعرة وغيرهم، لذلك لا تجد في كتب الأشاعرة إلا ناحية علمية فكرية، وإذا جاء إلى المتصوفة جاء إلى نواحي عملية سلوكية. ولذلك كل واحد من هؤلاء ضيع أمران، فالمنهج الفلسفي منهج علمي فكري، أهمل جانب العمل، ولذلك ما تراه اليوم في المناهج المتفرعة عن هذه المناهج العقلانية، تجد أن هؤلاء فقط يعتنون بالناحية الفكرية دون ناحية تطبيقية. هذه المناهج التي نراها اليوم في الفكر الإسلامي وفي ساحة التفكير الإسلامي لما نبعت من هذه المناهج العقلانية، تجدها نواحي نظرية، فإذا رأيت الواحد منهم في التطبيق، تجده على خلاف ما يسِرُّ، قد يكون في فكره ونظره مثلاً يتكلم عن الإخوة الإسلامية ويتكلم عن اعتصام المسلمين ويتكلم عن هذه القضايا بكلامٍ جيد وجميل، لكن انظر إليه من ناحية التطبيق تجده صفر اليدين.

---

(١) بيان فضل علم السلف على علم الخلف. (ص:٤).

فإن كان يدعو إلى الوحدة، فهو في بيته غير ملتزم، وفي نفسه غير ملتزم، كل هذا نابع عن أساس هذا المنهج العقلاني الذي يأتي للقضايا فيقررها دون ثمرة ودون تطبيق. والمنهج الصوفي يعتني بالناحية السلوكية دون الناحية العلمية، لذلك تلمس من هؤلاء أنه إذا تعمق في تصوفه ألحد، حتى أنه يصل إلى مرحلة أنه يزعم عن نفسه أنه هو الله؛ لأن علمه قليل وإن كان في التطبيق يُجْهِدُ نفسه، يُجْهِدُ نفسه في الذكر، يُجْهِدُ نفسه في البعد عن الناس والتجرد والزهد إلى غير ذلك. فالسبب في هذا الخلل الواقع، هو البعد عن الكتاب والسنة، لأن منهج الكتاب والسنة منهجٌ علمي عملي. ولذلك تجد أن منهج السلف الصالح ومنهج أهل السُنَّة والجماعة يعتني بكلا الجانبين بالجانب العلمي وبالجانب العملي، ولكن في ذات الوقت يبني الأمرين على نصوص الكتاب والسُنَّة. ولذلك يقول علماء هذا المنهج: لا يمكن أن نصل إلى علمٍ صحيح إلا بطريق الكتاب والسُنَّة، ولا يمكن أن نأتي بعملٍ صحيح إلا بطريق الكتاب والسُنَّة، فلا بد من العلم والعمل معًا، ولا بد أن يكون كلٌّ من العلم والعمل مبنيَّان على الكتاب والسُنَّة. وهذه المسائل مسائل أساسية، وعلى أساسها يتم التمييز بين الصواب والخطأ، وبين الحق والباطل، فلا تكن إمعة إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساء الناس أسأت، فينبغي أن يكون للإنسان نهجٌ يسير عليه من بداية طريقه في العلم، إلى أن يمنَّ الله عليك بالعمل وبالدعوة لهذا الدين. فلا بد أن يختار نقطة البداية لنفسه، فالمنهج السلفي يقوم على

ركيزتين: على العلم والعمل، وهذا الكلام لم يأت من فراغ، فلا إله إلا الله محمدٌ رسول الله، فهاتان الشهادتان التي يطالب بهما كل إنسان من بداية الأمر، وكما قال النبي ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ». أخرجه البخاري (٢٩٤٦)، ومسلم (٢١). فلا إله إلا الله لها جانب علمي وهو أن تعرف الله، وجانب عملي وهو أن تعبد الله، ومحمدٌ رسول الله لها جانب علمي وهو أن تصدقه فيما أخبر، وجانب عملي وهو أن تطيعه فيما أمر وتجتنب ما نهى عنه وزجر. فلا بد أن يكون علم الإنسان من بداية الطريق مبنياً على علمٍ صحيح وعلى عملٍ صحيح. كما قال الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ هذه الناحية العملية. ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠]، وهذه الناحية الاعتقادية العلمية، ولذلك الله سبحانه وتعالى ركَّب في الإنسان: قوةً في التفكير والعلم والنظر. وقوةً في الإرادة والعمل. ومن النصوص الدالة على وجود هاتين القوتين: قول الله تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [النجم: ٢]. وقول النبي ﷺ: «اللَّهُمَّ أَلْهِمْنِي رُشْدِي، وَأَعِذْنِي مِنْ شَرِّ نَفْسِي». أخرجه الترمذي (٣٤٨٣). وقول النبي ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد (١٧١٤٥). وضع خطوطًا تحت ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾، «اللَّهُمَّ أَلْهِمْنِي رُشْدِي، وَأَعِذْنِي مِنْ شَرِّ نَفْسِي»، «الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ». ستجد إرشاداً ودليلاً على أن

في الإنسان قُوَّتين: قوةً في العلم، فإذاً هو أُلهِم الرشد، وسَلِم من الغواية؛ استقامت عنده قوة العمل، وإذا هو كذلك هُدِي لطريق الحق، وعرف طريق الحق وسَلِم من الضلال، فعند ذلك تسقيم عنده قوة العلم. فإذًا قوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ دليل على سلامة علمه وفكره واعتقاده، وسلامة عمله وسلوكه. ولذلك قال النبي ﷺ في تزكية أصحابه: «الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ»، والرشد ضد الغواية، والهدى ضده الضلال، فلذلك كما نعلم أن النبي ﷺ أوتي جوامع الكلم، فادعوا بهذا الدعاء: «اللَّهُمَّ أَلْهِمْنِي رُشْدِي، وَأَعِذْنِي مِنْ شَرِّ نَفْسِي». لأنك إذا أُلهمت الرشد استقام وسُدِّد فكرك، وإن سلمت من شر النفس؛ فبالتالي استقام عملك وسلوكك، وبعد ذلك حصلت لك الهداية في الدنيا وفي الآخرة؛ لأن الإنسان يُخشى عليه من أمرين: الشهوات والشبهات، فهما جيشان من الباطل الشيطان يغزوك بهما، جيش الشهوات المحرمة، وجيش الشبهات المضللة، فأنت إن نجوت من الشهوات المحرمة ومن الشبهات المضللة؛ فبالتالي تكون قد نلت الخير كله. فلا بد أن تسقيم عند الإنسان كل من القوَّتين. فقوة التفكير والعلم يتم بناؤها على كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، وليس على الفلسفة والمنطق، وعلى آراء الرجال. وقوة العمل والسلوك ينبغي كذلك أن يكون العمل الذي يطبِّقه العبد ويعمله مبنيًا على نصوص الكتاب والسُنَّة. فينبغي ألا تغيب هذه المسألة؛ لأنها مسألة أساسية، ما دام العبد قد اختار لنفسه طريق العلم، فعليه أن يدخل من باب السُنَّة، ويتعمق ويقرأ،

ويستقرئ هذا المنهج من خلال القرآن، ومن خلال السُنَّة ومن خلال كلام السلف الصالح، وحينها سيجد ينابيع العلم. واعلم أن البدع نوعان: النوع الأول: بدعٌ قد يكون أهلها متمسِّكون ببعض النصوص، مثلًا: مَنْ يكون من المرجئة، أو مَنْ يكون من الخوارج والمعتزلة في مسألة مرتكب الكبيرة، هؤلاء يتمسكون بنصوص وهؤلاء يتمسكون بنصوص، نصوص جاءت بالوعيد لأهل الكبائر مثلًا: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]. هذا نص، وذاك يتمسَّك بنصٍ في الإرجاء، فهذه البدعة قد يكون لبعض لأهلها متمسك لشيء من النصوص دون الشيء الآخر. النوع الثاني: بدع ليس لها متمسك من النصوص. ومن ذلك الخلاف في مسألة الصفات فهو ليس خلافًا في فهم النصوص، إنما هذه البدعة ليس لهم فيها أصل من الكتاب والسُنَّة، وحتى هم يعترفون بهذا أن ليس لهم دليل من الكتاب والسُنَّة على ما يقولون. [محمد بن خليفة].

هذا هو نهاية المقصد الأول في رسالة المصنف، وهي هذه المقدمة التي قال فيها: وإنما قدمت هذه المقدمة لأن من استقرت هذه المقدمة عنده عرف طريق الهدى أين هو في هذا الباب وغيره. وهذه المقدمة كما قال المصنف تصح في هذا الباب وتصح في غيره؛ ولهذا قال من قال من السلف: إن الإسناد من الدين. فهذا وإن كانوا ذكروه في أعيان الأحاديث النبوية المروية بالإسناد المسلسل، إلا أن الأمر يقع

كذلك هنا، فإن الدين لابد أن يتلقى بالإسناد، بمعنى أنه: ما كان من الدين ليس مأثوراً عن الصحابة رضي الله عنهم فإنه لا يكون من الدين الذي بعث الله به نبيه ﷺ؛ لأنه إذا لم يتخذ مذهب الصحابة رضي الله عنهم فيصلاً في هذا المقام فإن الدعوة من جهة الاستدلال بالشرع أعني: الكتاب والسنة تكثر عند الطوائف؛ ولهذا كان السلف رحمهم الله يلتزمون القول بأن الدلالة هي دلالة الكتاب والسنة والإجماع؛ ولهذا كان من أخص مسائل الفرق بينهم وبين مخالفيهم من قدماء أهل البدع أن مخالفيهم لم يعتبروا إجماع الصحابة رضي الله عنهم في هذا الباب، وأول من خرج عن إجماع الصحابة من أهل البدع الخوارج، ثم جاءت المعتزلة فالمرجئة فالمتكلمة والقدرية.. إلخ، فهذا الاعتبار بهذه القاعدة. إذاً هذا هو محصل المقصد الأول في كلام المصنف، يمكن أن نلخصه بالآتي: أن القول في باب الأسماء والصفات باتفاق أهل القبلة من القول في أصول الدين، وإذا كان كذلك فإن أصول الدين يعتبر القول فيها بالكتاب والسنة والإجماع؛ فإنه من المعلوم بالضرورة الشرعية والعقلية أن الله سبحانه وتعالى أكمل لهذه الأمة دينها، وأخص ذلك ما يتعلق بأصول الدين وهو التوحيد توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. فإذا علم بالضرورة أن باب الأسماء والصفات مقرر في القرآن والسنة النبوية فإن هذا البيان القرآني النبوي تلقاه الصحابة رضي الله عنهم وفقهوه، والدليل على أنهم تلقوه وفقهوه على التحقيق،

أي: كما أراد الله سبحانه وتعالى، أن الله أثنى عليهم بالعلم والإيمان في كتابه، وأخبر أنه رضي عنهم ورضوا عنه، ويمتنع أنه سبحانه يثني بهذه المقامات على من لم يفقه ما يتعلق بمسائل أصول الديانة، وبأخص ما يتعلق بمعرفة الباري سبحانه وتعالى، وإذا تحقق فقه الصحابة لهذا الباب فإن الصحابة بلغوه التابعين، ويمتنع عدم ذلك بأنه لا يقع إلا من جاهل أو قاصد كتمان الحق، والصحابة منزهون عن الجهل في هذا الباب، منزهون عن قصد كتمان الحق. وفي زمن التابعين ظهرت مقالة تعطيل الصفات فأبطلها أئمة التابعين بما هو معروف في كتب السنة المسندة، وهذا متواتر في كلام الأئمة، وهذا يدل على أن القول الذي اتخذه هؤلاء الأئمة في مقابل قول الجهمية هو الحق الذي بعث به الرسول ﷺ. فهذا هو إسناد مذهب أهل السنة: أنه ينتهي إلى هؤلاء الأئمة الذين تلقوا عن الصحابة، المتلقين عن نبيهم ﷺ. ثم إن في أقوال أصناف المخالفين قدراً معروفاً من التناقض والاختلاف والاضطراب في هذا الباب، وإذا نظرت في أقرب هؤلاء الطوائف إلى قول أهل السنة والحديث، وهم أئمة الأشعرية كأبي الحسن الأشعري وجدت في كلامهم من مخالفة الكتاب والسنة في كثير من الموارد ما هو متحقق بالجزم، فإذا كان ذلك كذلك فمن باب أولى ما يقع في كلام متأخريهم، فضلاً عن المعتزلة، فضلاً عن المتفلسفة. هذا محصل هذا المقصد، وقد حصل المصنف به هذه المقدمة الضرورية التي دائماً

تحقق أن الأقوال معتبرة بهذه الأصول الثلاثة، وأن المخالفين في موقع المخالفة لا يكون قولهم مبنيًا على الكتاب والسنة ولا الإجماع. وعِلْم سائر الطوائف بأنها مفارقة للسلف أمر مستقر في الجملة، حتى إن المتأخرين من الأشاعرة صرحوا أن مذهب السلف ليس هو مذهب التأويل، وهذا التفصيل من حيث هو يدل على أن ثمة فرقًا بين ما كان عليه السلف وما كانوا عليه، وإن لم يصيبوا في تعيين مذهب السلف حيث قالوا: إنه التفويض. مقصود المصنف رحمه الله من هذا أنه ليس له غرض في تعيين أحد بعينه، وإنما يصف نوع هؤلاء، أي: السلف من جهة ما حصلوه من الحق وما التزموه من الوحي، وما وقع فيه المخالفون لهم من أصناف الطوائف، وخاصة أن إسناد الطوائف الكلامية يترقى في الضلال، بمعنى أنه يترقى من الأقرب إلى الحق إلى الأبعد عن الحق، ولهذا في الغالب أن الإسناد كلما يترقى يقع الغلط فيه أكثر، وإن كان هذا ليس بالضرورة أن يكون مطرداً، لكن أصول هذه المقالات، وهذه المسألة يُعنى شيخ الإسلام بتقريرها، وهو أخص من قررها في المتأخرين؛ ولابد لطالب العلم أن يفقهها، وهي أن المذاهب الكلامية بأسرها معتزلةً أو أشعريةً أو ماتريدية مذاهب مولدة من مقدمات فلسفية، وهذا لا يقع فقهه إلا لمن نظر في هذه الكتب بالتأمل، فترى أن القواعد الفلسفية التي كانت تُنقل عن أرسطو طاليس أو غيره هي أصول في هذه المذاهب، وإن كانت هذه المذاهب حتى المعتزلة

مذاهب مولدة وليست مذاهب فلسفية منقولة، أي: صريحة. ومن هنا كان علم الكلام ليس علماً له سابقة قبل الإسلام، فلو بحث باحث في التاريخ قبل الإسلام فإنه لا يجد علماً يسمى علم الكلام، فهو علم نشأ في المسلمين، لكنه مولد من الفلسفة مع مقاصد من العقل بل ومقاصد من الشرع المجمل؛ ولهذا لا تعجب أن ترى في كتب المتكلمين بعض الاستدلال ببعض الآيات، ولكن كما تقدم أنه في المعتزلة خاصة لا يتحصل استدلال مفصل بالقرآن، وإن كانوا قد يستدلون، لكن لا تجد التطابق بين الاستدلال والمذهب، وهذا بخلاف الأشاعرة، فإنهم قد يستدلون بآيات من القرآن ويكون الغلط من جهة استدلالهم. المحصل: أن العلم الكلامي علم مولد، وقد شهد بعض أعيان المتكلمين الكبار على علم المعتزلة وهو علم كلامي أنه علم فلسفي، ونقول: هذه الشهادة تنقلب حتى على المذهب الأشعري؛ لأنه أخذ جزءاً من مذهب المعتزلة سواء كان ذلك في الدلائل أو في المسائل، فهم في هذا القدر وافقوا المعتزلة، وبهذا القدر وافقوا أهل السنة، والدليل على ذلك: أنه قبل عبد الله بن سعيد بن كلاب كان الناس أحد صنفين: الأول: مثبتة للصفات على طريقة السلف. الثاني: نفاة للصفات على طريقة المعتزلة والجهمية. وإن كان هناك مشبهة الصفات، إلا أن هؤلاء شأنهم ظاهر، لكن أخص الأصناف ما يتعلق بمثبتة الصفات وهم السلف، أو نفاة الصفات وهم الجهمية والمعتزلة، ثم

جاء الكلابية والأشعرية والماتريدية فأثبتوا بعض الصفات ونفوا بعضاً؛ ولهذا تجد دلائل الأشاعرة في محل الإثبات تقارب كثيراً دلائل السلف، وتجدهم في موضع النفي ينسجون على نفس دلائل المعتزلة. من عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله سبحانه وتعالى مستو على عرشه، عال على خلقه بائن عنهم، كما دلت على ذلك الأدلة الكثيرة في الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة، بل إن فطرة بني آدم على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم تقر بأن الله تعالى عال على خلقه بائن عنهم، ولم يخالف في ذلك إلا أتباع فلاسفة اليونان، الذين أنكروا هذا، معتمدين في ذلك على سخافات عقولهم، بعد أن تركوا كتاب ربهم وسنة نبيهم. [يوسف الغفيص].

وأهل الكلام هم أبعد الناس عن العلم بالله، ومعرفته المعرفة الصحيحة، فضلاً عن أن يكون لهم دراية وخبرة وعلم بما عليه السلف الصالح. والقوم كما وصفهم الإمام أحمد الله مخالفون للكتاب، متفقون على مفارقة الكتاب. وهم كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «طافوا على أرباب المذاهب، ففازوا بأخس المطالب»[1]. مساكين القوم حقيقة مساكين، تعبوا وما أغنوا، وجدوا وما وجدوا، وحاموا وما وردوا، حقيقة أمرهم أنهم نسجوا فهَلهَلُوا، ومشطوا فَفَلفَلُوا، جدوا واجتهدوا لكنهم ما فازوا ببلوغ يقين ولا تحقيق علم، وحالهم كما رأيت: إما أن يبلغ بالواحد منهم علم الكلام إلى

---

(١) الفوائد لابن القيم (ص:١٠٣).

حد الزندقة، أو يبقى مترددا في الحيرة والاضطراب، أو أن يتراجع إلى عقائد العجائز والصبيان، أو أن يدع النظر في المباحث الإلهية برمته. ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في درء التعارض: أن أحد الثقات حدثه عن ابن واصل وكان مقدما في علم الكلام والفلسفة، أن ابن واصل أخبره، أنه يبيت يضع الملحفة على وجه ثم يقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى ينفرج الفجر وما وصل إلى شيء. ثم قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ثم كان آخر أمره أن اشتغل بعلم الهيئة، وترك البحث في المطالب الإلهية». وجد أنه ما وصل إلى شيء سوى الحيرة، فترك البحث في هذه المباحث وانتقل إلى النظر في أمر الهيئة والفلك وما إلى ذلك. فالمقصود أن القوم هم بين هذه الأحوال، أو لربما لضعف إيمانهم ويقينهم وخيرهم وشكوكهم يتشاغلون بشهوات البطن والفرج، وذكر هذا شيخ الإسلام الله في درء التعارض من حال القوم، قال: «ولهذا تجد كثيرا من هؤلاء يعني المتكلمين لما لم يتبين لهم الهدى في طريقه يعني الذي سلك هذا المتكلم نكص على عقبيه فاشتغل باتباع شهوات الغي في بطنه وفرجه»(١). ثم علل ذلك لعدم العلم واليقين؛ لأنه ما وصل إلى علم ويقين. فالمقصود أن هؤلاء أبعد الناس عن تحقيق هذه المطالب على الوجه الصحيح. ففضل الصاحب بفضل صاحبه، وهؤلاء صحب من؟ صحب رسول الله ﷺ، فتميزهم وتفوقهم على من بعدهم من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٦٥).

جهات كثيرة: أولا: من جهة علمهم؛ فالقوم تلقوا من مشكاة النبوة مباشرة، عهدهم برسول الله ﷺ عهد قريب، وكلما كان الإنسان أقرب إلى رسول الله ﷺ كان أفضل وأهدى وأعلم دون شك ولا ريب. الأمر الثاني: أن عقولهم أدق وأحد من عقول من بعدهم. ثالثًا: أنهم ما تلوثوا بالمصادر الضالة الملوثة التي تلوث بها من بعدهم من المتكلمين، إنما وردوا معينـًا صافيـًا نقيا تماما، ما عندهم إلا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. أمر رابع: أن أنظارهم وأفهامهم قد توافرت على فهم مراد الله ومراد رسوله، ففازوا بصحة العلم والفهم والاستنباط، تكلموا صوابا وسكتوا صوابا؛ لأنهم ما كدوا أذهانهم وأتعبوا أنفسهم في مقدمات كثيرة يحتاجها من بعدهم، لا يحتاجون إلى نظر لا في أسانيد، ولا في أصول فقه، ولا أصول تفسير، ولا قواعد لغة عربية، ولا غير ذلك من هذه المقدمات الطويلة التي يحتاجها من بعدهم، إنما هم جعلوا كل همتهم وكل نظرهم في تدبر كتاب الله وسنة رسوله، ففازوا بأحسن العلوم. أمر خامس: أن القوم سلموا من الاختلافات العميقة التي ابتلي بها من بعدهم، والتي ولا شك ستأخذ حظا كبيرًا من الوقت والنظر والفهم، هم سلموا من هذا كله. فبناء على هذا لا شك أنهم كانوا أهدى وأعلم وأحكم، ويكفيهم تزكية الله وتزكية رسوله لهم، فلو لم يكن إلا هذا والله لكفى، فلا شك أنهم خير الناس، وخير الناس للناس، وأنهم كانوا أبر الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا. ثم من اتبعهم بإحسان ممن سار على نهجهم من أهل

السنة والاتباع وأهل الحديث والأثر، هؤلاء على نهج السالفين يدرجون، وعلى طريقتهم يسلكون، فلهم حظ من هذا الفضل العظيم، والعلم الشديد، والنظر الموفق، فأين تقارن هؤلاء؟ أين تقارن العاكفين على الكتاب والسنة، من العاكفين المتشاغلين بعلم الكلام؟ سبحان الله العظيم!! أين الثرى من الثريا من قارن بين هؤلاء وهؤلاء عليه أن يتدرع بالحياء. [صالح سندي].

***

وإنما قدمت هذه المقدمة لأن من استقرت هذه المقدمة عنده علم طريق الهدى أين هو في هذا الباب وغيره. وعلم أن الضلال والتهوك إنما استولى على كثير من المتأخرين بنبذهم كتاب الله وراء ظهورهم، وإعراضهم عما بعث الله به محمدًا ﷺ من البينات والهدى، وتركهم البحث عن طريق السابقين والتابعين والتماسهم علم معرفة الله ممن لم يعرف الله بإقراره على نفسه، ولشهادة الأمة على ذلك، وبدلالات كثيرة، وليس غرضي واحدًا، وإنما أصف نوع هؤلاء، ونوع هؤلاء.

***

هذا الكلام متصل في بيان فضل الصحابة، وفضل التابعين وتبع التابعين على المتهوكين الحيارى المتأخرين من المتكلمين والمتفلسفة. ولا شك أن الصحابة رضي الله عنهم ومن تبع هداهم، أفضل وأزكى وأعلم وأحكم، ذلك لأن العلم والحكمة

مكتسبة، فإما أن تكتسب عن طريق العقل، وإما أن تكتسب عن طريق الشرع، أي: عن طريق النص. فإن كانت مكتسبة عن طريق العقل فالعقل بإجماع الناس يخطئ ويصيب، يدرك الحق وقد يخفى عليه، والأخذ من الكتاب والسنة هذا فيه العصمة؛ لأن الكتاب وحي من الله، ولأن السنة وحي من الله، فمن أخذ بنصوص الكتاب والسنة فقد نطق بالعلم والحكمة؛ لأنه متيقن الصحة، وأما العقل فإنه دون ذلك بمراتب لتعرضه للخطأ. لهذا أولئك لما جعلوا الأصول العقلية هي المقدمة صاروا مفضولين، وصار الصحابة رضي الله عنهم ومن تبع هداهم هم أعلم وأحكم في باب أسماء الله وصفاته، وباب معرفة الله بعامة، فلا يتصور أن هؤلاء المتكلمين ومن نحا نحوهم، الذين ورثوا علوم الهند واليونان، لا يمكن أن يكونوا مقاربين لسلف هذه الأمة الذين قال ﷺ فيهم: «خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ». أخرجه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣). والخيرية راجعة إلى الصفات ومن أعظم الصفات التي يكون بها الفضل: العلم والعمل، فدل على أن علم الصحابة رضي الله عنهم والقرون المفضلة أغزر وأحكم، وعلى أن عملهم أزكى وأطيب، وبهذا ظهر فضلهم على من عداهم. [صالح آل الشيخ].

والمقدمة خلاصتها ثلاثة أمور، من بداية الكتاب إلى هاهنا تتلخص في ثلاثة أشياء:

أولا: أن الهداية في الوحي لا غير، قال تعالى: ﴿وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ﴾ [سبأ: ٥٠] فمن أراد الهداية فلا يعدو هذا المصدر الوحيد لها، قال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، إذا ماذا نريد بعد هذا؟ برهان ونور مبين ثم نطلب الهداية من غيره، أي سَفَه هذا. الأمر الثاني: أن النبي ﷺ قد بين الحق البيان التام، فلا حاجة بنا إلى غيره، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، قال ﷺ: «مَا بَعَثَ اللهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ شَرِّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ». أخرجه مسلم (١٨٤٤). إذا النبي ﷺ بين الدين البيان التام، وأعظم ما بين هذه المطالب الإلهية. الأمر الثالث: أن مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم وأهدى للتي هي أقوم، وأن مذهب من خالفهم أجهل وأضل وأبعد عن سواء الصراط. هذه المقدمات الثلاث هي التي حرص المؤلف رحمه الله وجزاه عنا خيرا على تأصيلها، فاحرص عليها فإنها مقدمة في غاية النفاسة، وتستحق أن تعيد النظر فيها مرة بعد أخرى. وأوصيكم لا تستهينوا بهذه التأصيلات المنهجية العقدية، فإننا في زمن قد كثرت فيه الشبهات، وعظم فيه التخبط، وضعف فيه اليقين بهذه الأصول إلا من قلة ممن رحم

الله، لا تقل: هذه واضحة، لا تقل هذه مفهومة، لماذا أعيد الكلام فيها على الناس، لا يا رعاك الله، لو أبصرت الواقع بحق وفهم وعرفت ما عليه الحال لما تهاونت أبدا من تذكير نفسك، وتذكير الأقربين، وتذكير الأبعدين بهذا. [صالح سندي].

وقول الشيخ: (وعَلِمَ أنَّ الضَّلالَ والتهوكَ إنما استولى على كثيرٍ من المتأخرين؛ بنبذهم كتابَ الله وراءَ ظهورهم) هذا حسب التأصيل المتقدم، فمَن استقرَّ عنده مضمونها عَلم طريقَ الحقِّ، وهو فيما جاء به الرسول ﷺ، وفيما مضى عليه خيرُ هذه الأمة، فهذا هو طريقُ الهدى. يقول شيخُ الإسلام في «العقيدة الواسطية» بعدما سردَ جملةً من آيات الصفات: «وهذا الباب في كتاب الله تعالى كثيرٌ، مَن تدبَّر القرآن طالبًا للهدى منه؛ تبيَّن له طريق الحقِّ»[1]. ومِن تَبَيُّنِ طريق الحق أن يتبيَّن طريق الباطل أيضًا؛ لأنه لابدَّ من معرفة الطريقين، قال الله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٥]، فاستبانة سبيل المجرمين بمعرفة سبيل المؤمنين. فهما سبيلان: سبيلُ المؤمنين، وسبيلِ المجرمين، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، وفي الآية الأخرى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٥]. والله قد بيَّنَ سبيل

(١) العقيدة الواسطية (ص: ١٠).

المؤمنين وسبيل المجرمين، سبيل الرشاد وسبيل الغي، كما قال تعالى في المستكبرين: ﴿وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٦]، ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْأَخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [الزمر: ٤٥]. وقول الشيخ: (بنبذهم كتاب الله وراء ظهورهم) شاهده قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠١]. قال ابن عباس رضي الله عنهما: تكفَّل الله لمن قرأ القرآنَ وعمل بما فيه ألَّا يضلَّ في الدنيا ولا يشقى في الآخرة، قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝١٢٣ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٣-١٢٤]. ثم بيَّن الشيخُ سببَ ضلالِ هؤلاء الخَلَفِ وغَلطهم، وهو: إعراضُهم عن طلب الهدى من معدنه من الكتاب والسنَّة وأقوال الصحابة، وطلبهم العلم بالله ممن لم يعرفِ الله، وهم الفلاسفةُ الملاحدة. فهذا أصلُ ضلال هؤلاء، أنهم عَدَلوا عن طلب الحقِّ والهدى من مصدره ومعدنه، وهذا غايةٌ في الضلال. [عبد الرحمن البراك].

***

وإذا كان كذلك: فهذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة رسوله ﷺ من أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو إما

نص وإما ظاهر في أن الله سبحانه فوق كل شيء، وعليٌّ على كل شيء، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء، مثل قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ [الملك: ١٦-١٧]، ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، في ستة مواضع، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]، ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، ﴿مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ﴾ [الأنعام: ١١٤]. إلى أمثال ذلك مما لا يكاد يحصى إلا بكلفة.

***

بعد أن انتهى المصنف رحمه الله من ذكر ما يتعلق بالجوانب التأصيلية، وبيان أن الأساس في هذا الباب وغيره من مسائل الدين هو الرجوع إلى كلام الله وكلام رسوله ﷺ، شرع المصنف رحمه الله في تقرير مسألة العلو والتي ذكرها السائل في

رسالته لشيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال السائل: (ما قولكم في آيات الصفات كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾ [فصلت: ١١]، إلى غير ذلك من الآيات وأحاديث الصفات) فبين المصنف هنا المنهجية التي سيسير عليها في تقرير إثبات صفة العلو حيث سيورد أمثلة من: أولاً: القرآن الكريم. ثانيـاً: السنة النبوية. ثالثـاً: أقوال الصحابة والتابعين. رابعـاً: أقوال أئمة الإسلام. فبين شيخ الإسلام رحمه الله هنا أن إثبات هذه الصفة ورد في القرآن الكريم، والسنة النبوية، كلام الصحابة والتابعين وتابعيهم وكلام أئمة الإسلام فهذه النصوص من كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ تدل دلالةً واضحةً صريحةً على إثبات صفة العلوِّ لله سبحانه وتعالى. وشرع في سرد تلك الأدلة بحسب هذا التقسيم الذي أورده. [محمد بن خليفة].

قوله: (إما نص وإما ظاهر) النص يُراد به ما لا يحتمل غيره، «نص» و«ظاهر» هذه ألفاظ الأصوليين في بحثهم في الركن الثالث من الأصول: الاستدلال. والنص: ما لا يحتمل غيره، يعني: لا يتطرق للكلام احتمال أن يراد غير المعنى المفهوم. الظاهر ما يحتمل بمرجوحية، أي: يحتمل ولكن هذا احتمال ضعيف، ولكن الأرجح، الغالب، الأظهر، هو الاحتمال الأول، فيكون في الظاهر إما احتمال ظاهر بين للمعنى، وثم احتمال ضعيف خفي للمعنى. فهذا هو الفرق بين النص والظاهر، ولهذا تجد أن

السلف يستعملون كلمة (ظاهر) كثيرا: أمروها على ظاهرها، أمروها كما جاءت، الأخذ بدلالة النص والظاهر، أما قولهم: (النصوص)، (وقد جاء في النص). فيريدون بالنص الكتاب والسنة، وهذا ليس المراد منه الاصطلاح الخاص عند الأصوليين بذلك، وإنما يراد بالنص الدليل من الكتاب والسنة، فينتبه للفرق بين هذين الاستعمالين. قوله: (مما لا يكاد يحصى إلا بكلفة) ابن القيم رحمه الله في النونية جمع أنواع الأدلة على العلو، فهذه الآيات والأحاديث في علو الله عز وجل كثيرة جدا يمكن أن تقسم إلى أنواع، قسمها ابن القيم إلى أكثر من عشرين نوعا. فمسألة العلو والفوقية نصوص لا تحتمل غيرها، لأن الآيات دالة بما لا يحتمل أن المراد علو غير علو الذات، إما علو قهر، أو قدر فقط، أو علو جبروت، أو علو هيمنة، ونحو ذلك، أو علو جنس على جنس، وإنما هذه الآيات فيها علو الذات، ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، يصعد إليه، الصعود ظاهر المعنى، فهو انتقال الشيء من وضعه إلى ما هو أعلى، وفي تقديم قوله: ﴿إِلَيۡهِ﴾ يفيد أن هذا الصعود يكون إليه دون غيره، فهو المتصف بالعلو المطلق. كذلك قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] هنا بمعنى العلو: أأمنتم من في العلو، ولما لم يحد ذلك بحد دل على أن السماء هنا هو العلو المطلق نهاية العلو المتصور، فلا أحد أعلى من الله، فهو سبحانه فوق خلقه بذاته، كما أنه فوق خلقه بصفاته. ومن أهل العلم من يقول: إن علو الله على

خلقه له ثلاث معان: علو الذات، وعلو القهر، وعلو القدر. ومنهم من يقول: العلو قسمان: علو الذات، وعلو الصفات. والمخالفون لطريقة السلف يحصرون علو الله في علو القدر والقهر، أو في علو الصفات، أو في علو جنس الله على جنس خلقه، والله ﷻ واحد في ذلك الجنس، فهو الله المتفرد، فقالوا: العلو علو قدر وقهر وعلو جنس، يعني: جنس الرب عال على جنس غيره؛ كما يقال: الذهب أعلى من الفضة بمعنى أن جنس الذهب أعلى من جنس الفضة. المقصود من هذا: أن مسألة علو ذات الله من أبشع ما خالف فيه المخالفون، حتى إن طائفة من أهل العلم كفَّروا من لم يثبت علو الذات لله، ولا يثبت علو الذات من الفرق إلا أهل السنة والجماعة أتباع السلف الصالح. [صالح آل الشيخ].

وفي شرح كلام المصنف هناك وقفات: الوقفة الأولى: كثرة أدلة إثبات صفة العلو. ليس غرض المصنف هنا حصر أدلة القرآن الكريم على إثبات صفة العلو لله تعالى، وإنما ذكر أمثلة من تلك الأدلة، فالأدلة أكثر من تحصر. قال ابن تيمية: «قد وصف الله نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله بالعلو والاستواء على العرش والفوقية في كتابه في آيات كثيرة، حتى قال بعض كبار أصحاب الشافعي: في القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على أن الله عال على الخلق وأنه فوق عباده. وقال غيره: فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك». وقال رحمه الله: «دلالة الكتاب والسنة على إثبات صفات الكمال وأنه

نفسه فوق العرش أعظم من أن تحصر؛ كقوله: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]. وقد قيل: إن ذلك يبلغ ثلاثمائة آية وهي دلائل جلية بينة مفهومة: من القرآن معقولة: من كلام الله تعالى»[1]. الوقفة الثانية: تنوع عبارات القرآن في إثبات صفة العلو. فالقرآن الكريم من أوله إلى آخره مليء بما هو إما نص ظاهر في أن الله فوق كل شيء، وأنه عال على خلقه ومستو على عرشه، وقد تنوعت تلك الدلالات، فوردت بأصناف من العبارات، فقد أشار العلماء إلى ذلك التنوع في العبارة على إثبات هذه الصفة، ومن ذلك: التصريح بالفوقية مقرونة بأداة «من» المعينة لفوقية الذات، نحو: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٥٠]. وذكرها مجردة عن الأداة، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٨]. والتصريح بالعروج إليه، نحو: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤]. والتصريح بالصعود إليه، كقوله: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]. والتصريح برفعه بعض المخلوقات إليه، كقوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]. والتصريح بالعلو المطلق الدال على جميع مراتب العلو، ذاتا، وقدرا، وشرفا، كقوله

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٥٢٦)، و(٥/ ٢٢٤).

تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣]، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]. والتصريح بتنزيل الكتاب منه، كقوله: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١]، وقوله: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]. وهذا يدل على شيئين: الأول: على أن القرآن ظهر منه لا من غيره، وأنه الذي تكلم به لا غيره. الثاني: على علوه على خلقه، وأن كلامه نزل به الروح الأمين من عنده، من أعلى مكان إلى رسوله. والتصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده، وأن بعضها أقرب إليه من بعض، كقوله: ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [فصلت: ٣٨]، وقوله: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩]، ففرق بين من له عموما، ومن عنده من مماليكه وعبيده خصوصا. والتصريح بأنه سبحانه في السماء، وهذا عند أهل السنة على أحد وجهين: إما أن تكون «في» بمعنى «على». وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز حمل النص على غيره. والتصريح بالاستواء مقرونا بأداة «على» مختصا بالعرش، الذي هو أعلى المخلوقات، مصاحبا في الأكثر لأداة «ثم» الدالة على الترتيب والمهلة، وهو بهذا السياق صريح في معناه الذي لا يفهم المخاطبون غيره من العلو والارتفاع، ولا يحتمل غيره البتة. وإخباره سبحانه عن فرعون أنه رام

الصعود إلى السماء؛ ليطلع إلى إله موسى، فيكذبه فيما أخبر به من أنه فوق السماوات؛ فقال: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗاۚ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]، فكذب فرعون موسى في إخباره إياه بأن ربه فوق السماء. وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَۚ﴾ [النساء: ١٧٢] بين أن الملائكة أقرب إليه من غيرهم من خلقه. وكذلك قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ [الأعلى: ١]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، إلى غير ذلك من ألفاظ متنوعة ومتعددة تدل دلالة واضحة على أن الله عال على خلقه مستو على عرشه. الوقفة الثالثة: المواقف من صفة العلو وموقفهم من النصوص. قد افترق الناس في هذا المقام أربع فرق. القول الأول: القائل: الجهمية النفاة. يقولون: ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا فوق ولا تحت، لا يقولون بعلوه ولا بفوقيته. موقفهم من النصوص: لم يتبعوا شيئا من النصوص؛ بل خالفوها كلها فليس لهم متمسك في النصوص بل الجميع عندهم متأول أو مفوض. وجميع أهل البدع قد يتمسكون بنصوص: كالخوارج والشيعة والقدرية والرافضة والمرجئة وغيرهم؛ إلا الجهمية فإنهم ليس معهم عن الأنبياء كلمة واحدة توافق ما يقولونه من النفي. القول الثاني: القائل: النجارية وكثير من

الجهمية. قولهم: هم على قسمين: عبادهم وصوفيتهم وعوامهم يقولون: إنه بذاته في كل مكان. وأهل الوحدة يقولون: إنه عين وجود المخلوقات. كما يقوله القائلون بأن الوجود واحد ومن يكون قوله مركبا من الحلول والاتحاد. موقفهم من النصوص: هم يحتجون بنصوص المعية والقرب، ويتأولون نصوص العلو والاستواء، فهم تركوا النصوص الكثيرة المحكمة المبينة وتعلقوا بنصوص قليلة اشتبهت عليهم معانيها.

القول الثالث: القائل: هذا قول جماعة من أهل الكلام والتصوف كأبي معاذ التومني، وزهير الأثري، وأصحابهما، وهو موجود في كلام السالمية كأبي طالب المكي وأتباعه كأبي الحكم برجان وأمثاله ما يشير إلى نحو هذا. كما يوجد في كلامهم ما يناقض هذا. قولهم: إن الله بذاته فوق العرش وهو بذاته في كل مكان. فهم يقولون بأن الله في كل مكان، وأنه مع ذلك مستو على عرشه وأنه يرى بالأبصار بلا كيف، وأنه موجود الذات بكل مكان، وأنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول ولا المماسة، ويزعمون أنه يجيء يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وقولهم هذا يشبه قول بعض مثبتة الجسم الذين يقولون إنه لا نهاية له. والفرق بين هذا القول وقول الجهمية: بأن الله في كل مكان هو أن هؤلاء يثبتون العلو ونوعا من الحلول، أما الجهمية فلا يثبتون العلو على مقصود هؤلاء من الاستواء على العرش والمباينة. ويزعم أصحاب هذا القول إنهم بقولهم هذا قد اتبعوا النصوص

كلها سواء كانت نصوص علو أو معية أو قرب. موقفهم من نصوص الصفات: يقولون: نحن نقر بهذه النصوص وهذه لا نصرف واحدا منها عن ظاهره. وهذا الصنف الثالث وإن كان أقرب إلى التمسك بالنصوص وأبعد عن مخالفتها من الصنفين الأولين، فهم يقولون: أنا اتبعنا النصوص كلها لكنهم غالطوا أيضا. فكل من قال: إن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة. وهؤلاء يقولون أقوالا متناقضة يقولون: إنه فوق العرش. ويقولون: نصيب العرش منه كنصيب قلب العارف، كما يذكر مثل ذلك أبو طالب وغيره. ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك، فإن قالوا إن العرش كذلك، نقضوا قولهم إنه نفسه فوق العرش. وإن قالوا بحلوله بذاته في قلوب العارفين، كان هذا قولا بالحلول الخالص. وقد وقع في ذلك طائفة من الصوفية حتى صاحب «منازل السائرين» في توحيده المذكور في آخر المنازل في مثل هذا الحلول؛ ولهذا كان أئمة القوم يحذرون من مثل هذا. سئل الجنيد عن التوحيد فقال: هو إفراد الحدوث عن القدم. فبين أنه لا بد للموحد من التمييز بين القديم الخالق والمحدث المخلوق، فلا يختلط أحدهما بالآخر. وهؤلاء يقولون في أهل المعرفة ما قالته النصارى في المسيح والشيعة في أئمتها، وكثير من الحلولية والإباحية ينكر على

الجنيد وأمثاله من شيوخ أهل المعرفة المتبعين للكتاب والسنة ما قالوه من نفي الحلول وما قالوه في إثبات الأمر والنهي، ويرى أنهم لم يكملوا معرفة الحقيقة كما كملها هو وأمثاله من الحلولية والإباحية. الرد عليهم: إنهم بقولهم هذا جمعوا بين كلام أهل السنة وكلام الجهمية، ولذلك كان قولهم ظاهر الخطأ وغاية في التناقض. أما بيان خطئه فيكمن في أن كل من قال بأن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده، ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة، فالقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تنص على علو الله بذاته فوق خلقه واستوائه على عرشه وبينونته من خلقه، كما أن السنة قد تحدثت عن هذا المعنى في كثير من الأحاديث، كقصة المعراج وصعود الملائكة ونزولها من عند الله، وعروج الروح إليه واستوائه على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا، فكل هذه الأدلة تبين بطلان هذا القول ومخالفته. وأما استدلال هؤلاء بنصوص المعية والقرب، فهو خطأ ليست لمعية الذات أو قرب الذات. وتناقض هذا القول واضح من أقوالهم، فهم يجمعون بين أقوال متناقضة، فهم تارة يقولون إنه بذاته فوق العرش، وتارة يقولون إنه فوق العرش ونصيب العرش فيه كنصيب قلب العارف كما يذكر ذلك أبو طالب المكي وغيره، ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك. فإن قالوا: إن العرش كذلك، فقد نقضوا

قولهم بأنه بنفسه فوق العرش. وإن قالوا بحلول ذاته في قلوب العارفين، كان ذلك قولا بالحلول الخاص، وهذا ما وقع فيه طائفة من الصوفية ومنهم صاحب منازل السائرين. القول الرابع: القائل: سلف الأمة وأئمتها: أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة. قولهم: أثبتوا أن الله تعالى فوق سماواته، وأنه على عرشه بائن من خلقه وهم منه بائنون، وهو أيضا مع العباد عموما بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضا قريب مجيب. موقفهم من نصوص الصفات: يؤمنون بجميع نصوص الصفات، ولا يرون أن بينها أي تعارض، فأثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم، فإجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم منعقد على إثبات علو الله، واستوائه على عرشه، وقد نقل غير واحد من السلف هذا الإجماع عنهم، ومن ذلك ما رواه البيهقي بإسناد صحيح عن الأوزاعي أنه قال: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت فيه السنة من صفاته». وقال أبو نصر السجزي: «فأئمتنا كسفيان الثوري، ومالك، وسفيان ابن عيينة، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد، وعبد الله بن المبارك، وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش، وأن علمه بكل مكان، وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش». وقال أبو نعيم الأصبهاني في

عقيدته المشهورة: «وطريقتنا طريقة السلف المتبعين للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فما اعتقدوه اعتقدناه، فمما اعتقدوه أن الأحاديث التي تثبت عن النبي ﷺ في العرش والاستواء عليه يقولون بها، ويثبتونها من غير تكييف ولا تشبيه، وأن الله بائن من خلقه، والخلق بائنون منه، لا يحل فيهم، ولا يمتزج بهم، وهو مستو على عرشه في سماواته من دون أرضه». وكلام السلف من الصحابة والتابعين، من تبعهم في إثبات العلو كثير جدا ولا يتسع المقام ههنا لذكره، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية الكثير من تلك النصوص الواردة عنهم، وبين إجماعهم على إثبات ذلك، وكذلك فعل تلميذه ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية»، وكذلك الذهبي في كتابيه «العلو»، و«العرش». [محمد بن خليفة].

وهي مسألة للسلف فيها عناية كثيرة، فإن فيها مسألة العلو، ومسألة الكلام، والرؤية. فيها كلاماً للسلف من جهة التفصيل والتقرير أظهر من كلامهم في غيرها من الصفات وأشهر، وخاصة مسألة العلو. وذلك لأن من أثبت علو الله سبحانه وتعالى لابد أن يقع له إثبات جملة من الصفات، وبطريقة أدق: كل من نفى علو الله سبحانه وتعالى فإنه رتب نفي كثير من الصفات على انتفاء العلو. مثلاً: من المسائل التي أنكرها المعتزلة: الرؤية. فما هو دليل المعتزلة الذي ظنوه قاطعاً على نفي الرؤية؟ هو دليل مبني على نفي العلو، وهو ما يسميه المعتزلة في كتبهم دليل المقابلة، وهذا الدليل هو أخص دليل

للمعتزلة نفوا به الرؤية، بمعنى أنه إذا بطل هذا الدليل بطل المذهب، وإن كانوا يستدلون بدليل الاضطباع، وبظاهر قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] لكن كما تقدم أن استدلالهم بالقرآن ليس محققاً لا من جهة الصواب ولا من جهة موافقة المذهب. إذاً بنى كثير من النفاة من الجهمية والمعتزلة نفي كثير من الصفات على ما ظنوه من تحقق انتفاء العلو بالعقل، والحق أن مسألة العلو، أعني: علو الباري سبحانه وتعالى، هي من أظهر المسائل ثبوتـاً، بل إنها أظهر ثبوتـاً من كثير من الصفات التي نفوها بنفيهم لمسألة العلو؛ لأنه ليس كل الصفات يدل على ثبوتها العقل مع الشرع، فبعض الصفات صفات تعلم بالشرع وحده، وإذا قلنا: إنها تعلم بالشرع وحده، فهذا لا يعني أن العقل يمكن أن يعارض هذا المثبت بالشرع، ولكن العقل لا يدل عليه قبل ورود الشرع، ولكن عند ورود الشرع فإن العقل يقبله ولا ينافيه. ولهذا يمكن أن نقول كقاعدة من جهة دلائل الصفات: إن الصفات على نوعين: الأول: صفات تثبت بدلالة العقل والسمع. الثاني: صفات تثبت بدلالة السمع، والعقل لا ينافيها. ومن ذلك الذي يثبت بالسمع وحده ما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). فهذا النزول لولا خبر النبي ﷺ به ما كان لأحد أن يهتدي إليه عقله،

وهذا الخبر النبوي لا ينافيه العقل، فهذه صفة تثبت بالسمع. والله سبحانه وتعالى موصوف بأنه الخالق، وموصوف بالقدرة. فهذه الصفات معلومة بضرورة الفطرة وضرورة العقل مع أن الشرع صرح بها. وكذلك صفة العلو صفة دلت عليها الفطرة، فإن الخلق مفطورون على أن الله سبحانه وتعالى هو العلي الأعلى، وكذلك دل عليها العقل، ودل عليها الشرع في آيات متواترة وأحاديث متواترة. وقد اتفق نفاة العلو من المتفلسفة والجهمية والمعتزلة والمتأخرة من الأشاعرة على أن الله لا يسأل عنه بـ«أين»، وهذا مخالف لما ثبت في الصحيح من حديث معاوية بن الحكم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قصة الجارية، لما قال معاوية: كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون لكنني صككتها صكةً، فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك علي، فقلت: يا رسول الله أعتقها؟ قال: «ائْتِنِي بِهَا»، قال: فأتيته بها فقال لها: «أَيْنَ اللهُ؟» قالت: في السماء. قال: «مَنْ أَنَا؟» قالت: أنت رسول الله. قال: «أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ». أخرجه مسلم (٥٣٧). فإن النبي ﷺ وهو أعلم الخلق بالله سأل هذه الجارية مع أنها ليست من أهل العلم المختصين: أين الله؟ مما يدل على أن هذا لا ينافي كمال الرب سبحانه. والإمام أحمد رحمه الله كما يذكر هذا شيخ الإسلام كثيراً كان ممن يستدل على ثبوت العلو في رده على المخالفين بمسألة العقل، قال: فإن

الله خلق الخلق، أي: خلق العالم، وهو سبحانه وتعالى منزه عن الحلول في هذا الخلق، فيجب بضرورة العقل أن يكون بائنـًا عنه، وإذا كان بائنـًا عنه سبحانه وتعالى فإما أن يكون أعلى وهو العلي الأعلى، وإما أن يكون محايفـًا، وإما أن يكون أسفل، والمحايفة والسفل نقص ينزه عنه الباري، فتعين أنه سبحانه بائن من خلقه فوقهم. ومقصود السلف بالعلو ليس هو أن الله سبحانه وتعالى في السماوات المخلوقة، كما يقال: إن الملائكة في السماء. فإن الله منزه عن المخلوقات كلها، فهو الأول ليس قبله شيء، والآخر ليس بعده شيء، والظاهر ليس فوقه شيء، والباطن ليس دونه شيء، أي: لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. وهناك غرض آخر جعل المصنف يقرر مسألة العلو، وهو أن قدماء الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري وأئمة أصحابه كانوا يثبتون علو الله سبحانه، وإن كانوا يتأولون مسألة الاستواء على العرش، وهذا قول أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، وقبل هؤلاء هو قول أئمة الكلابية الأولى، وأخصهم عبد الله بن سعيد بن كلاب. لكن لما جاء المتأخرون من الأشاعرة كأبي المعالي ومن بعده نفوا مسألة العلو واستعملوا فيها نفس منهج المعتزلة؛ ولما جاء المتأخرون بعد هذا كمحمد بن عمر الرازي زاد الأمر سوءاً فقال: إن الذين يثبتون الجهة، يقصد: العلو، هم من طوائف الأمة، الحنابلة والكرامية، وإلا فإن سائر الأمة اتفقت على تنزيه الله عن الجهة، وقد

شاع هذا عند متأخري الأشاعرة؛ ولهذا بدأ بوصف الحنابلة قبل زمن شيخ الإسلام، وأدرك رحمه الله هذا، أنهم مثبتة للجهة، بل أصبح هذا الوصف مختصاً بهم؛ لأنه لم يكن للكرامية ظهور يذكر خاصة في بلاد العراق وبلاد الشام، وإن كان لهم بعض الظهور في بلاد العجم. فعني شيخ الإسلام في كتبه ببيان أن أبا الحسن الأشعري وأئمة أصحابه كانوا مثبتةً للعلو، فضلاً عن إثبات سائر أئمة السنة والجماعة، أي: يقصد أنه حتى أئمة الأشاعرة كانوا مثبتةً لمسألة العلو، ولهذا المصنف عني ببيان هذه المسألة، وأنها مسألة فطرية عقلية شرعية؛ ولهذا استدل بعد ذلك بشعر أمية بن أبي الصلت مع أنه رجل لم يسلم، وإن كان أدرك النبي ﷺ إلا أنه لم يؤمن به، وقد كان متحنفاً، وله إصابة في التوحيد مجملة لكنه لم يدخل في دين الإسلام. فلهذين الغرضين عني المصنف بهم. إذاً المقصد الثاني، وهو ذكر مسألة العلو لغرضين: الأول: لأنها مسألة أصل عند السلف وعند الطوائف، فالتحقيق فيها يتحصل به تحقيق في جمهور الصفات. الثاني: لأن متأخري الأشاعرة نفوها وقدماؤهم كانوا يثبتونها، وزعم بعض متأخر الأشعرية أن إثباتها مختص بالحنبلية والكرامية. وهذه الآيات التي يستدل بها المصنف صريحة في الدلالة على أن الله موصوف بالعلو، ولكن هنا ينبه في طريقة الاستدلال عند أهل السنة أنهم يسلكون أنواعاً من الأدلة، تحت كل نوع أفراد: الآيات أو الأحاديث التي ذكرت

الفوق، الآيات التي ذكرت أن الله في السماء، الآيات التي ذكرت الصعود أو العروج، وهلم جرا. ومثل هذا في مسألة كلام الله، فكل آية في القرآن فيها نداء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، هي دليل على إثبات كلام الله؛ لأن النداء يكون من المتكلم، والقرآن كلام الله. كذلك كل آية أضيف فيها القول إليه سبحانه هي دليل على إثبات الكلام، كذلك كل آية فيها إنباء من الله هي دليل على إثبات صفة الكلام. كل آية فيها أمر من الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، كل آية فيها نهي، وهلم جرا. ولهذا نرى بعض أهل السنة يقول مثلاً إن دلائل الكلام في الكتاب والسنة، أي: إثبات كلام الله تقارب الألف دليل، فهم يحصلونها بهذه الطريقة: أنه أنواع، وتحت كل نوع أفراد. وعن هذا قال بعض أصحاب الشافعي من المحققين: إن دلائل العلو في الكتاب والسنة تبلغ نحو الثلاثمائة دليل، أي: على هذه الطريقة، وهي طريقة الاستدلال بمسألة النوع وتحت كل نوع أفراد. وهذا مثله مثل مسألة الإيمان؛ فإن أصناف الأدلة الدالة على أن الإيمان قول وعمل متنوعة في الكتاب والسنة؛ ولهذا أوصل بعض الأئمة دلائل مسألة الإيمان إلى نحو الألف دليل على هذه الطريقة. ومثله ما يتعلق بالصفات الفعلية، فقد ذكر شيخ الإسلام أن في القرآن مائة وبضع عشرة آية دالة على إثبات الصفات الفعلية. [يوسف الغفيص].

قال رحمه الله: (مملوء بما هو إما نص وإما ظاهر) النص يُطلق في مساق إرادة الدلالة وهو المراد هنا. ويطلق في مساق إرادة الدليل. والنص: هو ما لا يحتمل غيره البتة، ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] المراد عشرة وليس تسعة أو أحد عشر. والظاهر: هو ما دل على معناه بالرجحان مع احتمال غيره بمرجوحية، فالأقرب في معنى النص أو في معنى الدليل كذا وكذا وإن كان يحتمل غيره، لكن الراجح هو كذا وكذا، فهذا هو الظاهر من النص. وأدلة العلو عامتها وجلها أدلة نصية لا تحتمل غير معنى العلو، وفيها شيء مما هو ظاهر الدلالة، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] فالظاهر من هذا النص أن الفوقية هاهنا فوقية الذات، وإن كان ثمة احتمال أن تكون الفوقية هاهنا فوقية القهر، ولكن الراجح أنها فوقية الذات؛ لأن القهر جاء في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ﴾ والتأسيس أولى من التأكيد، فتكون الفوقية هاهنا فوقية الذات على الراجح. لكن قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] الدلالة هنا دلالة نصية، لا تحتمل إلا فوقية الذات. [صالح سندي].

ومسألةُ العلو قد برهنَ عليها أهلُ السنة: بالأدلة العقلية، والسمعية، فصفةُ العلو من الصفات التي تضافرت عليها كل أنواع الأدلة: من الكتاب، والسنَّة، وما يتبع ذلك من الآثار عن الصحابة والتابعين والأئمة، والإجماع، والعقل، والفطرة، فجميعها قد تضافرت على إثبات علو الله على خلقه، والمرادُ علوه تعالى بذاته؛ لأنَّ العلوَّ ثلاثةُ

أنواع: علوُّ القدر، وعلوُّ القهر، وعلو الذات. أمَّا علوُّ القدر، وعلو القهر، فهذا لا خلاف فيه بين الطوائف، وإنما الخلاف في علو الذات، فأهل السنَّة والجماعة من الصحابة والتابعين يُقرُّون بأنه تعالى نفسه فوقَ السماء، مستوٍ على العرش، وأمَّا المعطلةُ من الجهمية ومَن تَبعهم فإنهم يقولون: إنَّ القول بأنَّ الله تعالى بذاته فوقَ العرش يستلزمُ التجسيم، أي: إنَّ اللهَ جسمٌ. والجسمُ لم يَرِدْ إثباتُه أو نفيه في القرآن أو السنَّة، فلا يجوز إطلاقُه نفيًا ولا إثباتًا، والذين ينفون علوَّ الله بذاته طائفتان: منهم من يقول: إنه حالٌّ في كلِّ مكان. وهؤلاء هم الجهمية الأولى الذين ردَّ عليهم الإمامُ أحمد، في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة»، وقال: إنَّ قولَ الجهميَّة يستلزم تنقُّصَ الربِّ، والتغيُّرَ في ذاته، ويلزم أن يكون الله تعالى عن قولهم في الحشوش وفي بطون الحيوان، ما دام بزعمهم في كلِّ مكان، فهؤلاء يقال لهم: الحلوليَّة، أي: القائلون بالحلول العام، وهو أنَّ ذاته تعالى حالَّةٌ في كلِّ شيءٍ. والقول الثاني لبعض المتأخرين تعالى الله عن قولهم: إنه لا داخل العالم ولا خارجه. وهذا حكمُه في العقل: العدم، فما ليس داخلَ العالم ولا خارجَه لا يكون إلا معدومًا. وبسبب هذا الاضطراب والتباين اعتنى الشيخُ بمسألة العلو فذكر جملةً من الآيات والأحاديث، والآثار عن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. وقد صنعَ ذلك تلميذُه ابنُ القيم بتوسُّعٍ في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية»، فذكر فيه كثيرًا من الأدلة آيات وأحاديث وآثار وأقوال الأئمة، فحشد فيه الكثير. وقد صُنِّفت مُصنَّفات مُستقلةٌ في

مسألة العلو، ككتاب «العلو» للذهبي وغيره، وآخرون صنَّفوا في السنَّة، وذكروا الأدلة على العلو، قالوا: وأدلَّةُ العلوِّ النقليَّةِ أنواعٌ، وكلُّ نوعٍ تحته أفرادٌ من الآيات والأحاديث. وقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] ليس المرادُ بالسماء السماءَ المبنيَّةِ، بل المرادُ العُلوُّ المطلقُ، ففرقٌ بين قولك: «اللهُ في السماء»، وقولك: «الملائكة في السماء»، فإنَّ الملائكة في السماوات، واللهُ تعالى فوقَ السماوات في العُلوِّ المُطلق الذي ليس فيه شيءٌ موجودٌ إلَّا الله، وقد أوضحَ الشيخُ هذا المقام في القاعدة الرابعة من العقيدة «التدمرية». ومن عناية الشيخ بهذه المسألة: أنه سينقل نقولًا كثيرةً وطويلةً من مُصنفات أهل السنَّة تتضمن مذهب أهل السنَّة، والإشارة إلى الأدلة من الكتاب والسنَّة على إثبات علو الله سبحانه وتعالى. [عبد الرحمن البراك].

***

وفي الأحاديث الصحاح والحسان ما لا يحصى. مثل قصة معراج رسول الله ﷺ إلى ربه، ونزول الملائكة من عند الله وصعودها إليه، وقول الملائكة الذين يتعاقبون فيكم بالليل والنهار، فيخرج الذين باتوا فيكم إلى ربهم فيسألهم وهو أعلم بهم. وفي الصحيح في حديث الخوارج: «أَلَا تَأْمَنُونِي وَأَنَا أَمِينُ مَنْ فِي السَّمَاءِ يَأْتِينِي خَبَرُ السَّمَاءِ صَبَاحًا وَمَسَاءً»(١). وفي حديث الرقية الذي رواه أبو داود وغيره: «رَبَّنَا اللهُ

(١) أخرجه البخاري (٤٣٥١)، ومسلم (١٠٦٤).

الَّذِي فِي السَّمَاءِ، تَقَدَّسَ اسْمُكَ، أَمْرُكَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، كَمَا رَحْمَتُكَ فِي السَّمَاءِ فَاجْعَلْ رَحْمَتَكَ فِي الْأَرْضِ، اغْفِرْ لَنَا حُوبَنَا وَخَطَايَانَا، أَنْتَ رَبُّ الطَّيِّبِينَ، أَنْزِلْ رَحْمَةً مِنْ رَحْمَتِكَ وَشِفَاءً مِنْ شِفَائِكَ عَلَى هَذَا الْوَجَعِ»(١). قال ﷺ: «إِذَا اشْتَكَى أَحَدٌ مِنْكُم، أَوْ اشْتَكَى أَخٌ لَهُ، فَلْيَقُل: رَبَّنَا اللهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ...». وذكره. وقوله في حديث الأوعال: «وَالعَرْشُ فَوْقَ ذَلِكَ، وَاللهُ فَوْقَ عَرْشِهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ». رواه أبو داود(٢). وهذا الحديث مع أنه قد رواه أهل السنن كأبي داود، وابن ماجه، والترمذي، وغيرهم، فهو مروي من طريقين مشهورين، فالقدح في أحدهما لا يقدح في الآخر، وقد رواه إمام الأئمة ابن خزيمة في كتاب «التوحيد» الذي اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بما نقله العدل عن موصولاً إلى النبي ﷺ. وقوله في الحديث الصحيح للجارية: «أَيْنَ اللهُ؟» قالت: في السماء. قال: «مَنْ أَنَا؟» قالت: أنت رسول الله. قال: «أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»(٣). وقوله في الحديث الصحيح: «إِنَّ اللهَ لَمَّا خَلَقَ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابٍ مَوْضُوعٍ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»(٤).

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٨٩٢)، والنسائي في السنن الكبرى (١٠٨٧٧).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠).

(٣) أخرجه مسلم (٥٣٧).

(٤) أخرجه البخاري (٧٤٠٤)، ومسلم (٢٧٥١).

وقوله في حديث قبض الروح: «حَتَّى يَعْرُجَ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللهُ». إسناده على شرط الصحيحين[(١)]. وقول عبد الله بن رواحة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي أنشده النبيَّ ﷺ وأقره عليه:

شهدتُ بأن وعدَ اللَّه حق وأنَّ النار مثوى الكافرينا

وأن العرش فوق الماء طافٍ وفوق العرش رب العالمينا

وقول أمية بن أبي الصلت الثقفي الذي أنشد للنبي ﷺ هو وغيره من شعره فاستحسنه، وقال: «آمَنَ شِعْرُهُ وَكَفَرَ قَلْبُهُ»:

مجدوا الله وهو للمجد أهل ربنا في السماء أمسى كبيرا

بالبنا الأعلى الذي سبق الناس وسوى فوق السماء سريرا

شرجعًا ما يناله بصر العين ترى دونه الملائكة صورا

وقوله في الحديث الذي في السنن: «إِنَّ اللهَ حَيِيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ أَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ يَدْعُو، ثُمَّ يَرُدُّهُمَا صِفْرًا»[(٢)]. وقوله: «يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ، يَا رَبِّ يَا رَبِّ...»[(٣)]. إلى أمثال ذلك مما لا يحصيه إلا الله، مما هو أبلغ المتواترات اللفظية والمعنوية، التي تورث علمًا يقينيًا من أبلغ العلوم الضرورية أن الرسول ﷺ المبلِّغ عن الله ألقى

(١) أخرجه ابن ماجه (٤٢٦٢)، وأحمد (٨٧٦٩).

(٢) أخرجه أحمد (٥/ ٤٢٨)، والترمذي (٣٥٥٦)، وابن ماجه (٣٨٦٥).

(٣) أخرجه مسلم (١٠١٥).

إلى أمته المدعوين أن الله سبحانه فوق العرش، وأنه فوق السماء. كما فطر الله على ذلك جميع الأمم عربهم وعجمهم، في الجاهلية والإسلام، إلا من اجتالته الشياطين عن فطرته. ثم عن السلف في ذلك من الأقوال ما لو جمع لبلغ مئات، أو ألوفًا.

***

الأدلة من السنة على إثبات صفة العلو: السنة مليئة بالأحاديث الدالة على علو الله سبحانه وتعالى واستوائه على عرشه، وقد تكلم المصنف على إثبات ذلك في خلال الكثير من الأحاديث، كأحاديث المعراج، وأحاديث صعود الملائكة ونزولها من عند الله، وعروج الروح إليه، واستواء الخالق على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا، ورؤيته في الآخرة، فالسنة قد دلت على علو الله بدلالاتها الثلاث: القولية، والفعلية، والتقريرية. أولا: السنة القولية، فمنها: حديث الخوارج: «أَلَا تَأْمَنُونِي وَأَنَا أَمِينُ مَنْ فِي السَّمَاءِ، يَأْتِينِي خَبَرُ السَّمَاءِ صَبَاحًا وَمَسَاءً». أخرجه البخاري (٤٣٥١)، ومسلم (١٠٦٤). وحديث الرقية، قال ﷺ: «رَبَّنَا اللهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ، تَقَدَّسَ اسْمُكَ، أَمْرُكَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ». ثانيا: السنة الفعلية، منها: حديث جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في حديث حجة الوداع، وفيه: أن رسول الله ﷺ خطب الناس، فقال: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا...». إلى أن قال جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: فقال بإصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكتها إلى الناس: «اللَّهُمَّ اشْهَدْ،

اللَّهُمَّ اشْهَدْ». أخرجه مسلم (١٢١٨). قال العلامة ابن القيم رحمه الله معلقا على هذا الحديث: «ليشهد الجميع أن الرب الذي أرسله ودعا إليه واستشهده هو الذي فوق سماواته على عرشه»(١). وما في الصحيحين في رفعه ﷺ يديه إلى السماء قائلا: «اللَّهُمَّ اسْقِنَا». أخرجه البخاري (١٠٢١)، ومسلم (٨٩٧). وهكذا رفعه يديه في الاستسقاء وغير ذلك. ثالثا: ومن أدلة السنة التقريرية وأشهرها: ما رواه معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه قال: «كانت لي جارية ترعى غنما قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا بالذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون لكني صككتها، فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك علي، قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: «ائْتِنِي بِهَا»، فأتيته بها، فقال لها: «أَيْنَ اللهُ؟». قالت: في السماء، قال: «مَنْ أَنَا؟». قالت: رسول الله، قال: «أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ». أخرجه مسلم (٥٣٧). وقد تقدم ذكر موقف المعطلة عموما من نصوص السنة ورفضهم الاحتجاج بها بزعم أنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا يحتج بها في باب الاعتقاد، مع وصفهم لها بأنها أحاديث التشبيه كقول الغزالي: «وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة»(٢). وأحاديث التشبيه يقصد بها أحاديث الصفات، والحديث

---

(١) إعلام الموقعين (٢/ ٣١٦).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص:١١٦).

كلام المصطفى ﷺ كيف ينبز بهذا الوصف الذي ينفر السامع؟ ثم كيف تحكم عليها هكذا أنها غير صحيحة؟ ولا يتوهم السامع أن معنى أكثرها غير صحيحة أنها ضعيفة أو موضوعة، بل يقصدون بها أنها أخبار آحاد وعنده أن أخبار الآحاد لا صحة لها. فشتان بين من يعظم السنة ويوقرها يحتج بها ويصدرها ويستدل بها، وبين من لا يقيم لها وزنا أو اعتبارا، بل ويتهكم بنصوصها وينفر منها بألقاب وأسماء تجعل السامع ينفر منها، بل ويقدم عليها زبالة الأفكار وأقوال من لم يعرف الله عز وجل حق المعرفة. (إلى أمثال ذلك مما لا يحصيه إلا الله تبارك وتعالى) وإن شئت الاستزادة في هذا فارجع إلى كتابَي: «العلو» و «العرش» للذهبي، فالذهبي جمع في كتابيه الكثير من النصوص والآيات والأحاديث والمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. فالرجوع إلى هذين الكتابين يؤكد ويبين أن كتاب الله تعالى جاء بإثبات صفة العلو، وسنة المصطفى ﷺ جاءت بإثبات صفة العلو، وكذا أن هناك العشرات بل المئات من النصوص عن السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن جاء بعدهم من الأئمة تؤكد على إثبات هذه الصفة، وعلى أن اعتقادهم فيها هو إثبات صفة العلو لله سبحانه وتعالى. وفي المقابل لو جئت إلى القوم فقلت لهم: أين دليلكم من كلام الله تعالى أو من كلام رسوله ﷺ أو من المأثور عن الصحابة والتابعين أو تابعي التابعين؟ أعطونا دليلا واحدا يؤكد على

صحة ما تزعمون، وما تقولون؟ فأعظم مسألتين في باب أسماء الله وصفاته: هما صفة العلو وصفة الكلام، وهذا لأهمية هاتين المسألتين في هذا الباب؛ لأن أهل الباطل من المعطلة أصلوا قولهم في صفة العلو بناء على أن العلوم محصورة في المحسوس المشاهد، فكذبوا بكل غيب، ولذلك أنكروا علو الله سبحانه وتعالى، وهو أعظم غيب، وهم بذلك يريدون الوصول إلى إنكار وجوده؛ لأن في إثبات علوه إثباتا لوجوده جل وعلا، وإثبات وجوده إثبات لأعظم الغيب. وكذلك أرادوا أن يتسلطوا على صفة الكلام؛ لأن في إثباتها إثبات للوحي، وهو مصدر العلم الشرعي، فهم يريدون أن يفسدوا هذا الباب؛ ليقصروا مصدر العلم على نفوسهم، وبالتالي يريدون أن يسووا بين قولهم وقول رسول الله ﷺ باعتبار أن مصدر الاثنين واحد. وبالتالي فمسألة العلو من أعظم المسائل؛ لذلك نجد أن النصوص التي أثبتت هذه الصفة متواترة ومتنوعة ومتعددة، حتى إن العلماء يذكرون أن في كتاب الله عز وجل أكثر من ثلاثمائة آية تتكلم عن علو الله بأساليب متنوعة ومتعددة كما تقدم ذكره.

قوله: (كما فطر الله على ذلك جميع الأمم) انتقل المصنف إلى دليل الفطرة، ودليل الفطرة جبل الله النفوس عليه، فما من قائل يقول: يا الله، إلا ويجد في نفسه ضرورة تطلب جهة العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فأنت إن شئت انظر بعد أن تصلي في مساجد المسلمين كيف يرفع الناس أيديهم في الدعاء، ويتجهون إلى جهة العلو،

ولا يلتفتون يمنة ولا يسرة. فقد قال إمام الأئمة محمد بن خزيمة رحمه الله: «باب ذكر البيان أن الله عز وجل في السماء، كما أخبرنا في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه عليه السلام، وكما هو مفهوم في فطرة المسلمين علمائهم وجهالهم وأحرارهم ومماليكهم ذكرانهم وإناثهم بالغيهم وأطفالهم، كل من دعا الله جل وعلا فإنه يرفع رأسه إلى السماء ويمد يديه إلى الله إلى أعلاه، لا إلى أسفل»(١). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما كونه عاليا على مخلوقاته بائنا منهم، فهذا أمر معلوم بالفطرة الضرورية التي يشترك فيها جميع بني آدم. وكل من كان بالله أعرف وله أعبد ودعاؤه له أكثر وقلبه له أذكر كان علمه الضروري بذلك أقوى وأكمل، فالفطرة مكملة بالفطرة المنزلة؛ فإن الفطرة تعلم الأمر مجملا والشريعة تفصله وتبينه وتشهد بما لا تستقل الفطرة به، فهذا هذا، والله أعلم»(٢). فالله تعالى فطر القلوب على إثبات علوه عز جل، ولذلك لما تكلم أبو المعالي الجويني في إنكار صفة العلو، وقال على المنبر: كان الله ولا عرش. فقال له أبو جعفر الهمداني: يا أستاذ دعنا من ذكر العرش - يعني لأن ذلك إنما جاء في السمع - أخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، فإنه ما قال عارف قط: يا الله. إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، لا تلتفت

---

(١) التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٥٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٥).

يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟ قال: فلطم أبو المعالي على رأسه، وقال: حيرني الهمذاني، حيرني الهمداني ونزل[1]. فالله سبحانه وتعالى فطر هذه القلوب على إثبات علوه عز وجل فأنت في كل أحوالك إذا سألت الله اتجهت إلى جهة واحدة، وهي جهة العلو، فلا تلتفت يمنة ولا يسرة؛ لأن الله سبحانه وتعالى فطر القلوب على معرفته، ومن ذلك جواب الجارية على النبي ﷺ لما سأل الجارية: «أَيْنَ اللهُ؟» فقالت: «في السماء». فقال ﷺ: «أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ». أخرجه مسلم (٥٣٧). بل إن هذا أمر مغروس في فطر الأمم جميعا، على اعتقاد بأن الله تعالى في السماء؛ ولذلك ما من إنسان يحزبه أمر وأراد أن يدعو الله تعالى وأن يناجي الله سبحانه وتعالى إلا مد يديه إلى السماء، واتجه بقلبه إلى جهة السماء، يسأل الله سبحانه وتعالى، ويطلب الله سبحانه وتعالى. فإذا كما يقول المصنف: (كما فطر الله على ذلك جميع الأمم). فجميع الأمم بلا استثناء مفطورة على الإيمان بأن الله تعالى في السماء، وأنه عال على خلقه، سواء كانوا عربا أو عجما في الجاهلية أو الإسلام، (إلا من اجتالته الشياطين عن فطرته) يعني: إنسان غيرت فطرته، إذ لقن أن الله في كل مكان، هذا إنسان آخر، إنسان تغيرت فطرته بمغير خارجي. وكما قال النبي ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ».

---

(١) طبقات السبكي (٥/ ١٩٠).

أخرجه البخاري (١٣٨٥)، ومسلم (٢٦٥٨). معنى ذلك أن الفطرة قد تتغير إذا لقن هذا الإنسان أمرا مخالفا للفطرة، بأن لقن وقيل له: إن الله في كل مكان. بعد ذلك أصبحت مثل هذه الأمور عقيدة في نفسه، ليست أمرا فطريا، ولكنه أمر خارج عن الفطرة، ومؤثر ومغير خارجي عن الفطرة. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «علو الخالق على المخلوق وأنه فوق العالم، أمر مستقر في فطر العباد، معلوم لهم بالضرورة، كما اتفق عليه جميع الأمم، إقرارا بذلك، وتصديقا من غير أن يتواطؤوا على ذلك ويتشاعروا، وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون التصديق بذلك في فطرهم. وكذلك هم عندما يضطرون إلى قصد الله وإرادته، مثل قصده عند الدعاء والمسألة، يضطرون إلى توجه قلوبهم إلى العلو، فكما أنهم مضطرون إلى أن يوجهوا قلوبهم إلى العلو إليه، لا يجدون في قلوبهم توجها إلى جهة أخرى، ولا استواء الجهات كلها عندها وخلو القلب عن قصد جهة من الجهات بل يجدون قلوبهم مضطرة إلى أن تقصد جهة علوهم دون غيرها من الجهات. فهذا يتضمن بيان اضطرارهم إلى قصده في العلو وتوجههم عند دعائه إلى العلو، كما يتضمن فطرتهم على الإقرار بأنه في العلو والتصديق بذلك»[1]. وقوله: (ثم عن السلف في ذلك من الأقوال ما لو جمع لبلغ مئين أو ألوفا) مقصود المصنف رحمه الله أن هناك

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥) بتصرف.

مئات أو ألوف النصوص التي تؤكد أن عقيدة السلف في هذه المسألة هي هذه، وأنت لو رجعت إلى قدماء الأشاعرة، كالبيهقي مثلا وهو من قدماء الأشاعرة، والأشاعرة يجعلونه من أوائلهم، أو ارجع إلى ابن فورك، أو ارجع إلى الباقلاني، فهذه كتبهم موجودة وهم من قدماء الأشاعرة، ومع ذلك لم ينكروا العلو، بل أثبتوا صفة العلو. فلو تجاهلنا علماء السلف، فعلى أقل الأمور أن يرجع الإنسان إلى كتب قدماء الأشاعرة، فإن كتب قدماء الأشاعرة لا تنكر صفة العلو بل تثبتها، وهذا كتاب «التمهيد» للباقلاني مثلا، أو كتب البيهقي، مثل كتاب «الأسماء والصفات» مثلا.

فكتب قدماء الأشاعرة تؤكد أن عقيدة القدماء منهم، هي إثبات صفة العلو؛ لأن الأشاعرة المتأخرين إنما تأثروا بهذا الفكر وحملوه من المعتزلة وليس عن قدمائهم؛ لأنه لم يكن عند القدماء من خلل إلا في إنكار ذلك النوع من الصفات، فالقدماء أخذوا عقيدتهم من الكلابية، والكلابية كان إنكارهم والخلل عندهم إنكارهم صفات الأفعال الاختيارية، لكن الجويني إمام الحرمين ثم من جاء من بعده كالغزالي إلى الرازي إلى غيرهم، هؤلاء هم الذين أنكروا مثل هذه الصفات وهي مما أخذوه من المعتزلة. وكذلك تأثر المعتزلة بهذا الفكر من الجهمية، فهذا الفكر لم يكن موجودا عند واصل بن عطاء، ولكن تلاميذ المعتزلة هم الذين أخذوا فكر إنكار الصفات، أما واصل فكان خلله في مسائل محدودة، منها مرتكب الكبيرة،

ومنها مسألة القدر، ولم يكن عند واصل بن عطاء ولا من في طبقته إنكار للصفات، وإنما جاء هذا عند تلاميذ المعتزلة. وكما يقول شيخ الإسلام: «إذا كان الغلط في الأوائل شبرا صار من بعده ذراعا، ثم باعا، ثم إلى ما شاء الله»[1]. فالبعد عن الكتاب والسنة لا شك أنه طريق هلاك. فإذا أقوال السلف موجودة، وإن شئت ارجع إلى «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» للالكائي، وإن شئت ارجع إلى كتاب الشريعة للآجري، وإن شئت ارجع إلى كتاب «السنة» للإمام أحمد، و«السنة» لعبد الله بن الإمام أحمد، وكتب السلف الحمد لله مطبوعة ومخدومة في هذا الزمان. ولذلك من كان على عقيدة أهل السنة عليه أن يعتني بجمع المأثور، وينظر في المأثور عن علماء السلف في صفات الله تعالى، وهو محفوظ وبأسانيده بفضل الله تعالى، فهو العلم. فينبغي لطالب العلم إذا أراد أن يكون على بصيرة وعلى بينة، وأراد أن يؤصل لنفسه، فعليه أن يعتني بالمأثور، فما جعل الكثير من طلبة العلم في حيرة واضطراب، وفي شك وارتياب، إلا أنهم لم يجعلوا لعلمهم الذي يعتنون بجمعه أصلا وأساسا يعتمدون عليه، بل غاية الكثير منهم إذا استحسن كلاما من فلان، قال به وحمله في فكره وفي رأسه، ثم يأتي آخر بكلام يناقضه ويضاده فيحمله، فيكون في حيرة واضطراب، وتستمر هذه الحيرة معه؛ لأنه لا يعلم مع من يعلم مع من يتلقى وممن

---

(١) انظر كتاب بغية المرتاد (ص:٤٥١).

يأخذ، فتجده اليوم على فكر معين ثم غدا على فكر آخر، وكل هذا سببه السطحية التي هو عليها، وإذا أردت أن تؤسس علما واعتقادا في نفسك فاجعله على هذه الثوابت. فانظر إلى ما في كتاب الله تعالى واعرفه واحفظه، وانظر إلى ما في سنة المصطفى ﷺ واعرفها واحفظها، وانظر فيما هو من المأثور من كلام السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم واعرفه واحفظه، ثم بعد ذلك يكون قد وسعك ما وسعهم ولك في ذلك غنية، فهم أئمة وأعلام هدى، والعلم يؤخذ منهم وعنهم وكما يقول بعض السلف: من لم يسعه ما وسع الرسول ﷺ وما وسع الصحابة فلا وسع الله عليه. ولا شك أن كل واحد يعرف لهؤلاء ما لهم من قدر، وما لهم من منزلة، سواء كانوا أصحاب محمد ﷺ فهم خير هذه الأمة، قوم اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه. ولذلك ابن مسعود رضي الله عنه، وهو صحابي جليل يحث على هذا المنهج فيقول: «من كان مستنا، فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة». يقول هذا وهو في وقته. وبعد ذلك يقول: «أولئك أصحاب محمد ﷺ، كانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، اختارهم الله لصحبة نبيه، ولإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم على أثرهم، وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم وسيرهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم». هذه كلمات قالها ابن مسعود رضي الله عنه ومشهور عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه من أشد الصحابة محاربة للبدع،

فانظر إلى هذه الكلمات وتمعنها فهي تضع منهجا وترسم طريقا، «أولئك أصحاب محمد» لماذا الإعراض عن هؤلاء؟ وعن كلامهم؟ أليسوا أبر هذه الأمة قلوبا؟ أليسوا أعمقها علما؟ أليسوا أقلها تكلفا وبعدا عن البدع والأهواء؟ أليسوا قوما اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ وإقامة دينه؟ فلماذا نعرض عن كلامهم وعن المأثور عنهم اعتقادا وعملا؟ فينبغي للإنسان أن يسير على هذا النهج، ثم إذا وجدت كتابا يسير على هذا النهج فافرح به، واسع لحفظه، ولا تكن ممن قال عنهم علي رضي الله عنه: «همج رعاع أتباع كل ناعق». فليس كل من تكلم أو تفوه بكلمة واستطاع أن يقنعك بها، ليس هو على الحق، وإلا سيتعدد الحق، ويضطرب الناس، ويضطرب الفكر. قال الإمام مالك إمام دار الهجرة رحمه الله: «أو كلما جاءنا رجل ألحن بحجته من الآخر أخذنا بقوله، وتركنا ما نزل به جبريل على محمد ﷺ». ولكن عليك أن تعتمد هذا الأصل وهذه القاعدة، وتؤسس علمك عليها، فإنه والله إن سرت على هذا، بإذن الله تسلم وتنجو من كثير من الفتن وكثير من الأهواء التي يوما ما ستنقشع وتنجلي، ثم بعد ذلك يظهر ما فيها من الفساد والانحراف. فهذه وصية السلف يتناقلونها ويتواصون بها قديما وحديثا. فإن تركنا هذا العلم وهذا الخير، فلا شك أن بعد ذلك قد استبدلنا هذا العلم بالأهواء والبدع، وبأقوال لا ندري ألها أساس وسلطان من الحق أو ليس لها أساس من الحق؟ فلا يغيب عنك

أن كلام السلف له قيمته، بل له قيمة من أعظم ما تكون؛ لأنه يؤكد ويبين صحة هذا المنهج، وأن هذا المنهج ليس منهجا شاذا أو منفردا، أو قد انفرد به فلان من الناس. بل هو كلام الأئمة السابقين الذين لا شك أن علمهم محفوظ وموروث، وبحمد الله طبع الكثير منه، وهو إلى يومنا هذا لا يزال تحت عناية الدارسين، فلا تتجاهل هذا العلم، ولا تتجاهل هذه النصوص، واعتن بها جمعا وقراءة وعلما وتعلما وتعليما. [محمد بن خليفة].

قوله: (حتى يعرج بها إلى السماء التي فيها الله)، (فيها) هنا بمعنى «على»، أي: السماء التي عليها الله تبارك وتعالى، كما قال سبحانه: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] فسرت السماء هنا بمعنى العلو، وفسر السلف هنا السماء بجنس السماوات، فتكون ﴿فِى﴾ بمعنى «على»، أي: أأمنتم من على السماوات، ومجيء ﴿فِى﴾ بمعنى «على» معروف، ومن أمثلة ذلك قوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] والتصليب إنما يكون عليها من الخارج لا في داخلها. [صالح آل الشيخ].

هنا قد يقول قائل: كيف انتهى مذهب المعتزلة والمتأخرين من الأشاعرة إلى نفي هذه المسألة؟ نقول: إذا عُرفت قاعدة هؤلاء في طرق تحصيلهم لصواب قولهم وغلط المقابل له يزول هذا الإشكال: هذه الطوائف يستعملون طريقةً منطقية مأخوذة من المنطق الأرسطي، وهي ما تسمى في المنطق المترجم بطريقة السبر والتقسيم،

وهي: أن يفرض في هذه المسألة جملة من الأقوال العقلية بحيث لا تخرج الفرضية العقلية عن هذه الأقوال، فإذا فرضوا القسمة مثلاً بأربعة فإنهم يقصدون إلى إبطال ثلاثة، والباقي يكون هو الحق دون أن يحتاج إلى استدلال آخر، وإذا فرضوا القسمة باثنين فإنهم يبطلون واحداً فيكون الباقي هو الحق؛ لأنه إن فرض بطلانه لزم رفع النقيضين كما يقولون، ورفع النقيضين ممتنع. وهذه الطريقة يقول عنها شيخ الإسلام رحمه الله: إنها من أضعف الطرق في العقل. فهؤلاء المعتزل قالوا: إما أن يكون الله في السماء. ولم يفهموا من أنه في السماء إلا كما يكون الملائكة في السماء، وكما تكون الجنة في السماء، أي: أنه شيء مخلوق يحوي الباري سبحانه وتعالى ويحيط به. أو يُنفى عن الله سبحانه وتعالى هذا الوصف مطلقـاً، ويقال كما يقول المتفلسفة: لا داخل العالم ولا خارجه. أو يقولون: ليس له مكان، أو لا يقبل العلو، أو لا يقبل الجهة. إلى غير ذلك. فهم يحصلون بالعقل وحتى بالشرع أن الله لا يليق به أن يكون في السماء، بمعنى أنه في سماء تحويه كما أن الملائكة في السماء والجنة في السماء. أليس هذا منتفيـاً بالعقل والشرع؟ فلما نزهوا الله عن هذا وهذا حق، ظنوا أنه لا يبقى إلا ما يقابله، وهو شيء واحد، وهو: أنه ينفى العلو عن الله مطلقـاً، ويقال: ليس له مكان، أو يقال كما تقول المتفلسفة ومن شاركهم من المعتزلة: لا داخل العالم ولا خارجه، أو يقال: لا يوصف بأنه داخل العالم ولا خارجه، أو لا يقبل الأين أو لا يقبل

الزمان والمكان. وهلم جرا من الإطلاقات التي يستعملونها في هذا الباب. فطريقة السبر والتقسيم هي معتبرهم، ولهذا إذا نظرت في استدلال المعتزلة على مسألة العلو تجد أن كل الأدلة التي نفوا بها العلو تتجه إلى أن إثبات العلو يستلزم إثبات قديم مع الله؛ لأنهم فهموا أن الله في السماء، أي: أنه في سماء تحويه، وبالطبع ليس هذا هو فهم السلف، بل قال أبو حنيفة رحمه الله: من زعم أن الله في سماء كما أن الملائكة في السماء فقد كفر بالله العظيم. ولهذا تجد المعتزلة يقولون: لو كان في سماء للزم تعدد القدماء لأنهم لم يفهموا من كونه في السماء إلا كما تكون الملائكة في السماء، من أن هذا ليس هو مذهب السلف رحمهم الله. إذاً طريقة السبر والتقسيم هي التي استعملها المخالفون في تقرير مذهبهم، كذلك لما جاءوا لمسألة تعارض العقل والنقل نظموها على طريقة السبر والتقسيم كما سيأتي إن شاء الله في كلام المصنف وهذه الطريقة طريقة غلط. كيف نقول: إنها غلط؟ من جهة أن الحق ليس فيما سبروه وقسموه، فإنهم سبروا في مسألة العلو باثنين: الأول: نفي العلو مطلقاً. الثاني: إثبات الحلول. فيقال: الحق ليس في هذا ولا في هذا، بل الحق أن الله فوق سماواته بائن من خلقه، وهو غني عن الخلق. وكيف يكون سبحانه وتعالى محتاجاً إلى شيء من الخلق وقد ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؟! وكيف يكون محتاجاً إليهم وهو الذي خلقهم؟! فكل هذا مما يخالف ضرورة العقل فضلاً عن دلائل الشرع. إذاً

المحصل: أن طريقة السبر والتقسيم هي الطريقة التي يستعملها المخالفون للسلف في تحقيق مذهبهم. ومعنى السبر أنهم يسبرون الفروضات العقلية في المسألة المعينة. والتقسيم هو: إيراد الابتلاء للمسألة حتى يتحقق الحق منها ويتبين الغلط، فيقولون: الأول يمتنع، وهو أنه سبحانه وتعالى يوصف بالحلول، فلما امتنع هذا علم بالضرورة أن الحق في الثاني؛ لأنه لم يبق إلا هو. نقول: «لم يبق إلا هو» هذه دعوى؛ لأن الحق ليس في هذا القول ولا وفي هذا القول. وهذا مثل مسألة: أن طريقة السلف التفويض وطريقة الخلف التأويل، يظنون أنه لا يصح في هذا الباب إلا أحد مسلكين؛ ولهذا لما رجع الجويني عن التأويل رجع للتفويض؛ لأنهم يظنون أنه لا يمكن في العقل إلا تفويض أو تأويل، والحق ليس في هذا ولا هذا. ومثله في القدر، فهم يسبرون بطريقتين، يقولون: إما أن يقال بالجبر وإما أن يقال بالقدر، إما العبد مجبور أو العبد مستقل يخلق فعل نفسه. فالمذاهب المخالفة تدور على هذين المذهبين، والصواب أن السبر من أصله غلط؛ فإن الحق ليس في الجبر ولا في الاستقلال، والحق ليس في التفويض ولا في التأويل، والحق ليس في الحلول ولا في نفي العلو، وهلم جرا. فهذه الطريقة، أعني: طريقة السبر والتقسيم، هي طريقة شائعة في كلام المخالفين، مع أنهم بهذه الطريقة إنما يحصلون نفي الأول، إذا كان السبر والتقسيم باثنين، ولا يحصلون إثبات الثاني. [يوسف الغفيص].

انتقل رحمه الله إلى الاستدلال بالأحاديث، قال: (وفي الأحاديث الصحاح والحسان) إذا أهل السنة والجماعة يستدلون في مسائل الاعتقاد بالحديث الحسن كما يستدلون بالحديث الصحيح. وعلى هذا نهج أئمة السنة، فلا تجد كتابا من كتب الاعتقاد إلا وهو يستدل بالحديث الحسن كما يستدل بالحديث الصحيح، ودعك من تشغيبات المشغبين، كل ما ثبت عن رسول الله ﷺ سواء كان الحديث حسنا أو صحيحا، فإنه مقبول واجب الأخذ به في مسائل الاعتقاد أو في مسائل العمل. وشيخ الإسلام رحمه الله هاهنا سار على ما سار عليه الأئمة من قبله وكذلك من بعده؛ وذلك أنهم يستدلون على المسائل الشرعية بالأدلة من القرآن، ثم يعطفون عليها أدلة السنة، ولا سيما في باب الصفات. فالمؤلف رحمه الله كما سمعتَ أورد أولا أدلة القرآن، فالقرآن له حق التقديم؛ لأن الله سبحانه أعلم بنفسه، وهو أصدق الحديث من غيره، فتقدم أدلة القرآن، ثم يعطف عليها أحاديث رسول الله ﷺ؛ لأن السنة تبيين معاني القرآن، ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. ولا يستغنى البتة عن بيان السنة للقرآن، إذا يُستدل على هذه المطالب العظيمة الشريفة بالقرآن وبالسنة، ثم بآثار الصحابة؛ لأن الصحابة أهل اللسان الذي جاء به القرآن وجاءت به السنة ولم تدخلهم عجمة، وليس هناك أدنى التباس عليهم في فهم كلام الله وكلام رسوله، فالقرآن والسنة جاءا باللغة التي يتكلمون بها ويعرفونها، فكيف إذا ضممت إلى هذا كونهم شاهدوا رسول الله ﷺ وعلموا مواقع

التنزيل؟! وليس من رأى وعلم الحال كمن سمع. إذا تفسير وفهم أصحاب النبي ﷺ لأدلة القرآن والسنة شيء من الأهمية بمكان، ولا يستغنى عنه البتة، كما أننا لا نستغني عن نقل الصحابة لألفاظ القرآن، فإننا لا نستغني عن نقل الصحابة لمعانيه، انتبه لهذه القاعدة، المنقول عن الصحابة من معاني القرآن كالمنقول عنهم في حروفه سواء بسواء، لا فرق بين هذا وهذا، والصحابة كانوا يتلقون هذا وهذا من لدن رسول الله ﷺ. إذا الرجوع إليهم في الألفاظ والمعاني واجب متعين، وليس من العقل في شيء أن يهتم بألفاظ القرآن دون معانيه، فإن الألفاظ دون معان كالجسد بلا روح، ولا يُظن البتة أن عناية الصحابة كانت منصرفة إلى معرفة ألفاظ القرآن دون معانيه؛ حاشا وكلا، كيف والقرآن إنما نزل لأجل أن يفهم ويُدرك معناه، ويتدبره القارئ، ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩]. ثم الرجوع إلى التابعين رحمهم الله؛ لأنهم إنما تلقوا علمهم من لدن أصحاب رسول الله ﷺ، فعلم الصحابة وعلم التابعين وعلم أتباعهم وهم القرون المفضلة لا شك أنه الصراط المستقيم الذي لا عوج فيه ولا خلل، ولذا يتوارد أئمة السنة على التأكيد على هذا المعنى، فالإمام أحمد رحمه الله يقول: «أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ». قال: (ما لا يحصى إلا بالكلفة) لا شك، أدلة العلو من سنة رسول الله ﷺ كثيرة جدا، إذا كانت أدلة رفع النبي ﷺ يديه في الدعاء أكثر من مائة حديث، فكيف بغيرها من الأحاديث التي احتوت

على دلالات أخرى سوى هذه الدلالة !! إذا هي أحاديث كثيرة جدا لا يكاد أن يحصيها المحصي إلا بكلفة. وقوله في حديث الأَوْعَال: «والعَرْشُ فَوْقَ ذَلِكَ، وَالله فَوْقَ عَرْشِهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ ما أَنتُمْ عَلَيْهِ». أخرجه أبو داود (٤٧٢٦). حديث الأوعال سمي بذلك؛ لأن فيه ذكر لفظ الأوعال، ففيه أن ثمانية ملائكة على هيئة الأوعال، والأوعال: جمع وعل، وهو الحيوان المعروف وهو ما يسمى بالتيس الجبلي، فالملائكة حملة العرش على هيئة الأوعال، فلأجل ذلك سمي «حديث الأوعال». والشاهد فيه قوله: «وَالله فَوْقَ عَرْشِهِ» إن صح هذا عن رسول الله ﷺ، وإلا الحديث مختلف في ثبوته، من أهل العلم من صححه كإمام الأئمة ابن خزيمة، والحاكم، وقواه شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك تلميذه ابن القيم، وغيرهم من أهل العلم. وضعفة طائفة من أهل العلم، كابن عدي، والشيخ الألباني، وغيرهما من أهل العلم، ولعل هذا هو الأقرب؛ أن الحديث لا يصح. وأنت إذا نظرت إلى هذا الحديث وجزأته وجدت أن كل ما فيه له شواهد من أدلة أخرى صحيحة، اللهم إلا ما جاء فيه من ذكر الأوعال، فلا أعلم دليلاً عليه سوى هذا الحديث. على كل حال، فيما يخص موضوعنا وهو ثبوت عُلو الله سبحانه وتعالى، فصح الحديث أو لم يصح فإنه لا يؤثر شيئًا في ثبوت هذه المسألة. وأنبه إلى أن قوله: «وهو يعلم ما أنتم عليه» هذا ليس عند أبي داود، إنما أقرب شيء إلى هذا اللفظ ما عند أحمد في مسنده. والله أعلم. وقوله في الحديث الصحيح للجارية: «أَيْنَ اللهُ؟»، قالت: في

السَّمَاءِ، قال: «مَنْ أَنَا؟» قالت: أنت رسول الله، قال: «اِعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ». أخرجه مسلم (٥٣٧). وهذا الحديث الصحيح فيه إثبات أن الله سبحانه وتعالى في السماء، كما سبق. وفيه مشروعية هذا السؤال: «أين الله؟» وهذا المعنى سؤالا وجوابا، سواء كان الجواب بالقول أو بالإشارة، جاء في عدة أحاديث لم يكن حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه الوحيد، بل هذا قد جاء من رواية نحو ثمانية من أصحاب النبي ﷺ، مما يُشعر أن هذا السؤال منه، وأن الجواب بإثبات علو الله قد تكرر، وإن كان هذا الحديث أصح تلك الأحاديث. الشاهد: أن هذا الحديث فيه إثبات على الله سبحانه وتعالى. والمخالفون أصابهم حنق عظيم من هذا الحديث، فشرقوا وغربوا في دفع دلالته، ابتداء من الطعن في ثبوته، مع أنه مروي بأصح الأسانيد في أصح الكتب؛ في صحيح مسلم، وكلامهم مردود عليهم دون شك. فلما عجزوا عن الطعن في الإسناد انتقلوا إلى الطعن في الدلالة، وقالوا: إن معنى قول الجارية «في السماء»، أي: أنه عظيم القدر. وهذا الحديث حديث صحيح لا شك فيه كما ذكر المؤلف، وابن القيم رحمه الله لما أورده في كتابه «الروح» قال: وهذا الحديث لا تسأل عن صحته؛ يعني أنه بلغ من الصحة مكانا عليا. ولشيخ الإسلام رحمه الله فتوى في معنى هذا الحديث مودعة في الجزء الرابع من مجموع الفتاوى. وحديثه ﷺ: «حَتَّى يُنْتَهَى بِهَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللهُ». أخرجه أحمد (٨٧٦٩)، وابن ماجه (٤٢٦٢)، والنسائي في الكبرى (١١٤٤٢). حديث واضح لا

إشكال فيه، المقصود بـ «فيها» هنا: «على»، كما مر بك في السماء التي الله فوقها، وهي السماء السابعة؛ لأن هذه السماء السابعة فوقها العرش، والله فوق العرش. إذا لا شيء يستشكل بهذا الحديث، فهو كحديث: «وَأَنَا أَمِينُ مَنْ فِي السَّمَاءِ». أخرجه البخاري (٤٣٥١)، ومسلم (١٠٦٤). أو في قول الله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] يعني: عليها. كما فطر الله على ذلك جميع الأمم من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين، وغيرهم الكل مفطور على أن الله تعالى عال على خلقه، وهذا من الأمر الواضح البين، بل حتى الحيوانات. (إلا من اجْتَالته الشياطين عن فطرته) ولذلك قال سعيد بن عامر الضبعي رحمه الله: «قد أجمعت اليهود، والنصارى، والمشركون مع أهل الإسلام على أن الله على عرشه». وقال هؤلاء يريد الجهمية: «إنه ليس على شيء». [صالح سندي].

***

ثم ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسول ﷺ، ولا عن أحد من سلف الأمة لا من الصحابة والتابعين، ولا عن أئمة الدين الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرف واحد يخالف ذلك، لا نصًا ولا ظاهرًا.

***

بدأ المصنف رحمه الله بعد أن انتهى من تأسيس أصول أهل السنة في هذه الباب، بالانتقال للخصم وإلى ما معه، وكأن لسان مقاله يقول: يا ترى هذه بضاعتنا قال الله وقال الرسول، وقال السلف الصالح، فما بضاعة القوم؟ هل لهم فيما زعموا وفيما ادعوا دليل من كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ؟ فليس عند القوم الذين خالفوا كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، دليل من كلام الله تعالى ولا من كلام رسوله ﷺ، ولا من كلام السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، أو من أئمة الدين المشهورين المعروفين كالأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى. فهذا يوضح أن هؤلاء ليس لهم في هذا الميراث من نصيب، وليس لهم حظ، بل ساحتهم خالية من كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ؛ لأنهم لا يرون لهذا قيمة، فلا تجد في باب الإلهيات ولا في باب النبوات؛ لأنهم يقسمون أبواب الاعتقاد إلى ثلاثة أبواب: باب الإلهيات. باب النبوات. باب السمعيات. فالإلهيات، أي: إثبات وجود الله كما يقولون، وهذا منتهى التوحيد عندهم. والنبوات، أي: الإيمان بنبوة النبي. والسمعيات، أي: ما يتعلق بالبعث والنشور واليوم الآخر. ولن تجد في البابين الأوليين، باب الإلهيات وباب النبوات، قال الله وقال الرسول، بخلاف ما قد تجد في باب السمعيات. وهم أسموها سمعيات لأنها كما يقولون مصدرها الكتاب والسنة، لكن في باب التوحيد وفي باب النبوات لن تجد قال الله وقال الرسول، إنما ستجد قال القدماء، قال الحكماء، قال

العقلاء، ويعنون بذلك أهل المنطق والفلسفة. ومما يؤكد ذلك أيضا أنك لا تستطيع فهم عقيدة الأشاعرة حتى تدرس المنطق، فهو سلم لفهم عقيدتهم، مما يدل ويؤكد أن هؤلاء ليس لهم حظ في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، ولا في المأثور عن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين رضوان الله عليهم؛ لأن كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وكلام هؤلاء لا يحتاج إلى فلسفة ومنطق. ومن ذا الذي يقول: إن القرآن يحتاج إلى علم المنطق لكي يفهم؟ أو أن كلام الرسول ﷺ يحتاج إلى المنطق والفلسفة لكي يفهم؟ أو أن كلام السلف الصالح يحتاج إلى هذا لكي يفهم؟ فإذا، هذا تنبيه وإشارة من شيخ الإسلام أن هذه أصول أهل السنة، وهذا معتقدهم، فإن شئت فاعتمد وقل بما قالوا، أما القوم فلا حظ لهم ولا نصيب في هذه الأصول. [محمد بن خليفة].

إذا تواردت عندنا الآن أدلة كثيرة: عندنا أدلة من القرآن دلت بدلالة النص أو الظاهر. وعندنا ثانيا أدلة من سنة رسول الله ﷺ قولية، وفعلية، وتقريرية. وعندنا ثالثا آثار كثيرة عن الصحابة والتابعين وأتباعهم. وعندنا رابعا إجماع السلف، بل إجماع المسلمين، بل إجماع الأمم على إثبات علو الله. وعندنا خامسًا: الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ولا يستطيع إنسان دفعها حتى من هؤلاء المتكلمين، لابد أن تغلبهم فطرتهم في أوقات الضيق، فالفطرة غلابة. وعندنا سادسا: أدلة العقل. وأوصيك بالرجوع إلى الجزء الرابع من «الصواعق» فقد ساق فيه ابن القيم رحمه الله في موضع نافع جدا ثلاثين دليلاً عقليا

تدل على ثبوت علو الله. وعندنا أمر سابع وهو اللوازم التي تلزم على نفي علو الله، فإن لازم نفي علو الله نفي وجوده، وهذا الذي أدركه السلف رحمهم الله، ولذلك كانوا يقولون: إن هؤلاء يدورون على أنه ليس فوق العرش إله يعبده. أو أنهم يقولون: إنه يدورون على التعطيل، تعطيل الله بالكلية. ثم إن من لوازم نفي علو الله أيضًا: نفي توحيده وعبادته، فإن توحيد العبادة، وقيام العابد بالعبادة لله يستلزم اعتقاد علوه جل وعلا. وجه ذلك: أن العابد لابد أن يعتقد أن عابده على جهة منه لابد، فإن العبادة فيها قصد للمعبود، فلابد أن يقصده العابد، والله هو الصمد الذي تصمد إليه الخلائق. إذا لابد أن يقصد العابد ربه من جهة منه، فيتوجه إليه بقلبه وجوارحه، وأما مع عدم ذلك فإن هذا ينتفي ولابد. وقد أبان عن هذه النكتة اللطيفة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه «بيان تلبيس الجهمية». إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة التي تدل على بطلان هذا المذهب، فكيف إذا أضفت إلى هذه كله أنه لم يثبت حرف واحد عن أحد من أئمة هذا الدين؛ لا من الصحابة، ولا من التابعين، ولا من أتباع التابعين، لا من الأئمة الأربعة، ولا من غيرهم، يقول واحد منهم. فقط وهم بالألوف: إن الله في كل مكان بذاته. أو: إن الله لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن شمال، ولا متصل، ولا منفصل، إلى آخر ما يذكرون. والله لا يجدون، بل وجدنا المئات منهم يقولون: إن الله سبحانه عالي على خلقه، بل وجدنا كثيرًا منهم من يذم ويُضَلِّل بل

ويُكفر من ينفي علو الله. إذا عرفت حال هؤلاء الأئمة وحال هؤلاء السلف الصالح مع هذه القضية، فإن هذا يقتضي جزمًا أنهم كانوا يجرون تلك النصوص على ظاهرها، وأنهم يعتقدون بعلو الله. وبناء عليه فإن هذا يقتضي الحكم عليهم من قبل المتكلمين بالكفر أو بالفسق، وقد صرحوا بهذا تصريحا، كما فعل هذا الرازي وغيره، أن هؤلاء المجسمة الذين يصفون الله بالجهة؛ هؤلاء لا شك في أنهم كفار، ومن تورع منهم، وعذر بالجهل، فإنه يقول: لا يخلوا حالهم من أن يكونوا فساقًا، مقصرون ما اجتهدوا في البحث والتحقيق، فلأجل ذلك لا يخلوا الأمر من أن يكون كفَّارًا أو فساقًا. طيب ما الذي يلزم من هذا؟ يلزم من هذا سقوط الدين بالكلية، لماذا؟ لأن القرآن ما جاءنا إلا عن طريقهم، والسنة ما وصلتنا إلا من خلالهم؛ الفقه، التفسير، كل شيء في هذا الدين إنما جاءنا من خلال هذه السلسلة الشريفة من أهل العلم من السلف والأئمة، فإذا كانوا بين كفار وفساق، والدين قائم على روايتهم وكلامهم، إذا هذا الدين لابد أن يكون دينا ساقطا. أرأيت خطورة هذا الأمر، وهذا اللازم الخطر الذي يترتب على هذا الذي اعتقدوه، وهذا الذي قرروه. [صالح سندي].

***

ولم يقل أحد منهم قط: إن الله ليس في السماء، ولا أنه ليس على العرش، ولا أنه بذاته في كل مكان، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء، ولا أنه لا داخل العالم ولا

خارجه، ولا متصل ولا منفصل، ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصبع، ونحوها. بل قد ثبت في الصحيح عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ لما خطب خطبته العظيمة يوم عرفات، في أعظم مجمع حضره رسول الله ﷺ جعل يقول: «أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟». فيقولون: نعم. فيرفع أصبعه إلى السماء وينكبها إليهم ويقول: «اللَّهُمَّ اشْهَدْ»[1]. غير مرة، وأمثال ذلك كثير. فإن كان الحق فيما يقوله هؤلاء السالبون النافون للصفات الثابتة في كتاب الله وسنة رسوله من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة إما نصًا وإما ظاهرًا، فكيف يجوز على الله ثم على رسوله ﷺ ثم على خير الأمة أنهم يتكلمون دائمًا بما هو نص أو ظاهر في خلاف الحق الذي يجب اعتقاده ولا يبوحون به قط، ولا يدلون عليه لا نصًا ولا ظاهرًا، حتى يجيء أنباط الفرس والروم وفروخ اليهود والنصارى والفلاسفة، يبينون للأمة العقيدة الصحيحة التي يجب على كل مكلف، أو كل فاضل أن يعتقدها. لئن كان ما يقوله هؤلاء المتكلمون المتكلفون هو الاعتقاد الواجب، وهم مع ذلك أُحيلوا في معرفته على مجرد عقولهم، وأن يدفعوا بمقتضى قياس عقولهم ما دل عليه الكتاب والسنة نصًا أو ظاهرًا، لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنة ضررًا محضًا في أصل الدين. فإن حقيقة الأمر على ما يقوله

---

(١) أخرجه البخاري (٤٤٠٢)، ومسلم (١٦٩).

هؤلاء أنكم يا معشر العباد لا تطلبوا معرفة الله عز وجل وما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا، لا من الكتاب ولا من السنة، ولا من طريق سلف الأمة. ولكن انظروا أنتم، فما وجدتموه مستحقًا له من الأسماء والصفات فصفوه به، سواءٌ كان موجودًا في الكتاب والسنة أو لم يكن، وما لم تجدوه مستحقًا له في عقولكم فلا تصفوه به.

***

أي: كيف وسع النبي ﷺ لو كان الحق، «أن الله ليس في السماء»، أو «أنه ليس له مكان»، أو «أنه في كل مكان»، أو «لا داخل العالم ولا خارجه»، لو كان الحق مثل هذه العبارات كيف وسع النبي ﷺ أنه لم يصرح بها يوماً واحداً لأحد من الصحابة رضي الله عنهم، بل كان يصرح بنقيضها، فيقول: «أين الله؟» فتقول الجارية: في السماء. ويرفع إصبعه إلى السماء في أعظم مجمع حضره النبي ﷺ ويقول: «اللهم اشهد». وينزل عليه القرآن صريحاً في إثبات العلو ولا يبين لأصحابه أنه على خلاف ظاهره كما تقول المعتزلة؟ فلو كان القرآن ليس على ظاهره كما يقول النفاة للزم النبي ﷺ أن يبين للأمة أن القرآن ليس على ظاهره؛ لأن هذا القرآن يسمعه الخاصة والعامة، ويسمعه العرب والعجم، ويسمعه حديث عهد بالإسلام ويسمعه المتفقه، وهلم جرا. والمصنف يصر على هذه الإضافة (أنباط الفرس والروم وفروخ اليهود والنصارى والفلاسفة) لأن لديه جزماً أن العلم الكلامي مأخوذ عن الفلسفة. (على كل مكلف أو كل فاضل) مقصوده بهذا التنويع الرد

على بعض المخالفين الذي إذا أورد عليه: كيف أن النبي ﷺ لم يبين الحق في مسألة العلو؟ وكيف خاطب الناس بخلاف الظاهر؟ وكيف نزل القرآن بخلاف الحق؟ قال: إن هذا ليس اعتقاداً لسائر المكلفين، بل هو لفاضلهم من أصحاب العلم والاختصاص، فيقول المصنف هنا: كيف أن النبي ﷺ لم يبين هذا مع أنه إما أن يكون واجباً على سائر المكلفين أو هو الحق في حق الفاضلين من المكلفين؟! وهذا بحسب اختلاف الطوائف التي ترى أن هذا هو حق على سائر المكلفين أو حق على فاضلهم. (لئن كان ما يقوله هؤلاء المتكلمون المتكلفون هو الاعتقاد الواجب، وهم مع ذلك أحيلوا في معرفته على مجرد عقولهم) على مجرد عقولهم؛ لأنه يقول: إننا إذا سألناهم: من أين تحصل نفي العلو؟ قالوا: بدلالة العقل، فهم لا يقولون بدلالة النقل، بل يقولون: بدلالة العقل، والنقل يعارضه ويحتاج إلى تأويل. وعلى هذه الطريقة يلزم أن يكون النقل الذي هو الكتاب والسنة زاد الخلق ضلالاً؛ لأن العقل الصحيح على ظنهم وزعمهم يقود إلى نفي العلو والقرآن جاء بإثبات العلو، ولهذا احتاج حتى عندهم النقل عند المعتزلة وأمثالهم إلى التأويل؛ ولهذا يبين المصنف أن لازم هذا أن يكون ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم في باب الصفات؛ وهذا لأن النصوص هنا عارضت المحصلات العقلية على زعمهم والتي يزعم المخالفون للسلف أنها هي الحق، فيكون ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم. (لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع

على هذا التقدير) لأن النفي حُصل بدلائل العقل، والنقل عارض العقل، واحتاج النقل إلى التأويل؛ إذاً لو كان العقل وحده هو الحاكم لكان أسلم؛ مما يدل على بطلان هذا وامتناعه، فإن الله سبحانه وتعالى جعل الكتاب ﴿هُدَى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ووصف نبيه وهو أفضل الناس عقلاً وفطرةً بقوله: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢] وقال سبحانه: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]. (بل كان وجود الكتاب والسنة ضرراً محضاً في أصل الدين) هذا هو محصل وحقيقة مذهب المخالفين للسلف: أن معرفة الصفات تنبني على العقل وليس على الشرع. وهنا ينبه إلى أن ما يحصله المصنف في تقرير مذهب المخالفين هو على نوعين: الأول: يكون من مقالاتهم وحقيقة مذهبهم الذي يقررونه. فهذا يعطون أحكامه المتعلقة به المناسبة له من جهة الشرع في باب الأسماء والأحكام. الثاني: وهو من باب اللوازم، ولازم المذهب ليس مذهباً لصاحبه، وإن كان يذكر ليتبين بهذا اللازم فساد المذهب، فإن اللازم إذا كان فاسداً دل على أن المذهب نفسه فاسد، فشيخ الإسلام يعتبره لنقض المذاهب، لا من باب أخذ هؤلاء بمذهبهم، فمثلاً: أن مذهب المعتزلة نفي الصفات هذا مذهب، أما أن مذهب المعتزلة أن الله موصوف بالنقص لنفيهم الصفات فهذا لازم. ولهذا المعتزلة لا تصرح باللوازم؛ لأنهم لو صرحوا باللوازم كفروا كفراً صريحاً؛ ولهذا

وإن كان مذهبهم من جهة الحقيقة واللازم هو النقص، إلا أنهم يظنون أنه الكمال، وهذا من أسباب درء التكفير عنهم، أي: عن أعيانهم، وإن كان قولهم قولاً كفرياً لا شك في ذلك. وهنا ينتهي المقصد الثاني وهو: ذكر المصنف لمسألة العلو. لذلك نعطي تلخيصاً يسيراً له: المقصد الثاني ذكر المصنف فيه مسألة العلو لغرضين: الغرض الأول: أنها مسألة مختصة في هذا الباب ينبني على ثبوتها ثبوت جملة من الصفات، وقد بنى المخالفون فيها نفي كثير من الصفات على نفيها، كنفي المعتزلة للرؤية بدليل المقابلة الذي حقيقته نفي العلو، فإن الرؤية إنما انتفت عند المعتزلة لأنها تستلزم ثبوت العلو الذي يسمونه الجهة؛ ولهذا صار في هذه المسألة اختصاص عند سائر الطوائف. الغرض الثاني: أن مقصود المصنف في هذه الرسالة الحموية هو نقض مذهب متأخري الأشاعرة، كطبقة أبي المعالي ومن بعده، ومحمد بن عمر الرازي وأمثاله، الذين من أخص مسائلهم نفي العلو. وقد زعم بعض أئمتهم كالرازي أن إثبات الجهة الذي هو إثبات العلو وإن كان لفظ الجهة لفظاً لم يرد في الكتاب والسنة مختص بالحنابلة والكرامية، مع أن الحق في نفس الأمر أن أئمة الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني وأمثالهما، فضلاً عن أئمة الكلابية كعبد الله بن كلاب وأبي العباس القلانسي وأبي علي الثقفي وأبي عبد الله بن مجاهد، فضلاً عن سائر أئمة السنة والحديث يثبتون علو الله سبحانه وتعالى على ما هو مقرر في كتب السنة

والجماعة، وقد صرح الأشعري في «الإبانة» و«الرسالة إلى أهل الثغر» بمسألة العلو، وكذلك ابن كلاب، والأشاعرة يعدونه من شيوخهم، وإن كان متقدماً على أبي الحسن الأشعري صرح في كتاب «الصفات» بإثبات العلو والفوقية، واستدل لذلك بالكتاب والسنة والعقل، وهو معتبر في مذهب الأشاعرة أعني ابن كلاب؛ ولهذا يقول عنه البغدادي كثيراً: وقال شيخنا عبد الله بن سعيد بن قطان، وأحياناً يقول: ابن كلاب، كما يقول عن أبي الحسن الأشعري: وقال شيخنا. وقال أبو محمد بن حزم عن ابن كلاب: وهو شيخ قديم للأشعرية. [يوسف الغفيص].

حكى أقوال المبتدعة المتكلمين في مسألة العلو فقال: (لم يقل أحد منهم قط: إن الله ليس في السماء) كما تقوله الجهمية، واعلم أن هذه الأقوال في مجموعها ترجع إلى قولين صدرا عن الجهمية، الذين هم أصل الضلال في باب الأسماء والصفات، وفيما يتعلق بالله عز وجل مما يجب له من التعظيم والإجلال. هؤلاء الجهمية انقسموا إلى قسمين: جهمية معطلة، وجهمية حلولية. الجهمية المعطلة: ساروا على قاعدتهم في نفي صفات الله عز وجل، حيث إنهم أخلوا الله جل وعلا عن أسمائه وصفاته التي أثبتها لنفسه أو أثبتها له رسوله ﷺ، وهؤلاء هم الذين قالوا: إن الله ليس في السماء وإنه ليس على العرش، ومن أقوالهم أيضاً: (إنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، وإنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع). وأما القسم الثاني

وهم الجهمية الحلولية: فقالوا: «إن الله في كل مكان»، ولذلك حكى قولهم في قوله: (ولا أنه بذاته في كل مكان)، وهذا يناقض القول الأول، والسبب في هذا كما يشير بعض الباحثين، أن الجهمية في أول أمرهم كانوا حلولية، ثم لما اطلعوا على ما كتبه اليونان وما ذكره الفلاسفة من وجود شيء مجرد لا داخل العالم ولا خارجه انتقلوا إليه عن مقولتهم الأولى، ولذلك ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أن الجهمية عندهم انفصام، فتجدهم في مسألة البحث والنظر يقولون: إن الله جل وعلا - تعالى عما يقولون - ليس داخل العالم أو خارجه، ولا هو متصل ولا منفصل، وإنه ليس فوق السماء، وإنه ليس على العرش. هذا من جهة البحث والنظر، أما من جهة التعبد فإنهم يقولون: إن الله سبحانه وتعالى في كل مكان، وبرر هذا القول وبين علته فقال: إنهم في البحث والنظر لا يحتاجون إلى إثبات شيء، فلو توصلوا إلى إثبات العدم الذي وصفوه بأنه هو الله لم يكن ذلك محرجاً لهم، لكن في العبادة لابد من التوجه إلى معبود مقصود ولذلك قالوا: إنه موجود في كل مكان. وعن هؤلاء الجهمية المعطلة والجهمية الحلولية أخذت الفرق الكلامية عقيدتها في باب علو الله عز وجل، فالمعتزلة والأشاعرة والكلابية أتباع للجهمية في هذا الباب فلم يأتوا بمزيد، وإنما انقسموا في المسألة على هذين القولين: قول الجهمية المعطلة، وقول الجهمية الحلولية. وأما قولهم: (إنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع) فهذا تتفق عليه

كل الفرق الكلامية، وقد أبطله الشيخ رحمه الله بما استدل به من ثبوت ذلك عن النبي ﷺ حيث قال: (بل قد ثبت في الصحيح عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ لما خطب خطبته العظيمة يوم عرفات، في أعظم مجمع حضره الرسول ﷺ؛ جعل يقول: «أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟» فيقولون: نعم، فيرفع إصبعه إلى السماء وينكبها إليهم ويقول: «اللَّهُمَّ اشْهَدْ» غير مرة. أخرجه البخاري (١٧٤١)، ومسلم (١٦٧٩). وأمثال ذلك كثير). [خالد المصلح].

أقوال المخالفين عدة، لكن أشهرها ثلاثة أقوال: القول الأول: قول الجهمية النفاة، وهو الذي عليه متأخروا الجهمية، وقال به بعض المعتزلة. المعتزلة منهم نفاة، ومنهم حلولية، وبعض أهل العلم يصف جمهور المعتزلة بأنهم نفاة، وبعضهم يصف جمهور المعتزلة بأنهم حلولية. المقصود: أن المعتزلة منقسمون إلى فرقتين. كذلك متأخروا الأشاعرة من الجويني وإلى المتأخرين، يعني أصحاب الجوهرة وشراحها وما دار في فلك هذا، كما قال النقالي في جوهرته:

ويستحيل ضد ذي الصفات   في حقه كالكون في الجهات

الكون في الجهات يقصدون به أن الله لا يتصف بالعلو، وأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت، ولا متصل ولا منفصل إلى آخره، كما تجده عند البيجوري وغيره من شراح هذه الجوهرة، وهذا متن يحفظه كثير من الناس في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه، معاهد وجامعات يقومون على تدريس على هذا

الكتاب، ويتلقى هذا الألوف من شباب المسلمين مع الأسف الشديد، ويبثونه في عوامهم. فالمقصود أن هذه العقيدة قررها كثير من هؤلاء الأشاعرة كما ذكرت لك؛ الجويني في إرشاده، وإن كان قد رجع عن هذا في رسالته النظامية، ومن أعظم من قرره وأشاد أركانه الرازي في كثير من كتبه، وكذلك الآمدي وابن فورك والغزالي، وغير هؤلاء ممن قرر هذا القول. والعجيب أن هذا القول لم يستدل بآية خاصة واحدة ولا بحديث خاص واحد. يعني عامة الفرق تجد أنها تستدل بالمتشابهات، أو بأدلة ضعيفة، أو يحملون النصوص ما لا تحتمل من مرجئة من جبرية من قدرية من شيعة من حلولية، أما هؤلاء فليس عندهم ولا استطاعوا أن يستدلوا بدليل واحد خاص يدل على مقالتهم، لا من القرآن ولا من السنة؛ وهذا يدلك على بشاعة قولهم، وأنه من الضلال بمحل. القول الثاني: قول الجهمية الحلولية، وهم الجهمية المتقدمون؛ الجهم بن صفوان، والجعد، ومن دار في فلكهم، وبعض المعتزلة كما ذكرت لك، وهم الذين يعتقدون أن الله بذاته في كل مكان. ومقالة هؤلاء أشنع من مقالة النصارى، إذا كان النصارى مذمومين ضالين؛ لأنهم قالوا بحلول الله في عيسى، فكيف بمن قال: إن الله جل وعلا حال في كل شيء، حتى الأماكن النجسة، وحتى أجواف الحيوانات، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. القول الثالث: قول أهل وحدة الوجود الذين يرون أن الله هو عين كل موجود؛ وهذا المذهب الذي عليه

كبار الزنادقة، كابن عربي، والعفيف التلمساني، وابن سبعين، وابن الفارض، وأمثال هؤلاء، حتى قال قائلهم: «وما الكلب والخنزير إلَّا إلهنا، وما الله إلا راهب في كنيسته» أستغفر الله، أستغفر الله، أستغفر الله، كل شيء هو الله، وإنما الاختلاف اختلاف في الصور الحقيقة واحدة، كاختلاف الأمواج وتعددها والبحر واحد. وهذا كفر ما بلغ عشره كفار قريش، والله ما بلغوا عشر معشاره هؤلاء الضالون. المقصود أن هذه جملة الأقوال المخالفة للحق في هذا الباب. والبلية كما ذكرت لك بمذهب الأشاعرة الذي استقر عليه هذا المذهب بلية عظيمة، فكثير من كتب التفسير، وكثير من كتب شروح الحديث، وغيرها أيضا تقرر هذا المذهب، وليس للقوم كما ذكرت لكم دليل خاص، يستدلون بأدلة التنزيه يقولون: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] هذا دليل على نفي علو الله سبحان الله؟! كل أدلة التسبيح يقولون تدل على هذا. لكن عندهم شبهات عقلية، والقوم إذا جاؤوا إلى هذا الموضع تجد أنهم يأتون بعبارات فخمة يخوفون بها الجاهل، يقولون: إن أثبت العلو لله فإنه يلزمك على هذا القول بالجهة والحيز والمكان، تجد أن الجاهل يخاف ويرتعب من هذا الكلام، أما أهل التحقيق من أهل السنة والجماعة فلا يهولنهم مثل هذه الترهات. وأحسن مسلك مع هؤلاء هو أن تسلك مسلك التفصيل، هذه كلمات مجملة، لا تبادر بنفيها، وإنما اسلك مسلك التفصيل، يا أيها

المتكلم الذي تدعي أن إثبات علو الله يقتضي وصفه بالجهة أو الحيز أو المكان، ثم تدعي أن هذا لا يكون إلا من الأجسام، والأجسام لا تكون إلا حادثة، فيجب تنزيه الله عز وجل عن ذلك، هذا مجمل استدلالهم. نقول: أولا: ماذا تريد بقولك «الجهة»؟ هل تريد أن الله في جهة مخلوقة تحيط به إحاطة الظرف للمظروف؟ إن قلت هذا، قلنا: هذا باطل ننزه الله عنه، وليس هذا ما دل عليه الوحي، وليس هذا ما قاله أهل السنة، وليس هذا لازما عقلاً ولا شرعا لثبوت العلو لله، أما إن كنت تريد بالجهة: أن الله له العلو المطلق، فتقول: نعم، هذا حق، وهذا ما دل عليه الدليل. إن كنت تريد بكلمة «الجهة» هذا القدر فإننا نقول: هذا حق ولا يلزمه أي لازم فاسد، أن يكون الله فوق كل شيء بإطلاق، ما المشكلة في هذا؟ وما الذي يترتب على هذا؟ لا يترتب على هذا افتقار، ولا يترتب على هذا حاجة، ولا يترتب على هذا أي شيء. الرازي لما جاء إلى هذا المقام قال: إن قلتم إن الله في جهة لزم افتقاره إليها، نقول: هذا ليس بصحيح، ليس هناك شيء أصلاً يكون الله حالا فيه، العدم ليس بشيء، وهذا العلو المطلق عدم، فالله إذا فوق كل شيء ولا يحتاج إلى شيء، بل كل شيء يحتاج إلى الله. ماذا تريد بقولك: «إن الله في حيز»؟ أتريد أن الله يحوزه ويجمعه ويضمه شيء من خلقه، ويكون هو حالا فيه أو مفتقرا إليه؟ فنقول: حاشا وكلاً، وأدلة العلو لا تدل على هذا، وليس هذا ما يعتقده المسلمون قاطبة، وهذا الذي

ذكرته من الإلزام ليس بلازم، لا في شرع ولا في عقل. أما إن كنت تريد بقولك «إنه في حيز» يعني: أن الله منحاز عن خلقه بائِنٌ منهم؛ فهذا حق، وهذا هو الكمال، وهذا الذي لا تلزمه أي شيء من اللوازم الباطلة. وماذا تريد بقولك: «إنه يلزم من هذا أن يكون الله في مكان؟» هل تريد بالمكان شيئا وجوديا يكون مظلاً لله، أو يكون الله مفتقرا إليه؟ فهذا لازم باطل، ما دل عليه دليل، ولا اعتقده أحد من المسلمين، ولا قال به أحد من أئمة هذا الدين. أما إن كنت تريد بالمكان ما يكون الشيء فوقه؛ فهذا حق ولا إشكال فيه، والله فوق العالم مستو على عرشه، مع استغنائه عن العرش وعن كل شيء، وهذا القدر من لفظ المكان لا إشكال فيه، ولا يتردد أهل السنة والجماعة في إثبات معناه، بل ربما أثبتوا لفظه، ومن ذلك قول حسان رضي الله عنه:

تَعَالَى عُلُوًّا فَوْقَ عَرْشِ إِلَهِنَا وَكَانَ مَكَانُ اللهِ أَعْلَى وَأَعْظَمَا

إذا هذه اللوازم التي ادعيتموها لإثبات علو الله تبين أنها لوازم باطلة. أما قضية الجسم والجسمية فهذه سيأتي عنها حديث لاحق إن شاء الله، فإنها من كبريات الشبهات التي تذرعوا بها الجهمية في نفي صفات الله. نعم، أمثال هذا كثير، والإشارة الحسية إلى الله له بالإصبع أو باليد أو بالرأس أو بالعين كثيرة قد تواترت بها السنن، كما نص على هذا شيخ الإسلام حمة الله في «بيان التلبيس»، ومن ذلك: ما سمعت حديث جابر في حديث حجة الوداع من إشارة النبي صلى الله عليه وسلم بإصبعه إلى السماء. وكذلك في حديث حجة الوداع نفسه، وفي هذه الخطبة أيضًا رفع النبي صلى الله عليه وسلم

عينه إلى السماء، فهذا فيه إثبات علو الله. فهذه الإشارة التي جاءت في هذين الدليلين وفي غيرهما عدة أحاديث، كما ذكرت لك هذه الإشارة فيها تحقيق إثبات صفة العلو لله سبحانه، وأنه عال على خلقه، وفوق كل شيء حقيقة، هذا المقصود بهذه الإشارة. والقوم ليس عندهم أمام هذه الأحاديث شيء، إما أنهم ينسلون وينسحبون ولا يقولون شيئا، يقولون: جاء في بعض الأحاديث ما يشعر بالجهة، فالله أعلم. ومنهم من يكون أكثر وقاحة مع أدلة السنة فيقول: «هذه ظواهر لفظية عارضت القواطع البرهانية العقلية؛ فلا تقبل». كما فعل الإيجي، وكما فعل الرازي، وكما فعل الآمدي، وغير هؤلاء. ومنهم من كان يتحذلق فيأتي بأشياء عجيبة وغريبة، يقول: «هذه الإشارة إلى السماء فيها بيان عظمة الله». النبي ﷺ يقول: اللهم، ويُشير، هذا الخطاب موجه إلى من؟ ويستشهد من؟ أيقال لغير الله «اللهم»؟ فكيف وقد قارنه إشارة حسية من لدن أعلم الخلق بالله وأشدهم له خشية، وأنت خبير بأن الخطاب المقرون بالإشارة فيه تعيين للمخاطب يزيل أدنى لبس. لكن أمام هذه التخرصات التي هم عليها، والتخبطات التي هم غارقون فيها، لا يملك السني إلا أن يحمد الله، اللهم لك الحمد كثيرا. وأقول كما قال الله جل وعلا: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [المائدة: ٤١]. (فكيف يجوز على الله عزوجل وعلى رسوله، ثُمَّ على خير الأمة أنهم يتكلمون دائما بما هو نص أو ظاهر في خلاف

الحق الذي يجب اعتقاده) هذا التنبيه من المؤلف رحمه الله في غاية الأهمية؛ فإنه قد بين هاهنا أنه لو كان الحق فيما يزعمه هؤلاء النفاة المعطلة، ما بال الكتاب والسنة قد خلتا من الإشارة إلى ما ذكروا!! لم لم ينزه الله سبحانه نفسه؟ ولم لم ينزه رسوله الذي هو أعلم الخلق به؟ لم لم يحصل التنزيه في شأن هذه الصفات التي تضاف إلى الله في الكتاب والسنة، وظاهرها في زعم هؤلاء التشبيه والتحييز والتجسيم. وعندنا قاعدة هاهنا وهي: أنه بتتبع الأدلة، لا تأتي الأدلة بالسكوت عن نقص يضاف إلى الله، فضلاً عن أن تنسبها هي إليه، هذا يمتنع بالتتبع لكتاب الله، ولذا كم من الأمور التي نزه الله عنها نفسه من السِّنة والنوم والتعب والولد والظلم وما إلى ذلك، لم؟ لأنه نقص أضيف إلى الله، فنزه نفسه عنه. لما نسب المشركون فعل الفاحشة إلى أمر الله، والفاحشة هاهنا هي الطواف بالبيت عراة، ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ﴾ [الأعراف: ٢٨] لم يسكت عن هذا النقص المضاف إلى الله، بل قال سبحانه: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨]. فإذا كان الناس من جميع الأديان على اختلاف طبقاتهم وأصنافهم يرفعون أيديهم إلى الله عند الدعاء، ويرفعون وجوههم وأبصارهم إلى السماء إلى حيث خالقهم كلما حزبهم أمر، هذا بمقتضى

كلام هؤلاء المعطلة منكر، هذا تحيز وتشبيه وتجسيم، فما بال القرآن والسنة قد خلتا تماما عن التنبيه إلى أن هذه عقيدة باطلة!! ولذا ما أحسن ما قال ابن القيم الله:

فلأي شيء لم ينزه نفسه ... سُبْحَانَهُ فِي محكم القرآن
عن ذي المقالة مع تفاقم أمرها ... وظهورها في ساير الأديان
بل دائما يبدي لنا إثباتها ... ويعيده بأدلة التبيان

قال: (ثم على خير الأمة) وهم الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ثم التابعون وأتباعهم، ولا مرة لا بإسناد صحيح ولا ضعيف، أن صحابيا واحدا فقط قال: الله بذاته في كل مكان، أو الله بذاته لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت، ولا عن يمين ولا عن شمال، ولا مرة بل دائما الكلام يكون بالعكس في إثبات علو الله. قال: (ولا يدلون عليه لا نصـًا ولا ظاهرا حتى يجيء أنباط الفرس والروم) يعني أخلاط الناس من غير العرب الذين هم أجهل الناس بالكتاب والسنة وبلغة العرب، يأتي هؤلاء ولهم التقدم والفضل على الصحابة والتابعين في معرفة الله!! هذا يستحيل تمام الاستحالة. [صالح سندي].

إذا فهذا الباطل، وهو نفي علوِّ الله، لا أصل له في كتاب ولا سنَّة، ولا في المأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم والأئمة، بل هو مذهب باطل وأقوال مُبتدعَة، ليس لها دليلٌ إلَّا ما هو مُستمدٌّ من أقوال الفلاسفة الملاحدة، نسألُ اللهَ السَّلامةَ. وهذه

العباراتُ كلُّها مبنيَّةٌ على الأصل الباطل المبني على الشُّبهات التي يزعمون أنها عقليَّات، وهي جهليَّاتٌ وضلالات؛ فقولُ مَن يقول: «إنَّه في كلِّ مكان» يعني: أنه حالٌّ، وهذا هو الحلول العام. وقولُ بعضِهم: «إنه ليس بعض المخلوقات أقرب إليه من بعض» راجعٌ إلى القولِ بالحلول، وأنه تعالى في كلِّ مكان، وأنَّ كلَّ المخلوقات بالنسبة إليه سواء، فليس بعضها أقرب إليه من بعض. ومثل هذا، وأقبحُ منه، قولُ مَن يقول: «إنَّه لا داخلَ العالم ولا خارجَه» وما هذا وصفُه لا يكون موجودًا؛ لأنَّ هذه صفةُ المعدوم. ومن عبارات نفاة العلوِّ: «أنه تعالى لا يُشار إليه بالإشارة الحسيَّة» وهذا يقتضي أنه تعالى ليس موجودًا قائمًا بنفسه. فكلُّها عباراتٌ نسأل الله العافية تتضمَّن تنقُّصَ اللهِ رب العالمين. (فإن كان الحقُّ فيما يقوله هؤلاء السَّالبون النَّافون للصفات ...) هذا كلامٌ وتفصيلٌ عظيمٌ، يتناسبُ مع ما قرَّره في المقدمة التي قال عنها: (وإنما قدَّمتُ هذه المقدمة؛ لأنَّ مَن استقرَّت هذه المقدمةُ عنده؛ عَلِمَ طريقَ الهدى أين هو في هذا الباب وغيره). يقول الشيخ: (فإن كان الحقُّ فيما يقوله هؤلاء السَّالبون النَّافون للصفات) أي: لئن كان ما يقولونه في ربِّ العالمين من العبارات السابقة، وقولهم: إنَّ الرسول لم يُبين ما يجب اعتقادُه، هو الحقُّ في الواقع ونفس الأمر؛ فإنه يلزمُ على هذا أنَّ الرسول ﷺ هو وأصحابه لم يتكلَّموا بالحقِّ، ولم يبينوه للناس، لا نصًّا ولا ظاهرًا، وهذا ظاهرُ الفساد؛ لأنه

يتضمَّن الطعنَ في الرسول ﷺ، بأنه لم يبين الحقَّ للأمة، فلم يقل يومًا من الدهر: إنَّ الحقَّ في باب أسماء الله وصفاته خلافُ ظاهرِ القرآن. بل يقول الشيخ على هذا التقدير: إن كان ما يقوله هؤلاء المتكلِّمون هو الحق، وأنَّ ما في الكتاب والسنَّة خلاف الحقِّ، فإنَّ ذلك يقتضي أنَّ تركَ الناسِ بلا رسالةٍ أهدى؛ لأنَّ الحقَّ في هذا الباب على قول هؤلاء النفاة لا يُعرف من طريق الرسول ﷺ، ولا من الكتاب، إنما يُعرف بطريق العقل. بل يقول الشيخُ ما هو فوق ذلك: (بل كان وجودُ الكتاب والسنَّة ضررًا محضًا) لأنَّ الكتاب والسنَّة تضمَّنا دلالة ظاهرها يدلُّ على خلاف الحق على ما يزعم هؤلاء، فكان الخيرُ للناس ألَّا تأتي هذه النصوص، فمجيئُها أوقعَهم في حيرة، فصاروا يبحثون عن مخرجٍ من هذه النصوص الدالَّةِ على خلاف الحقِّ عندهم؛ ففريقٌ قالوا: نتأوَّلُها ونفسرُها بتفسيراتٍ تدفعُ معارضتَها لِمَا نقول. وآخرون يقولون: بل يجب أن نفوِّضَ معانيها ولا نتعرَّض لها بتفسيرٍ، لكن نعلمُ أنَّ ظاهرَها غيرُ مُرادٍ. وكفى بهذا دليلًا على فساد قول النفاةِ، ما دام أنه يستلزمُ هذه اللوازم الباطلة، فإذا كان اللازمُ باطلًا فالملزومُ مثله، فالحقُّ لا يستلزمُ الباطلَ، ولا يستلزمُ الباطلَ إلَّا باطلٌ. وإن كان الحقُّ في باب معرفةِ الله هو ما يقولُه هؤلاء المعطِّلة من نفي الصفات؛ لزمَ من ذلك هذه اللوازم التي تقدَّمت؛ منها: أنَّ اللهَ ورسولَه لم يُبيّنا الحقَّ، وأنَّ الرسول ﷺ والصحابة لم يبينوا الحقَّ في باب معرفة

الله، وتقدَّم ذكرُ البرهان على أنَّ الرسول ﷺ قد بيَّن ما يجب على العباد اعتقاده في ربهم، وأنَّ الصحابة قد عَلِموا ذلك وبيَّنوه وبلَّغوه. وقوله: (فكيف يجوز على الله، ثم على رسوله ﷺ، ثم على خير الأمَّة؛ أنهم يتكلَّمون دائمًا، بما هو نصٌّ أو ظاهرٌ، في خلاف الحقِّ) هذا من لوازم قول المعطِّلة أنَّ نفيَ الصفات هو الحق، وهو أنَّ الرسولَ ﷺ والصحابةَ يتكلَّمون في باب الصفات بخلاف الحقِّ، فإذا كان هذا لازمًا وهو باطلٌ، فالملزومُ مثله، ولسان حالهم يقول: إن الرسول ﷺ لم يصب الحق حين قال: إن الله فوق، وأكد ذلك بالإشارة بأصبعه، وقال: إن الله استوى على العرش؛ فكان ﷺ مؤيدًا لأهل الإثبات فانتصروا علينا. [عبد الرحمن البراك].

***

ثم هم ههنا فريقان، أكثرهم يقولون: ما لم تثبته عقولكم فانفوه. ومنهم من يقول: بل توقفوا فيه، وما نفاه قياس عقولكم الذي أنتم فيه مختلفون مضطربون اختلافًا أكثر من جميع اختلاف على وجه الأرض فانفوه، وإليه عند التنازع فارجعوا، فإنه الحق الذي تعبدتكم به، وما كان مذكورًا في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم هذا، أو يثبت ما لم تدركه عقولكم على طريقة أكثرهم فاعلموا أني أمتحنكم بتنزيله، لا لتأخذوا الهدى منه، لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة، ووحشي

الألفاظ، وغرائب الكلام، وأن تسكتوا عنه مفوضين علمه إلى الله مع نفي دلالته على شيء من الصفات، هذا حقيقة الأمر على رأي هؤلاء المتكلمين.

***

يقول الشيخ رحمه الله: (ثم هم ههنا فريقان) أي: المعطِّلةُ النفاةُ فريقان، وهم القائلون بأنَّ معرفة الله إنما تُدرَك بالعقل لا بدلالة النصوص، وأنها لا يُعتمدُ عليها في معرفة ما يجبُ إثباته لله، وما يجوز عليه، وما يمتنع عليه. فهم قرَّروا ما يثبتُ لله بحسب دلالة العقل، وتوجَّهوا إلى النصوص: إمَّا بالتفويض وتجهيل مَن جاء بالقرآن، وهم الرسول ﷺ والصحابة، وإمَّا بصرفها عن ظاهرها، وهذا أكثر عندهم، وهم يتَّفقون على أنَّ المعوَّل في معرفة الله على العقل دون النصوص، لكن منهم مَن يكون أشد تحكيمًا للعقل واعتبارًا له من الفريق الآخر. وقوله: (أكثرهم يقول: ما لم تُثبْته عقولُكم فانفوه) معناه: ما لم يدلَّ العقلُ على إثباته يجبُ نفيُه، فكيف بما نفته العقولُ؛ فنفيه من باب أولى عندهم، وهؤلاء أشدُّ في التعطيل. وقوله: (ومنهم من يقول: بل توقَّفوا فيه، وما نفاه قياس عقولكم الذي أنتم فيه مُختلفون مُضطربون اختلافًا أكثر من جميع اختلاف على وجه الأرض فانفوه، وإليه عند التنازعِ فارجعوا) هذا تصويرٌ لاختلافهم، وبيانٌ لحقيقة أولئك الذين يُعوِّلون في نفي الصفات على عقولهم؛ أنهم مختلفون اختلافًا كثيرًا. ويبيِّنُ أيضًا: أنَّ من مُقتضى قول النفاة: أنكم

أيها العباد لا ترجعوا في معرفة الله إلى الكتاب والسنَّة كما أمر الله فقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] بل ارجعوا إلى قياس عقولكم، فما دلَّ قياسُ عقولكم على إثباته فأَثبتوه، وما لم يدلَّ قياسُ عقولكم على إثباته فانفوه. فهذا محلُّ التردد عندهم. وفريق آخر يقولون: ما لم يُثبته قياسُ عقولكم توقفوا فيه. فعندنا شيئان متفق عليه: ما دلَّ قياسُ عقولكم على إثباته فأثبتوه، وما دلَّ قياسُ عقولكم على نفيه فانفوه، فهذا بلا نزاع. لكنَّ النزاعَ عندهم فيما لم يدلَّ قياسُ العقلِ على إثباته ولا على نفيه، فهنا يقولون: الواجبُ التوقُّفُ فيه، والفريقُ الآخر يقولون: الواجبُ نفيه. فأيهما أكثر إمعانًا في الباطل والضلال: مَن يقول: ما لم يُثبته قياس عقولكم فانفوه، أم مَن يقول: ما لم يدلَّ قياسُ عقولكم عليه توقَّفوا فيه؟ لا يخفى أنَّ الأوَّلَ أكثرُ إمعانًا وضلالًا في الباطل؛ لأنَّه مُصرٌّ على التعطيل.

وعبَّرَ الشيخُ عن دلالة العقل بقياس العقل، فما لم يُثبتْه قياسُ عقولِكم، معناه: ما لم تُثبته عقولُكم، أي: بالقياس. ويُعبِّر الشيخ عن حقيقة قولهم بأنَّ لسانَ حالهم أو مقالهم أنَّ الله فرضَ على عباده التعويل في معرفته على عقولهم، فكأنَّ الله قال لهم: ما أثبتته عقولُكم فأثبتوه، وما لم يدلَّ عليه قياسُ عقولِكم فانفوه، وما لم يدلَّ قياسُ عقولِكم على إثباته ولا نفيه فتوقَّفوا فيه، والآخرون يقولون فانفوه، لأنَّ هذا هو الواجب عندهم، أمَّا ما أنزله الله من الكتاب والسنَّة فعلى قولهم: كأنَّ الله يقول لهم:

ما في الكتاب والسنَّة لا تُثبتوا ما دلَّ عليه، بل إنما أُنزل عليكم لامتحانكم به، فلا تعتمدوا عليه في معرفته سبحانه. وقوله: (فإنه الحق الذي تعبدتُّكم به) أي: نفي هذه الصفات هو الحق الذي تعبَّدتكم به، فـهذا الكلامُ مَحكيٌّ عن الله على وجه الفرض والتقدير، كأنَّ الله يقول لهم على حدِّ زعمهم وهو مقتضى قولهم. وقوله: (وما كان مذكورًا في الكتاب والسنَّة مما يُخالفُ قياسَكم هذا، أو يُثبِتُ ما لم تدركْه عقولكم على طريقة أكثرهم فاعلموا أني أمتحنُكم بتنزيله) يعني: إنزال آيات الصفات وهي لا تدلُّ على الحق في نفس الأمر، إنما أُنزلت لامتحان الناس، أي: ابتلائهم بها؛ لأنها تدلُّ على خلاف الحقِّ بزعم المعطلة؛ لأنها على خلاف قياس عقولهم. وقوله: (لا لتأخذوا الهدى منه، لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذِّ اللغة، ووحشيِّ الألفاظ، وغرائبِ الكلام، أو أَن تسكتوا عنه مفوِّضين علمَه إلى الله مع نفي دلالته على شيءٍ من الصفات) هذا كلُّه تصويرٌ لحقيقة مذهبِ المعطِّلة وتنويعٌ في التعبير عن ذلك، فحقيقةُ قولهم: أنَّ اللهَ فرض عليهم أن يعرفوه بقياس عقولهم، وأمَّا هذه النصوصُ إنما أنزلت لامتحان العباد لا لتعريفهم بربِّهم؛ فالواجبُ عليهم: إمَّا تأويلُها بما يُخالفُ ظاهرها ويَحملوها على شواذ اللغة وغرائب الكلام، وأنها أنزلت لذلك وهو تفسيرها بخلاف ظاهرها، وإمَّا أن يسكتوا عنها فيُفوِّضوا معانيها فلا يُفسِّروها؛ لأنه لا يُفهم منها شيءٌ، ولا يُبينوا للناس ما تدلُّ عليه ولا يُثبتوا بها شيئًا، بل إنما

أُنزلت للتعبُّد بتلاوتها، فهذه طريقةُ أهلِ التفويض، والأُولى طريقةُ أهل التأويل من النُّفاة، الذين يرون أنَّ ما لم يُثبته قياسُ العقل يجبُ نفيُه. [عبد الرحمن البراك].

وهذا الكلام من شيخ الإسلام كالتفصيل لرد قول من قال: «إن طريقة السلف أسلم ولكن طريقة الخلف أعلم وأحكم». فإننا نعلم باليقين أن السلف تكلموا في مسائل الغيبيات ومنها مسائل الصفات بما هو نص أو ظاهر في إثباتها، ولم يأت عنهم نقل لا نصا ولا ظاهرا في نفي شيء منها، أو تحكيم العقل في شيء منها، أو تخريج بعض تلك النصوص على شواذ اللغة وغرائب اللهجات واللغات، هذا علم يقين؛ كما قال رحمه الله: (من أبلغ العلوم الضرورية)، يعني: قد يكون عند الإنسان المتأمل في ذلك أنه علم ضروري لا يحتاج معه إلى استدلال، إذا تأمل كلام السلف ونظر فيه صار عنده علم ضروري بأن طريقة السلف هي الإثبات، وأنهم لم يدخلوا العقل في ذلك بمنزلة الشيء الذي يلمسه والذي يحسه والذي يراه، يعني: يصبح أمرًا ضروريًا عنده لا يحتاج إلى استدلال. وهذا هو البين لمن رأى طريقة السلف. إذا افترضنا أن كلام أولئك صحيح وهو أن طريقة الخلف أعلم وأحكم، فنقول طريقة الخلف هي الدخول بعقولهم بنصوص الغيبيات والصفات، والدخول بالعقل في هذه يشترك فيه كل من خالف طريقة السلف، ولكن هؤلاء الذين أجمعوا على

وجوب الأخذ بالعقل وتأويل النصوص بما يوافق العقل، هؤلاء الذين أجمعوا على تحكيم العقل على النصوص لا نراهم اتفقوا على تلك المسائل التي خاضوا فيها: فالجهمية أسسوا هذا المبدأ، ولهم نظر في النصوص خاص بنصوص الصفات والغيبيات وأسماء الله. أما المعتزلة فخالفوا عقل الجهمية، وأثبتوا بعضا من الصفات، أثبتوا ثلاثا من الصفات، وأعملوا بعض الأقيسة وخالفوا الجهمية؛ لأن الجهمية في أبواب القدر جبرية والمعتزلة نفاة للقدر، فهم قدرية يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه، فالكلية العقلية لم يتفقوا عليها، لا في الصفات، ولا في أبواب القدر. المقصود من هذا أن أولئك قالوا: إن العقل قاطع والنصوص موهمة. فذكر شيخ الإسلام في هذا التأصيل أن تنازعهم في العقليات من أعظم التنازع، والاختلاف فيها أعظم من اختلاف من اختلف في فهم النصوص، بل إن نصوص الغيبيات والصفات لم يحصل بين السلف اختلاف فيها. فهذا القاطع الذي يسمونه القاطع العقلي، ويريدون أن يُرجعوا النصوص إليه، وألا تفهم النصوص إلا بعد عرضها على بعض تلك العقليات. نقول: العقليات اختلفتم فيها اختلافا بينا ظاهرا، فهل يمكن أن يُحيل الشارع إلى عقولكم؟ هل يمكن أن يعدل السلف عما دلت عليه النصوص نصا أو ظاهرا، ولا يتكلمون في أي مسألة من دلائل العقول، فيحجب ذلك ويكتمونه؟ هل يمكن أن يكتموا الحق ولا يبينوه لمن بعدهم؟ وهل

النبي ﷺ يكتم الحق ولا يبين ذلك لمن بعده؟ لا شك أن هذا من أعظم المحال فكل واحد له عقل خاص ينظر به للنصوص. فإذا الإحالة إلى العقل إحالة إلى شيء غير واضح، ومن قواعد المتكلمين المعروفة إعمال الأقيسة العقلية، فيستفاد من ذلك لإبطال نظريتهم هذه وهي تحكيم العقل على النصوص بأن العقل ليس بشيء واضح معلوم متفق عليه، فأي عقل هذا الذي سيحكم في هذه الأمور؟ ولو كان الأمر كذلك كما قال شيخ الإسلام هنا فإن الله يكون أحال الناس إلى العقل، ولم يحتج الناس إلى بعثة الرسل لتبين لهم صفة الله، وما له من الأسماء الحسنى والصفات العلى. هذا استطراد في بيان طريقة السلف، وأنها تفصيل وإثبات، وليس فيها نفي ولا تأويل ولا تفويض، وأن طريقة الخلف عقليات مختلفة متضاربة، وأن السلف لم يختلفوا في ذلك، وأن أولئك اختلفوا أكثر اختلاف وأبين اختلاف. فهذا الكلام الذي قالوه من أن طريقة السلف أسلم وطريق الخلف أعلم وأحكم، كلام باطل؛ لأن ما يوصف بالعلم والحكمة يجب أن يكون متفقا غير مختلف غير متباين، فإذا كان متضاربا فكيف يكون علما وحكمة وهم يختلفون في المسألة على أقوال؟ بل حتى في المذهب الواحد تجد أنهم اختلفوا في تفسير بعض الألفاظ إلى مذاهب شتى، كما عند الأشاعرة في مسائل، وعند المعتزلة في مسائل، إما في جلي الكلام أو في دقيق الكلام. وعلى تأصيلهم يكون الكتاب غير واضح، وتكون السنة

غير واضحة ومجهولة، فلا يرجع إليهما في هذه المسائل، وهذا كفر والعياذ بالله. ووجوب التحاكم إلى الكتاب والسنة ليس خاصًا في الخصومات العملية بين الناس، بل حتى في الخصومات العلمية يجب الرد إلى الكتاب والسنة، فهؤلاء الذين تنازعوا في العلميات في مسائل الأسماء والصفات والإيمان والقدر وغير ذلك، هؤلاء اختلفوا فيها ولم يردوها إلى الكتاب والسنة، بل قالوا: إن الكتاب والسنة لا يهدي في هذه المسائل، والذي يهدي هو العقل. فصار ذلك اتخاذا لطاغوت تجاوزوا به حده. والطاغوت يكون بأشياء منها طاغوت المتكلمين هذا الذي رَدُّوا به الكتاب والسنة وتحاكموا إليه، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ﴾ [النساء: ٦٠] تحاكموا إلى العقل، وتحاكموا إلى الفلسفة، وتحاكموا إلى أقوال اليونان وتحاكموا إلى أقوال جهم، وإلى أقوال كبرائهم، وتركوا ما يدل عليه الكتاب والسنة. وهذه هي حقيقة قول المتكلمين، فإن المتكلمين تركوا تحكيم الكتاب والسنة في مسائل الصفات وأخذوا بتحكيم أرائهم وأقوال كبرائهم، وهذا من تحكيم الطاغوت. لكن يمنع من تكفيرهم عدم الجزم بأنهم أرادوا هذا التحاكم، قد يكونون تحاكموا من غير إرادة له ورغبة، إنما لشبهة فيه، فقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ الإرادة هنا مقصودة، ﴿يُرِيدُونَ

أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ فمن أراد واختار التحاكم إلى الطاغوت لا لشبهة قامت عنده فإنه كافر، ولهذا أهل العلم لم يكفروا عامة المتكلمين، وإنما ربما كفروا أفرادا منهم، وهم الذين تبينوا الحق وتركوه، وتحاكموا إلى الطاغوت رغبة منهم في ذلك، وإرادة منهم لأقوال الفلاسفة واليونان، والعياذ بالله بعضهم يضيق صدره إذا جاءت النصوص، كما جاء في مصنفات بعض المعتزلة وأشباههم، إذا جاء النص ضاق، تحس أن في صدره حرجا منه. حتى إني سمعت كلمة لبعض المعتزلة أو من ينحون منحى المعتزلة في هذا الوقت يتكلم عن بعض المسائل في الصفات، لما جاء الكلام العقلي قرر مذهبه، ولكن لما جاءت الأدلة من النصوص تلحظ منه وهو يتكلم أن في صدره حرجا من إيرادها، فهذا من أعظم الخذلان أنه يتلو النص وصدره غير مستريح لتلاوته، يود أنه لو لم يكن في الباب هذه النصوص، وهذا بلاء عظيم، نسأل الله العفو والعافية. [صالح آل الشيخ].

لا يزال المصنف رحمه الله تعالى يبين من خلال هذه العبارات ومن خلال ما يعقده من موازنة بين منهج أهل الحق ومناهج أهل الباطل، يبين حقيقة الأمر وحقيقة الخلاف في أصله، وكما تعلمون أن الخلاف هنا خلاف بين منهجين؛ إما منهج أهل الحق المبني على الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة، كما أسلف المصنف وبين وقدم، وإما المنهج العقلي الفلسفي المبني على منطق اليونان وفلاسفة الهند

وأشكالهم وأمثالهم. ففي بداية هذا الكلام قال المصنف: (فإن حقيقة الأمر على ما يقوله هؤلاء: إنكم يا معشر العباد لا تطلبوا معرفة الله عز وجل وما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا لا من الكتاب ولا من السنة ولا من طريق سلف الأمة. ولكن انظروا أنتم فما وجدتموه مستحقا له من الصفات فصفوه بها) فهنا يبين أن هؤلاء قد طرحوا منهج الحق ونحوه جانبا وأقصوه وأبعدوه، وكما ذكرنا سالفا أنك لا تجد عند هؤلاء استدلالا بالنصوص في باب الإلهيات ولا في باب النبوات، وهذان البابان كما ذكرنا هما أصلا هذا الدين؛ لأن هذا الدين قام على أصلين هما: التوحيد والاتباع؛ أي: «لا إله إلا الله محمد رسول الله». وكما قال المصطفى ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله»، وهذا جانب التوحيد، «وأن محمدا رسول الله»، وهذا جانب الإيمان بالنبي ﷺ واتباع النبي ﷺ. فهؤلاء القوم في هذين الأصلين أقصوا منهج الحق وأبعدوا نصوص الكتاب والسنة، وأبعدوا كذلك منهج السلف الصالح، وبالتالي لن تجد في كتبهم قال الله تعالى وقال الرسول ﷺ، وإنما الذي ستجده: قال بعض الفضلاء، وقال بعض الحكماء، وقال بعض العقلاء. وبالتالي يريد أن يشير المصنف في هذه العبارات، إلى أن هؤلاء اعتمدوا منهجا وهو الاعتماد على العقل كما زعموا، وسبق أن أسلفنا أن هذا الأمر إنما هو أصل المنهج الفلسفي، وأن المنهج الفلسفي قام على أصلين: الأصل الأول: أن العلم فقط في

المحسوس المشاهد، فهذا الذي يسلمون به ويقولون به. والأصل الثاني: أن الأصل في العلم هو الإنسان؛ أي عقل الإنسان، وأنه لا إيمان بغيب ولا بوحي. فعلى هذين الأصلين يقوم قطب الرحى عند أصحاب المناهج العقلية، أي: أن الإيمان ينحصر في المحسوس المشاهد، وأن الأصل في العلم هو الإنسان، وبالتالي ينبني على هذا أنه لا عبرة ولا إيمان بالغيب، وينبني على هذا أنه لا اعتبار ولا قيمة للوحي، فكل أصل من هذين الأصلين لديهم يهدم أصلا من أصول الدين. فإذا كان هناك على حد زعمهم لا غيب، فمعنى هذا أنه لا توحيد ولا إيمان بالله عز وجل، ولذلك لن تجد عند هؤلاء في باب التوحيد إيمانا بوجود الله تعالى إلا بقدر ما قد يكون الأمر في الخيال والذهن لا في الحقيقة والواقع. فلو جئت إلى أشعري فقلت له: أين الله؟ فإما أن يقول لك: في كل مكان، أو أن يقول: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته، فلا يستطيع أن يثبت لله وجودا حقيقا يمكن للإنسان أن يقتنع به. ثم في أصلهم الثاني هدم للوحي، الذي هو الإيمان بالنبي ﷺ، فإذا هم استبدلوا منهج الحق بمنهج فلسفي عقلي يقول: إن المرجع في هذه المسألة وفي غيرها من المسائل إلى عقل الإنسان، فما أجازه عقل هؤلاء، وما أجازه منطقهم فهو المعتمد وهو المقبول والمسلم، وما عداه فهو دائر بين حالين: إما أن ينفي، وإما أن يتوقف الإنسان فيه. ويحكي المصنف قولهم: (ولكن انظروا أنتم فما وجدتموه مستحقا

له من الصفات فصفوه به، سواء كان موجودا في الكتاب والسنة أو لم يكن)، فعندهم لا اعتبار للوحي، فإنك إذا نظرت في عباراتهم ستجدها عبارات قد يكون بعضها ليس له أصل في الكتاب ولا في السنة، كتسميته تعالى: «واجب الوجود»، فمثلا ابن سينا عندما يتحدث عن وجود الله تعالى يقول: «واجب الوجود واحد في ذاته بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، ولا قسمة له لا في الكم ولا في الكيف، ولا في المعقول ولا في اللا معقول، ولا في المتناهي ولا في اللا متناهي»[1]، إلى نحو هذه العبارات المنطقية الفلسفية التي لا تجد لها أصلا في الكتاب ولا في السنة. فتسميته «واجب الوجود» هذا أمر لم يرد به نص من الكتاب أو السنة، ولو جئت تسأل عن «واجب الوجود» في معاجم الفلسفة ستجد أن المراد به: الوجود الذهني الخيالى الذي ليس له حقيقة ولا واقع. فإذا هم على هذا بنوا أصل هذه المسألة على عقولهم وفلسفتهم ومنطقهم، ولم يبنوا أصل هذه المسألة على كتاب أو على سنة، وإن شئت فانظر في كتبهم، لن تجد لهم دليلا من الكتاب أو السنة في هذه المسائل، بل إنهم لا يقبلون هذا. ولذلك هم أسسوا ما يسمى «قانون التأويل»، وقانون التأويل يقول: «إذا تعارض العقل والنقل فأيهما يقدم؟» فقالوا بالترتيب المنطقي، قالوا: «إما أن يجمع بين الأمرين»، أي: نأخذ بالعقل والنقل وهذا لا يمكن؛ لأن العقل مثلا يقول: لا،

---

(١) انظر كتاب العرش وما روى فيه (ص:١٢٣).

والنقل يقول: نعم، فكيف تجمع بين لا ونعم في وقت واحد؟ هل هذا يمكن؟ فقالوا: «لا يمكن الجمع بين النقيضين أو الجمع بين الضدين». المقصود بـ «النقيضين» أو بـ «الضدين» أن أحدهما يقول: «لا» والثاني يقول: «نعم»، فلئن كان النص يقول للعلو: «نعم»، أو للاستواء «نعم»، فإن عقولهم تقول: «لا»، فقالوا: «يستحيل الجمع بين الضدين ويستحيل ترك الأمرين»، أي: أن نترك العقل والنقل. وقالوا بعد ذلك: «إما أن يقدم العقل على النقل أو يقدم النقل على العقل» فقالوا: «لو قدمنا النقل على العقل»، فعلى حد زعمهم، العقل هو الأصل والنقل فرع، فيقولون: «تقديم الفرع على الأصل فيه إبطال للأصل والفرع». انظر ترتيبهم، قالوا: «لو قدمنا النقل على العقل فإن في ذلك إبطال للأصل والفرع» لأن النقل فرع والعقل أصل، فهم يجعلون العقل هو الأصل في إثبات وجود الله تعالى، ويجعلون العقل هو الأصل في إثبات نبوة النبي ﷺ، فبالتالي جعلوا من العقل أصلا يعتمدون عليه ويرجعون إليه في هذين البابين. فبعد هذا، على زعمهم الشرع جاء وتفرع عن هذا الأصل، أي: عن العقل، فإنه إذا أثبتت نبوة النبي أثبت ما جاء به النبي، فبالتالي عندهم إثبات ما جاء به النبي متوقف على إثبات نبوة النبي، افهم هذه المسألة، إثبات ما جاء به النبي الذي هو الوحي متوقف على إثبات نبوة النبي، وإثبات نبوة النبي متوقف على العقل. فالعقل عندهم هو الأصل، وتفرع عنه إثبات نبوة النبي،

ثم تفرع عنه إثبات ما جاء به النبي الذي هو الوحي. فعلى هذا الترتيب عندهم أنه مادام العقل هو الأصل وما جاء به النبي ﷺ هو الفرع، فلو أنك قدمت ما جاء به النبي ﷺ فإنك بذلك أبطلت الأصل. «وإبطال الأصل بالفرع فيه إبطال للأصل والفرع»، هكذا يرتبون هذا الترتيب المنطقي الفلسفي، وهذا يعود على أنهم يقولون: «إن الأصل في العلم هو الإنسان»، فعلى هذا الترتيب قالوا يستحيل أن يقدم النقل على العقل. ما بقي عندهم إلا خيار واحد: «أن يقدم العقل على النقل»، فهذا أساس ما يسمى عندهم بقانون التأويل، الذي من خلاله بعد ذلك طعنوا في النصوص ثبوتا ودلالة، فحكموا بقطعية العقل، وأما النقل فهو ظني على حد زعمهم، فبعد ذلك حكموا على الآحاد من النصوص بأنها لا تقبل ولا تعتمد. ولمناقشة أصل المتكلمين القاضي بتقديم العقل على النقل عند التعارض يقال: هذا القانون مبني على ثلاث مقدمات: ثبوت التعارض بين العقل والنقل. وانحصار التقسيم في الأقسام الأربعة المذكورة. وبطلان الأقسام الثلاثة ليتعين ثبوت القسم الرابع، أي: تقديم العقل. وهذه المقدمات كلها متهافتة لا تقوم على أساس من الشرع، ولا من العقل السليم، وإثبات تهافتها من وجوه. الوجه الأول: أن هذا التقسيم باطل من أصله، والتقسيم الصحيح، أن يقال: إذا تعارض دليلان سمعيان أو دليلان عقليان أو دليلان سمعي وعقلي، فلا يخلو الأمر إما أن يكونا قطعيين،

وإما أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا، وعلى هذا الأساس يجري الحكم لأحدهما أو عليه، فيقال: أما القطعيان فلا يمكن تعارضهما؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعا، فلو تعارضا لزم الجمع بين النقيضين، وإن كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا تعين تقديم القطعي سواء كان عقليا أو سمعيا، نظرا لقطعية دلالته لا بكونه عقليا أو سمعيا وإن كانا ظنيين صرنا إلى الترجيح، ووجب تقديم الراجح سمعيا كان أو عقليا، وعلى هذا فقولهم: إذا تعارض العقل والنقل؛ فإما أن يريدوا القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض بينهما، وإما أن يريدوا به الظنيين، فالتقديم للراجح، وإما أن يريدوا ما يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا، فالقطعي هو المقدم، فإن قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه؛ لأنه قطعي لا لأنه عقلي، فعلم بهذا أن تقديم العقلي مطلقا خطأ فادح، وأن جعل جهة الترجيح كونه عقليا خطأ، وأن جعل سبب التأخير والإطراح كون النقلي نقليا خطأ.

وهذا الوجه يقضي على مقدمتهم الثانية والثالثة. الوجه الثاني: قولهم: «العقل أصل النقل» ممنوع؛ فإنما هو ثابت في نفس الأمر ليس موقوفا على علمنا به، فعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في نفس الأمر، فما أخبر به الصادق المصدوق هو ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، وسواء صدقه الناس أو لم يصدقوه، كما أن الرسول ﷺ حق، وإن كذبه من كذبه، ووجود الرب تعالى وثبوت أسمائه

وصفاته حق، وإن جهله من جهله أو جحده من جحده، وعلى هذا فليس القدح في العقل قدحا في الحقائق الثابتة بالسمع. وهذا واضح إن شاء الله. الوجه الثالث: أن العقل الصريح السليم لا يعارض النقل الصحيح، إذا كان الدليل السمعي ثابتا في نفسه، ظاهر الدلالة بنفسه على المراد، لم يكن ما عارضه من العقليات إلا خيالات فاسدة، وأوهاما كاسدة، ومقدمات كاذبة، إذا تأملها العاقل حق التأمل وجدها مخالفة لصريح المعقول، وهذا ثابت في كل دليل عقلي خالف دليلا سمعيا صحيح الدلالة، وعليه إذا عارض هذا المسمى دليلا عقليا السمع وجب إطراحه لفساده وبطلانه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من أسباب ضلال كثير من الناس أنهم ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول ﷺ وليس الأمر كذلك بل كل ما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول ﷺ إلا ما يوافقه ويصدقه»[(١)]. وقال ابن القيم رحمه الله: «إن ما علم بصريح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاء لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، ولا يأتي بخلافه، ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاء فيه من المسائل الكبار وجد ما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها»[(٢)]. وقد يقال: إن المعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يفهم

---

(١) الرد على المنطقيين (ص:٢٦٠).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ٤٩٩).

بظاهر اللفظ، وليست ثابتة بين العقل وبين ما أخبر به الرسول ﷺ. والجواب: أن هذا الكلام يغير صورة المسألة، فتصير هكذا: إذا تعارض الدليل العقلي وما ليس بدليل صحيح وجب تقديم العقلي، وهذا كلام لا فائدة فيه، ولا حاصل له، وكل عاقل يعلم أن الدليل لا يترك لما ليس بدليل، وقد قدمنا في التمهيد أن كلام المبلغ الأمين يستحيل أن يكون ظاهرا في غير المراد ويتركه من غير بيان، فإن أمانة التبليغ تنافي ذلك. الوجه الرابع: أنه لو قدر وقوع تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع لا العقل وذلك لأمور: أن العقل قد صدق الشرع ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، ومعلوم أن الشرع لم يصدق العقل في كل ما أقره أو أخبر به. وأن العقل دل على صدق رسول الله ﷺ فيما أخبر، وعلى وجوب طاعته فيما أمر. وأن العقل يغلط كما يغلط الحس بل أكثر، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعتريه الغلط، فما ظنك بالعقل. وأن العقل له حدود يقف عندها ولا يستطيع أن يتجاوزها، خصوصا فيما يتعلق بالله وصفاته وما أخبر به من أمور الغيب، وأما الشرع فلا يقارن بالعقل في هذا المجال، بل ولا في غيره، قال ابن القيم: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين المدلولين، جمع بين النقيضين، وإبطالهما معا إبطال للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر الرسول، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا

بطلت دلالته لم يصح أن يكون معارضا للنقل، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدليل»[(١)]. الوجه الخامس: أن العقل مع الوحي كما العامي مع المفتي، بل ودون ذلك بمراتب كثيرة، فإن المقلد يمكن أن يصير عالما، ولا يمكن للمفتي أن يصير نبيا ورسولا يوحى إليه. فلو دل مقلد مقلدا آخر على مفت عالم فأفتاه، ثم اختلف المفتي والدال فإن الواجب المحتم على المستفتي قبول قول المفتي دون المقلد الذي دل عليه وعرفه به، فلو قال له الدال: الصواب معي دون المفتي؛ لأني أنا الأصل في علمك بأنه مفتي، فإذا قدمت قوله على قولي قدحت في الأصل الذي به عرفت أنه مفتي، فيلزم القدح في فرعه، لقال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفتي، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك وموافقتي لك في هذا العالم المعين وهو كونه مفتيا لا يستلزم موافقتك في كل مسألة؛ لأن إصابتك الحق، في إدراك أنه مفتي لا يستلزم إصابتك الحق في كل شيء، بل يجب عليك تقليده كما يجب علي بشهادتك أنت، هذا مع العلم بأن المفتي يجوز عليه الخطأ، والعقل يعلم أن الرسول معصوم في خبره عن الله ولا يجوز عليه الخطأ. وهذا من أحسن الأمثلة المضروبة للنقل مع العقل، ويقضي على أصلهم الذي يقرر أن العقل أصل، والشرع فرع فيجب تقديم العقل. الوجه السادس: أن تقديم العقل على الشرع

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٥١٥).

يتضمن القدح في العقل والشرع؛ لأن العقل قد شهد للوحي بأنه أعلم منه، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردلة إذا قورنت بجبل، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحا في شهادة العقل، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، قال العلامة ابن الوزير اليماني: «فإن قيل: تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض، لأن السمع علم بالعقل فهو أصل، ولو بطل العقل بطل السمع والعقل معا، وهذه من قواعد المتكلمين، قلنا: قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل والسمع فتعارضها تقدير محال، فإنه لو بطل السمع أيضا بعد أن دل العقل على صحته لبطلا أيضا معا؛ لأن العقل قد كان حكم بصحة السمع وأنه لا يبطل، فحين بطل السمع علمنا ببطلانه بطلان الأحكام العقلية»[1]. الوجه السابع: أن الحكم للعقل بالتقديم المطلق ممتنع متناقض؛ لأن كون الشيء معلوما بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه عمرو، كما أن الإنسان قد يعقل شيئا ما في وقت، ويجهله في وقت آخر، فأكثر العقلاء مثلا يعلمون أن كون العالم عالما بلا علم وحيا بلا حياة، ومريدا بلا إرادة، وسميعا بصيرا بلا سمع ولا بصر، محال بضرورة العقل، بينما يقول بعض المتكلمين: إن ذلك هو الواجب في حق الله تعالى مستدلين على

---

(١) إيثار الحق (ص:١١٧).

ذلك بالعقل، وبهذا تعلم أن الرد إلى العقول عند النزاع لا يزيد المختلفين إلا اختلافا واضطرابا، وشكا وارتيابا، وعلى هذا لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف إلا بكتاب منزل من السماء يرجع الجميع إلى حكمه، وإلا فكل واحد من أرباب المعقولات يقول: عقلي بالثقة به أولى من عقل من ينازعني. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلو قيل بتقديم العقل على الشرع وليست العقول شيئا واحدا بينا بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب، لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه، وأما الشرع فهو في نفسه قول صادق، وهذه صفة لازمة لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، فأمر الله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول، وهذا يوجب تقديم السمع وهذا هو الواجب، إذ لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا وشكا وارتيابا»(١).

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٦).

ومما يؤكد عدم انضباط نتائج العقول خاصة في البحوث المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته ذلك التعارض العجيب الذي نجده عند أهل المدرسة الواحدة من مدارس الكلام، انظر إلى قول الرازي وهو ينتقض الغزالي : «من الأصحاب من قال: السميع البصير أكمل ممن ليس بسميع، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى، وهو محال، وهذا ضعيف، لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف به، فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به لزم أن يكون الواحد أكمل من الله تعالى»[1]. وبهذا يتبين خطورة الاعتماد على العقل المجرد في إثبات الصفات، حيث يفتح بابا للإلزاميات واسعا. بينما الواقف مع النص لا يمكن إلزامه بشيء من ذلك ولله الحمد والمنة. الوجه الثامن: إن منهج تقديم العقل على الوحي مخالف لمنهج سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن تبعهم في كل زمان ومكان، بل هو مخالف لمناهج جميع الفرق الإسلامية إلا فرقة المتكلمين، ومنهج هذا سبيله أولى بالسقوط والبطلان، يقول شيخ الإسلام: «فأما معارضة القرآن بمعقول أو قياس فهذا لم يكن يستحله أحد من السلف، وإنما ابتدع ذلك لما ظهرت الجهمية والمعتزلة، ونحوهم ممن بنوا أصول دينهم على ما سموه معقولا، وردوا

---

(١) سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٧٢).

القرآن إليه، وقالوا: إذا تعارض العقل والشرع إما أن يفوض أو يتأول فهؤلاء من أعظم المجادلين في آيات الله بغير سلطان أتاهم»[١]. ويقول ابن القيم: «وأنت إذا تأملت أصول الفرق الإسلامية كلها وجدتها متفقة على تقديم الوحي على العقل، ولم يؤسسوا مقالاتهم على ما أسسها عليه هؤلاء - يعني المتكلمين - من تقديم آرائهم وعقولهم على نصوص الوحي، فإن هذا أساس طريقة أعداء الرسل فهم متفقون على هذا الأصل»[٢]. ويقول ابن أبي العز: «ولا شك أن مشايخ المعتزلة وغيرهم من أهل البدع معترفون بأن اعتقادهم في التوحيد والصفات والقدر لم يتلقوه لا عن كتاب ولا عن سنة، ولا عن أئمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما يزعمون أن عقلهم دلهم عليه»[٣]. ولا ريب أن عقيدة لم يأخذها صاحبها لا من الكتاب ولا من السنة، ولا من فهم أئمة الصحابة والتابعين لا ريب أنها عقيدة إبليسية مستقاة من منهج إبليسي، ليست بأفضل من عقيدة أبي جهل وأضرابه كما قال الحافظ الذهبي: «وإذا رأيت المتكلم المبتدع يقول دعنا من الكتاب وأحاديث

---

(١) الاستقامة (١/ ٢٣).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ٤٩٢).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية (١/ ١٨٦).

الآحاد وهات العقل فاعلم أنه أبو جهل»[١]. الوجه التاسع: إن من نتائج هذا القانون ألا يستفاد من الرسول شيئا؛ لأن اعتقاد بطلان ظاهر خبر من أخبار الرسول ﷺ بلا قرينة واضحة شرعية يوجب ألا يوثق بشيء من أخباره، «ولهذا آل الأمر بمن سلك هذه الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من الرسول شيئا من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الله وأفعاله، بل وباليوم الآخر عند بعضهم لاعتقادهم أن هذه الأخبار على ثلاثة أقسام: نوع يجب رده وتكذيبه، ونوع يجب تأويله وإخراجه عن حقيقته، ونوع يقر»[٢]. وعلى هذا يكون لازم قولهم بوجوب رجوع كل عاقل إلى ما يراه عقله صحيحا ألا تكون هناك طاعة لله ولرسوله بل للعقول، فتكون وظيفة الرسل والكتب ضربا من العبث. الوجه العاشر: أنه لا إيمان إلا بالتسليم للوحي، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] فأقسم سبحانه وتعالى أنه لا إيمان إلا بتحكيم رسوله في جميع ما شجر بيننا، وتتسع صدورنا بحكمة ولا يبقى فيها حرج، ونسلم لحكمه تسليما مطلقا، فلا نعارضه برأي ولا عقل ولا هوى ولا غيره، وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى:

(١) سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٧٢).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ٤٧٩).

١٠]، قال ابن القيم: «وهذا نص صريح في أن حكم جميع ما تنازعنا فيه مردود إلى الله وحده، وهو الحاكم فيه على لسان رسوله ﷺ، فلو قدم حكم العقل على حكمه لم يكن هو الحاكم بوحيه وكتابه»(١). وعلى هذا يلزم العقلانيين الذين يرون تقديم العقل على النقل أن يسلموا بالقوانين الوضعية التي وضعها البشر بعقولهم، وهي لا ريب تعارض الشريعة الإسلامية في الغالب فإن فعلوا ذلك لحقوا بالعلمانيين الفسقة، وإلا تناقضوا أقبح التناقض وخالفوا قوانينهم، معترفين بفعلهم ببطلانه وتهافته. الوجه الحادي عشر: إن كل نص خالف العقل الصريح فهو مكذوب، فلم يجئ في القرآن ولا في السنة حرف واحد يخالف العقل الصريح، ويمكن التمثيل للنصوص المخالفة للعقل الصريح بحديث: «إن الله لما أراد أن يخلق نفسه خلق خيلا فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق». وهذا حديث موضوع باطل سندا ومتنا والمتهم بوضعه محمد بن شجاع الثلجي، قال ابن الجوزي: «هذا حديث لا يشك في وضعه، وما وضع هذا مسلم، وإنه لمن أرك الموضوعات وأبردها، إذ هو مستحيل لأن الخالق لا يخلق نفسه» ثم قال: «فكل حديث رأيته يخالف المعقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع»(٢). وإذا كان الأمر كذلك

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٤٩٩).

(٢) انظر: اللآلئ المصنوعة (١/ ٣).

فليس هناك مجال للقول بتقديم العقل عند تعارضه مع النصوص؛ إذ لا يتعارض مع النصوص الثابتة الصريحة، فالتعارض نتيجة خلل إما في العقل أو في الرواية.

الوجه الثاني عشر: أن أصحاب هذا المنهج العقلاني هم أبعد الناس عن معرفة الحق في التوحيد والصفات والقدر، وأكثر الناس شكا وحيرة واضطرابا، قال ابن القيم: «وحدثني شيخ الإسلام قال: حكى لي بعض الأذكياء وكان قد قرأ على أفضل أهل زمانه في الكلام والفلسفة، وهو ابن واصل الحموي أنه قال له الشيخ: أضطجع على فراشي، وأضع الملحفة على وجهي وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر ولم يترجح عندي شيء، ولهذا ذهب طائفة من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة، ومعناه: أنها قد تكافأت وتعارضت فلم يعرف الحق من الباطل، وصدقوا وكذبوا»[1]. يعني صدقوا في قولهم: أنهم لم يعرفوا الحق، وكذبوا في قولهم بتكافؤ الأدلة، ويؤكد هذا اعترافات كبار المتكلمين، وتوبة بعضهم وتحسرهم من الأعمار التي ضاعت في طلب الكلام، ومن ذلك: قول الغزالي: «فأما الكلام المحرر على رسم المتكلمين، فإنه يشعر نفوس المستمعين بأن فيه صنعة جدل يعجز عنه العامي، لا لكونه حقا في نفسه، وربما يكون ذلك سببا لرسوخ العناد في قلبه، ولذلك لا ترى مجلس مناظرة للمتكلمين، ولا للفقهاء ينكشف عن واحد انتقل من

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٥٠٨).

الاعتزال أو من بدعة إلى غيره ومن مذهب الشافعي إلى مذهب أبي حنيفة ولا على العكس ... بل الإيمان المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جدا مشرف على الزوال بكل شبهة»[1]. هذا اعتراف صريح من أحد فحول الكلام بأن المنهج العقلي لا يؤدي إلى معرفة الله المعرفة الحقة، رغم أن الغزالي اعترف بأن بضاعته في الحديث مزجاة، أي: قليلة. قال شيخ الإسلام: «فإن تلك العقيدة الفطرية التي للعجائز خير من هذه الأباطيل التي هي من شعب الكفر والنفاق، وهم يجعلونها من باب التحقيق والتدقيق»[2]. «ومات الغزالي وهو مشتغل بالبخاري ومسلم، والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصل له مقصوده، ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة»[3]. فعلى المسلم الناصح لنفسه أن يبتعد عن الكلام والخوض في كل ما لا يعود عليه بالنفع في آخرته وأن يجتهد في تصحيح عقيدته بأن لا يأخذها إلا من الكتاب العزيز والسنة المطهرة على فهم السلف الصالح، وأن يسلك منهجهم في العبادة والسلوك، في كل صغيرة وكبيرة من تصرفاته، وأي مخالفة لهذا الخط المستقيم فإن مصير صاحبها إلى الندم، والشاهد ما ذكرنا، والله تعالى

---

(١) انظر قانون التأويل للغزالي (ص:٢٤٦).

(٢) الرد على المنطقيين (ص:٣٢٧).

(٣) الرد على المنطقيين (ص:١٩٨).

المستعان. الوجه الثالث عشر: إن الذين ركبوا عقولهم فزعموا أن العقل يجب تقديمه على النقل عند التعارض حتى في باب الأسماء والصفات، إنما أتوا من جهلهم وعدم تفريقهم بين ما يحيله العقل وما لا يدركه؛ لأن للعقل مجاله الذي إذا اشتغل في إطاره أفاد وأنتج الخير لصاحبه، ومتى وقع الخروج به عند ذلك الإطار أخفق وكان وبالا على صاحبه، قال العلامة ابن خلدون: «واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود»(١). الوجه الرابع عشر: قال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا ۝٥٨ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفرقان:٥٨-٥٩]، وقال تعالى: ﴿مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص:٦٨٨).

وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّىۚ﴾ [الروم:٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [التوبة:٣٦]. في هذه الآيات وأمثالها بيان واضح لا خفاء فيه أن هذا الكون بسماواته وأراضيه وكل ما فيه من أجرام سماوية أو أرضية مخلوق خلقه الله تعالى في الوقت الذي شاءه أن يخلقه فيه، وقال تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨] وفي هذه الآية إخبار من الله تعالى بأن هذا الكون بكل ما فيه آيل إلى الزوال، أي: أن للكون بداية ونهاية، وأن الله الذي خلقه هو الذي ينهيه بمشيئته وقدرته سبحانه وتعالى.

وإذا نظرنا من جانب آخر ألفينا جماهير الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين يقولون بقدم العالم، وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى، مستدلين بمقدمات عقلية وضعوها وقرروها، فقالوا: لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا. ويقولون كذلك بأبدية العالم، قال الغزالي: «فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده، ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضا كذلك»(١). فهنا ندعو أصحاب القانون العقلي للتأمل والإجابة فنقول لهم: هذه نصوص القرآن الكريم، وهذه مقررات عقول هؤلاء والفحول الكبار من العقلانيين الذين لا يشك في سعة عقولهم إلا المخبول متعارضة متناقضة غاية

---

(١) تهافت الفلاسفة (ص:١٢٤).

التناقض، فما موقفكم منها، فإن طبقتم قانونكم القاضي بتقديم العقل على النقل انكشف أمركم ولحقتم بهؤلاء الدهريين، وخرجتم من دائرة الإسلام، وإن قدمتم النقل على العقل رجعتم عن قانونكم واعترفتم بفشله وتهافته، وإن قلتم إن عقولكم تخالف عقول هؤلاء الفلاسفة وتتفق هنا مع ما تقرر في السمع، كان كذلك اعترافا منكم بعدم انضباط العقول كما قررناه في الوجه السابع، وليس لكم وراء هذه الخيارات الثلاثة إلا السكوت الذي يلجأ إليه كل عاجز جاهل مفحم: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ۚ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٤٥]. وكما أسلفنا، ليس المقياس في الثبوت أو عدم الثبوت الذي هو ميزان المحدثين، وإلا لو كان الأمر كذلك فعلى الرأس والعين، لو كان الخبر ضعيفا غير صحيح فلا شك أنه مع ذلك لا يثبت ولا يمكن أن نعتمد إلا ما ثبت عن النبي ﷺ وثبتت صحته. لكن المقياس عندهم ليس هذا، فكما ذكرنا لو ورد هذا الخبر من أخبار الآحاد في البخاري ومسلم فإنه لا حجة فيه في باب الاعتقاد عندهم، فليس الميزان ميزان أهل الحديث، ولكن الميزان أن كل خبر آحاد هو عند هؤلاء باطل مردود ولا يمكن أن تقوم به حجة. وهذا ما يقوله الغزالي، يقول: «وظواهر أحاديث التشبيه لا يعتد بها»(١)، فأحاديث التشبيه، أي أحاديث الصفات، كلام المصطفى ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى ينبذ

(١) انظر كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص:١١٦).

ويوصف بهذا الوصف القبيح؛ «أحاديث التشبيه»، حتى ينفر السامع من كلام النبي ﷺ حتى وإن جاء في صحيح البخاري وفي صحيح مسلم مثلا، وهذا أمر لا شك أنه متفق على ثبوته ومتفق على قبوله عند أهل السنة كافة. إذا لتفهم أن هؤلاء بنوا أصل دينهم على العقل، وبالتالي لو قلت لأشعري مثلا: لماذا تثبت السمع والبصر وتنفي العلو والنزول والاستواء؟ مع أن هذا جاء به نص وهذا جاء به نص، فلو كان مستند الأشعري في الإثبات إلى قال الله تعالى وقال الرسول ﷺ، فإن هذا كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ. لكن لو جئت إلى تعليلاته ستجد أنه يقول: إن هذه الصفات السبع ثبتت بالعقل، وبالتالي أنا أعتمدها، وما عداها لم يثبت فهذا لا يمكن اعتمادها ولا يمكن قبولها. ولذلك إذا قرأت لشيخ الإسلام في التدمرية، فإنه يناقش هؤلاء بمثل هذا فيقول: «القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، فإن قلتم إن لله سمعا وبصرا فإن لله يدا وإن لله علوا وإن لله استواء»[1]، لكن يريد شيخ الإسلام هنا أن ينبه ويبين أن هؤلاء تركوا هذا المنهج من أصله ومن أساسه، واعتمدوا على عقولهم إثباتا ونفيا. فإذا هم يصفون الله تعالى بما أجازته عقولهم وما أثبتته عقولهم بغض النظر عن وروده في الكتاب والسنة. (وما لم تجدوه مستحقا له في عقولكم فلا تصفوه به) فبالتالي هم ينفون الصفات الثابتة في الكتاب

---

(١) الرسالة التدمرية (ص:٢١).

والسنة، ولو جئت تسألهم لماذا؟ لقالوا: إن العقل لا يجيز ذلك. ثم هم ها هنا فريقان، أكثرهم يقولون: (ما لم تثبته عقولكم فانفوه)، أي: الذي لا تثبته العقول ينفي ولا يثبت، ومنهم من يقول: (بل توقفوا فيه) وهذا يدور على طريقين عند المعطلة: طريق التفويض وطريق التأويل. فطريق التأويل: هو طريق النفي. وطريق التفويض: وهو طريق التوقف. فتارة تراهم ينفون الاستواء ويؤلون معناه بالاستيلاء، وتارة يتوقفون عن تأويل المعنى مع اتفاقهم في كلا الحالين على نفي وجود صفة الاستواء لله على الحقيقة، فإذا هم بين مسلكين في هذا، إما مسلك التأويل وإما مسلك التفويض، (وما نفاه قياس عقولكم، الذي أنتم فيه مختلفون ومضطربون اختلافا أكثر من جميع من على وجه الأرض، فانفوه وإليه عند التنازع فارجعوا. فإنه الحق الذي تعبدتكم به) أي: ارجعوا عند التنازع لعقولكم، ولا شك أن هذا هدم للأصل الثاني من أصلي هذا الدين وهو الاتباع، من الرجوع إلى الوحي الذي جاء به النبي ﷺ وهو الكتاب والسنة. فحقيقة مذهب القوم، نبذ الكتاب والسنة والإعراض عن كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، فضلا عن كلام السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم، والرجوع بالمسألة إلى شبه وأوهام عقلية لا أصل لها ولا أساس لها في الدين، فلذلك يقول: (فإنه الحق الذي تعبدتكم به) يعني كأن هؤلاء شرعوا دينا جديدا. ولذلك هذه المسألة من أهم مسائل الاعتقاد، وتبين عمق

وحقيقة الخلاف بين أهل السنة وبين غيرهم، ولا يظن ظان أن الخلاف بين أهل السنة وبين هؤلاء خلاف سطحي أو خلاف فرعي، لا إنما هو في أصلي الدين، ولذلك تجد برهان هذا الخلاف واضحا في مسألة التوحيد ومسألة الاتباع. ولذلك خذ هذا مقياسا لنفسك ومقياسا على الآخرين، إذا أردت أن تقيم نفسك وتقيم الآخرين، فانظر إلى موقفك من أصلي الدين، من التوحيد ومن الاتباع، فعلى هذا احكم على نفسك واحكم على غيرك. فالبعض قد ينظر نظرة أخرى في هذا الصراع القائم بين المناهج، والذي تظهر فيه اختلافات كثيرة، فيبدأ بعقد مقارنة في الحسنات والسيئات، ويتناسى أن يعقد مقارنة في أصلي الدين، فالمقارنة ينبغي أن تخرج من هنا، من التوحيد والاتباع، فما موقف كل فريق من التوحيد والاتباع؟ وانظر بعد ذلك أثر ذلك في ظهور الشرك وظهور البدعة. فالبعض قد يقول: هذا منهج يدعو إلى وحدة المسلمين، ووحدة المسلمين مطلب وهدف، فلماذا يحارب؟ أو لماذا يرد على هذا المنهج؟ ولماذا لا نتفق على هذه المسألة؟ وبعد ذلك ننظر في المسائل الأخرى، فيقال له: قف، هناك ما هو أهم من وحدة الأشخاص ووحدة الناس، فالأهم أن تخرج الناس من ظلمات الشرك إلى نور التوحيد والإيمان، وأن تلزم الناس باتباع الدين واتباع الوحي. مع أن هذا لا يمنع أن يكون لكل أحد حسناته وسيئاته كما قال ابن تيمية رحمه الله: «ومن سلك طريق

الاعتدال عظم من يستحق التعظيم وأحبه ووالاه وأعطى الحق حقه، فيعظم الحق ويرحم الخلق، ويعلم أن الرجل الواحد تكون له حسنات وسيئات، فيحمد ويذم، ويثاب ويعاقب، ويحب من وجه ويبغض من وجه، هذا هو مذهب أهل السنة والجماعة خلافا للخوارج والمعتزلة ومن وافقهم»[1]. فلئن كان هؤلاء صادقين، فإن النبي ﷺ قال: «أُمِرتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ». أخرجه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢). وإلا فإن أهل مكة جاءوا للنبي ﷺ وعرضوا عليه اجتماع الكلمة، ولو كان الأمر اجتماع الكلمة، لعقد النبي ﷺ صلحا مع كفار قريش، وأصبح الأمر والغاية والمقصد هو توحيد الكلمة واجتماعها. فما قيمة اجتماع الكلمة إذا كان هناك تلاعب بأصلي الدين وإهمال للتوحيد وإهمال للاتباع والسنة، فافهم حقيقة الأمر. أعيد وأقول: إذا أردت أن تقيم نفسك وأن تقيم مواقف الآخرين، فانظر إليهم وانظر إلى نفسك في أصلي الدين. هل أنت مؤمن بالله تعالى؟ عارف بالله تعالى؟ عابد لله سبحانه وتعالى؟ متبع لشرع الله تعالى؟ فأنت لا شك على الخير في هذا، وإن كان هؤلاء يسيرون على هذا النهج وعلى هذا الطريق؟ فلا شك أنهم على الخير والهدى، ولذلك سيؤكد المصنف هذا من خلال ذكر الافتراق بعد أسطر. ومن شبه أهل الكلام أنهم لو قيل لهم: لماذا

---

(١) منهاج السنة النبوية (٤/ ٥٤٣).

تركتم كلام النبي ﷺ وتركتم الوحي وأخذتم بضدهما؟ فهذه النصوص جاءت بإثبات هذا وأنتم تنفونه، لزعموا وادعوا وقالوا: إن النبي ﷺ ترك مثل هذه القضايا امتحانا لعقول الناس. فمنهج الكلام يقوم على الطعن في هذين الأصلين؛ ألا وهما التوحيد والاتباع، ولذلك ترى الخلل واضحا عندهم في مثل هذه المسائل، ولذلك لا ترى مجتمعا من مجتمعات أهل الكلام إلا وقد ضعف فيه التوحيد والاتباع، وتجد بدلا من ذلك الشرك والبدع، حتى أصبحت السنة بدعة والبدعة سنة، ولو جاءهم شخص بسنة لرفضوه ولحاربوه. وليس هذا أمر مبني على الجهل وحده، بل هو عقيدة مترسخة في نفوسهم، ولو كان الجهل وحده لكان الأمر يكتفي فيه أن تتلى عليهم الآيات والنصوص ويسمعون كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ فيعودوا إلى رشدهم، ولكن الأمر أخطر من ذلك بكثير، ولا يقتصر على الجهل وحده.

فهؤلاء يقفون من الوحي موقفا تختلف درجته بحسب درجة ذلك المنهج الفلسفي أو الكلامي، فعند الفلاسفة بنوعيهم أهل الفلسفة البحتة أو الفلسفة الباطنية، يقولون: إن الرسول ليس إلا مجرد شخص عبقري استطاع أن يخيل للناس ويوهم الناس بأن هناك وجودا لله حقيقة، وأن هناك جنة حقيقة، وأن هناك نارا حقيقة، وأن هناك شرعا حقيقة، وكل هذا لا أصل له ولا وجود له ولا حقيقة. فبالتالي ينظرون إلى الرسول بشخصه المصلح. فمثلا: قد يكتب البعض «عظماء العالم»، ويجعل

في كتابه مائة عظيم، ويجعل محمدا ﷺ في أول القائمة، فالبعض يفرح بهذا فيقول: جعل النبي ﷺ في رأس القائمة. لكن افهم واعلم أن النبي الذي تنظر إليه ليس النبي الذي ينظر إليه هذا، النظرة غير النظرة، فهو ينظر إلى شخص النبي ﷺ بأنه عبقري وذكي، استطاع أن يوهم الناس بمثل هذه الأمور، فعند أهل الفلسفة أن هذا نابع من كونه وهم وخيال وكذب لأجل المصلحة. لكن أهل الكلام دون ذلك؛ يقولون: «نعم هذا الأمر على خلاف الحقيقة، ولكن النبي ﷺ ترك الحقيقة امتحانا لعقول الناس»، بهذا يبررون. فهذا قول المصنف: (فاعلموا أني أمتحنكم بتنزيله لا لتأخذوا الهدى منه؛ لكن لتجتهدوا في تخريجه) فهم يقولون: نعم إن النبي ﷺ أخبر بخلاف الحقيقة، وأن الأمر ليس على ظاهره، فلا علو ولا استواء، ولا نزول ولا يد، بل إن بعضهم يبالغ حيث يقول: «لا عرش ولا كرسي». فبعضهم إذا جاء يفسر «العرش» قال: «العرش، أي: الملك»، وينكر حتى وجود ذي العرش على الحقيقة. فعندهم أن هذه النصوص على خلاف ظاهرها، وإذا سألتهم لماذا والنبي قال كذا وكذا؟ قالوا: النبي ﷺ أخبر بهذه الأمور وتركها لاجتهاد العقول. وهذا الزعم يفتح بابا من الشر، فقد يأتي من يقول: ليس هناك صلاة على الحقيقة. ويأتي آخر ويقول: ليس هناك صيام على الحقيقة، وليس هناك حج على الحقيقة، وليس هناك جهاد على الحقيقة ... ويمشي الأمر على هذا المنوال. فهم بالتالي أسسوا أصولا باطلة، وأصدروا

أحكاما على الكتاب والسنة باطلة، وبعد ذلك خلت لهم الساحة، ولذلك إذا جاءهم شخص يدعو إلى الكتاب والسنة اجتهدوا في عدائه ومحاربته؛ لعلمهم أن ما في الكتاب والسنة يشهد بخلاف ما يقولون ويزعمون، ولذلك تجد حتى إن مناهجهم تحارب الكتاب والسنة بطريق غير مباشر، فيحاربون المأثور ويسعون إلى تجهيل الناس بمصطلح الحديث، وإذا درسوا كتب السنة مثلا درسوها للتبرك والبركة لا للعلم والاستفادة، وقصروا الكتاب والسنة على ما يتعلق بالأحكام والعبادات والمعاملات، وأخرجوا الكتاب والسنة من أبواب العقائد. ولذلك لو سألتهم: لماذا أنتم في باب الأحكام وباب العبادات وأبواب المعاملات تأخذون بالكتاب والسنة وتوردون الدليل، وتتركون هذا في أبواب العقائد؟ ولماذا أنتم مثلا شافعية أو مالكية، ولماذا لستم في العقيدة على قول الشافعي أو مالك؟ ولماذا لا تحتجون بكلام الشافعي أو بكلام الإمام مالك في بعض الاعتقادات، فكل هذا يؤكد هذه الحقيقة التي يجب على الإنسان أن يعرفها إذا كان جاهلا بها، وإذا لم يقتنع بما يقوله شيخ الإسلام، فما عليه إلا أن يرجع إلى كتاب من كتب هؤلاء، من أمهات كتبهم في الاعتقاد، وينظر وستجد ما يقول، لن تجد إلا: «قال بعض الفضلاء»، «قال بعض الحكماء»، «قال بعض العقلاء»، وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: (قال فلان وقال فلان). فإذا هم بعد نبذهم للنصوص سلكوا أحد مسلكين إما التأويل وإما التفويض، والتأويل هو الذي

أشار إليه المصنف بقوله: (لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة ووحشي الألفاظ وغرائب الكلام) وهذا منهج التأويل، (أو أن تسكتوا عنه مفوضين علمه إلى الله) أي: منهج التفويض؛ لأن مسالك التعطيل في أصلها مسلكان: مسلك الوهم والتخييل وهذا عند الفلاسفة. ومسلك التبديل، وهذا عند أهل الكلام. ومسلك التبديل نوعان: إما مسلك التأويل أي: التحريف. أو مسلك التفويض. فالفلاسفة من بداية الأمر قالوا: هذه الأمور تبقى على أساس أنها وهم وخيال، فالمتفلسف ليس بحاجة إلى أن يبدل، وليس بحاجة إلى أن يتأول، إنما بعبارة واحدة يقول: «هذه الأمور تبقى في حد الوهم وفي حيز الوهم والخيال، ولا وجود لها في الحقيقة». فهذا مسلك الوهم والتخييل، وهو مسلك الفلاسفة، لأنهم يقولون: «إن النبوة أمر مكتسب»، أي: صناعة كأي صناعة، فالإنسان يمهر مثلا في النجارة، أو يمهر في الحدادة، فكذلك لا مانع أنه يمهر في النبوة، ويكتسب هذه الأمور بعقله وخبرته، فهذا قول الفلاسفة. أما مسلك التبديل فهذا مسلك أهل الكلام، وهم في ذلك فريقان إما أهل تحريف وتأويل أو مسلك تفويض وتجهيل، والمصنف في هذه الفتوى يركز على عقيدة هؤلاء وعلى قولهم. والمصنف رحمه الله يتكلم هنا عن مسلك التبديل الذي ينقسم إلى قسمين: إما التحريف والتأويل: وهو كما ضربنا له مثالا بقولهم: «استوى أي: استولى». أو مسلك التجهيل: وهو دعوى التوقف في

معنى النصوص، فيقولون: «الله أعلم بمراده». فهذه حقيقة الأمر على رأي هؤلاء المتكلمين، فحقيقة رأيهم يدور بين التأويل وبين التفويض، أي بين التحريف أو التجهيل، فالتفويض في حقيقته هو دعوى الجهل والتوقف في معاني النصوص، وأن هذه النصوص لا يعلم معناها، وهذا أمر لو طبق في الواقع فلا يمكن أن يطبق، فهل يعقل أنه لا يمكن التفريق بين «استوى» و «نزل»؟ هل نقرأ قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فلا نفهم المراد من هذه الآية وتقرأ مثلا قول النبي ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢). فلا نفهم مراده. هل يعقل أن يتكلم الله عز وجل أو يتكلم رسوله ﷺ بكلام لا يعرف ولا يعلم معناه؟ فهل عندما نقرأ: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] هل يعني هذا أننا ما نفهم معنى هذا الكلام؟ فما من إنسان يعرف لغة العرب، إلا ويعرف معنى «اليد» وما جاءت به من معاني في لغة العرب، وأن سياق الكلام هو الذي يحدد المعنى المراد منها، وإن كانت كيفية هذه اليد الله أعلم بها. وكذلك نعلم معنى الوجه، ونعلم معنى العين، ونعلم ونفرق بين هذه الألفاظ؛ لأن كل لفظ له في لغة العرب معنى. [محمد بن خليفة].

يبين المصنف رحمه الله في هذا المقام أصناف المخالفين في تقريرهم لباب الأسماء والصفات، فيقول: إنهم فريقان: الأول: وهم الذين يرون نفي ما لم يثبته العقل،

وهذا مذهب أكثرهم. الثاني: وهم الذين يرون التوقف فيما لم يثبته العقل. إذاً وقع الاختلاف فيما لم ينفه العقل، أما ما نفاه العقل فإن المتكلمين سواء كان المتكلم من المعتزلة أو من الأشعرية والماتريدية وغيرهم متفقون على أن ما تحصل نفيه بالدليل العقلي فإنه يصار إلى نفيه، ولهذا نفت الأشاعرة الصفات الفعلية على هذا الوجه، وأما ما لم يدل الدليل على نفيه أي: الدليل العقلي، فمنهم من يرى التوقف فيه، ومنهم من يرى نفيه، وهذا هو الذي عليه أكثر المتكلمين من المعتزلة ومن وافقهم من متكلمة الصفاتية. (وما كان مذكوراً في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم هذا، أو يثبت ما لم تدركه عقولكم على طريقة أكثرهم، فاعلموا أني امتحنتكم بتنزيله لا لتأخذوا الهدى منه لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة، ووحشي الألفاظ، وغرائب الكلام) هذا هو جواب أكثر المتكلمين عن سبب ورود آيات الصفات على خلاف ما هو الحقيقة في نفس الأمر عندهم، فإنهم إذا نفوا الصفات وظاهر القرآن إثبات الصفات، أجابوا عن هذا الظاهر القرآني بأنه قصد امتحان المكلفين به حتى يثابون على هذا الامتحان الذي يحصلونه بطريقة التأويل. (أو أن تسكتوا عنه مفوضين علمه إلى الله) كما هي طريقة متأخري الأشاعرة الذين يجوزون التفويض والتأويل، أو كمن يلتزم التفويض فيما لم يدل الدليل العقلي على نفيه، أو من يلتزم التأويل مطلقاً. فهذه ثلاث طرق للقوم في هذا الباب. (هذا

حقيقة الأمر على رأي هؤلاء المتكلمين، وهذا الكلام قد رأيته صرح بمعناه طائفة منهم، وهو لازم لجماعتهم لزوماً لا محيد عنه) وهذا التصريح يقررونه بطرق، ومن أخص هذه الطرق ما شاع في كتب المتكلمين من قانون تعارض العقل والنقل، وقد ذكر هذا القانون أئمة المعتزلة، وتحقيقه عند المعتزلة بين لا إشكال فيه، بل وكذلك ذكره كثير من أئمة الأشاعرة كأبي حامد الغزالي وأبي المعالي الجويني، ومحمد بن عمر الرازي وغيرهم، ومحصل هذا القانون الذي عليه عامة المتكلمين كما يذكره الرازي في كتبه، وبخاصة في «أساس التقديس» الذي أجاب عنه شيخ الإسلام رحمه الله في كتابه «نقض التأسيس» محصل هذا القانون كما يقول الرازي: إن الظواهر النقلية إذا عارضت القواطع العقلية فإما أن تقدم الظواهر النقلية، قال: وهذا ممتنع؛ لأن أصل قبول النقل هو العقل. وإما أن تقبل الظواهر النقلية مع القواطع العقلية، قال: وهذا ممتنع لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن ترفع الظواهر النقلية والقواطع العقلية؛ وهذا ممتنع لأنه رفع للنقيضين. بهذا يتبين أن تقديم النقل على العقل بحسب زعم الرازي وأصحابه والمتكلمون بعامة ممتنع؛ لأن أصل قبول النقل هو الدليل العقلي؛ وبما أن جمع النقيضين ممتنع ورفعهما ممتنع لم يبق عنده إلا الرابع: وهو تقديم العقل على النقل. قال: وإذا قدم الدليل العقلي القاطع على الظواهر النقلية فهذه الظواهر فيها مسلكان: التأويل والتفويض. إذاً رتب

المتكلمون من الأشاعرة مسألة التأويل ومسألة التفويض على مسألة تعارض العقل والنقل. وهذا القانون هو من أخص القوانين التي شاعت في طوائف المتكلمين نفاة الصفاة أو ما هو منها، وقد أجاب عنه أئمة السنة كثيراً وبخاصة ما كتبه شيخ الإسلام رحمه الله في «درء تعارض العقل والنقل». أوجه تناقض قانون تعارض العقل والنقل: الوجه الأول: هذا القانون متناقض من أوجه كثيرة؛ ولكن من أخص هذه الأوجه أن يقال: إن الدليلين إذا تعارضا فإن التقديم يقع باعتبار ظهور الدلالة، وهو ما يسمى بالدلالة القطعية والدلالة الظنية، والدليل فيه جهتان: جهة الثبوت وجهة الدلالة. فإذا صار في المقام دليلان بينهما تعارض نظر في جهتي الدليل: جهة الثبوت. وجهة الدلالة. فأيهما كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة فإنه يقدم على ما يقابله؛ لأنه إذا تحقق في دليل من هذين الدليلين المتعارضين أنه قطعي الثبوت قطعي الدلالة لزم أن يكون الدليل الآخر ليس كذلك؛ لأنه لا يمكن أن يكون الدليل الآخر قطعي الدلالة قطعي الثبوت، حيث إنه لو أمكن هذا للزم التعارض بين القطعيين، وهذا ممتنع باتفاق العقلاء. فإذا جئنا إلى الدليل النقلي وهو: القرآن والسنة، وأخذنا القول في القرآن؛ فإن القرآن قطعي الثبوت بإجماع المسلمين، أما من جهة الدلالة فإن آيات الصفات قطعية الدلالة حسب سياق كلام العرب، فإن في قوله تعالى مثلاً: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [المائدة: ١١٩] أضاف سبحانه الرضا إلى

نفسه، أو في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَـٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] أضاف السمع إلى نفسه، وهذا الإسناد الصريح كما يسميه أهل اللغة هو أصرح سياق في العربية، ومن قال: إن الدلالة في آيات الصفات ليست قطعية من جهة اللغة العربية. يقال له: ليس هناك سياق قطعي في لسان العرب أكثر ظهوراً من سياق الإسناد الصريح. إذاً القرآن قطعي الثبوت قطعي الدلالة على آيات الصفات. وبهذا يعلم أن كل دليل يعارض القرآن سواء سمي دليلاً فلسفيـًا أو عقليـًا أو كلاميـًا أو ما شابه ذلك يمتنع أن يكون قطعي الثبوت قطعي الدلالة؛ لأن هذا الفرض يوجب التعارض بين القطعيين، وهو ممتنع باتفاق العقلاء. هذا الطريق من أقوى طرق الرد التي اعتمدها شيخ الإسلام، وهو: تحقيق أن القرآن قطعي الثبوت وهذا بدهي وأنه قطعي الدلالة في آيات الصفات؛ لأن سياق آيات الصفات أصرح سياق عربي في لسان العرب، فإذا كان كذلك علم أن المقابل له على جهة المعارضة يمتنع أن يكون قطعي الثبوت قطعي الدلالة؛ لأنه يوجب التعارض بين القطعيين، وهذا ممتنع باتفاق عقلاء بني آدم. الوجه الثاني: أن يقال: إنه يعلم كون الدليل قطعيـًا من جهة الثبوت بطرق بحسب حال هذا الدليل، فإذا نظرنا في الدليل الذي يزعمون أنه عارض النقل وهو الدليل العقلي على زعمهم فمتى يصح أن نقول عن الدليل العقلي إنه قطعي الثبوت؟ إذا اتفق عليه العقلاء، وإن شئت قل: إذا اتفق عليه

أصحاب النظر العقلي، حتى لا ندخل فيما يتكلف له بعض المتكلمين ويقول: العامة ليسوا من أصحابه. إذاً إذا اتفق على الدليل أصحاب النظر العقلي، أو هب أن الدائرة أقصر من هذا، وهي: إذا اتفقت عليه طائفة. فإذا نظرنا إلى أي دليل عقلي يعارضون به النقل فإننا نجد أنهم لا يتفقون عليه بعامة أعني: النظار، بل ولا تتفق عليه طائفة اتفاقاً تاماً، فالدليل الذي يسميه الرازي وغيره من الأشاعرة بأنه دليل قاطع نجد أن المعتزلة لا يعتبرونه دليلاً قاطعاً، ونجد أن دليل المعتزلة الذي نفوا به الصفات لا تعده الأشعرية دليلاً قاطعاً، بل يرونه دليلاً وهمياً مناقضاً للعقل، فالمعتزلة تنفي سائر الصفات، والأشعرية تقول: إن الدليل العقلي القاطع يدل على ثبوت أصول الصفات. وبهذا نجد أن كل طائفة من طوائف المتكلمين والنظار الذين خالفوا السلف كل طائفة تختص بدليل تزعم أنه دليل عقلي قاطع، مع أننا نجد إذا رجعنا إلى البدهيات في ضبط الأدلة أن الدليل إذا كان عقلياً لا يكون قطعي الثبوت إلا إذا اتفق عليه النظار أصحاب النظر العقلي على أقل الأحوال، إن لم نقل اتفق عليه سائر العقلاء. إذاً ليس هناك دليل عقلي واحد اتفق عليه النظار؛ لأن مذاهب النظار متناقضة متعارضة متضادة. وبهذا يتبين أنه ليس هناك دليل قطعي الثبوت، وإذا لم يكن الدليل قطعي الثبوت فقد انتهى الأمر فيه من كل جهة. ومع ذلك إذا افترضنا جدلاً أن لديهم دليلاً قطعي الثبوت، فيبقى الشأن في الجهة الثانية

وهي جهة الدلالة. فإننا إذا نظرنا إلى جهة الدلالة فإننا نجد أنهم متناقضون فيها، فضلاً عن مناقضة أئمة السنة لهم، فإن المعتزلة تناقض في جهة الدلالة التي تستعملها الأشاعرة والعكس، ومع المشبهة ومع أصناف المجسمة ومع المتفلسفة وهلم جرا. إذاً هذا التناقض والتعارض في مذاهب المخالفين للسلف في ثبوت الأدلة وفي دلالتها الذي هم يصرحون به في كتبهم دليل على أن النقل لا يعارضه دليل عقلي قاطع لا ثبوتاً ولا دلالة. الوجه الثالث: أن يقال: إضافة الأدلة إلى هذين القسمين ليس سديداً؛ فإن الدليل النقلي السمعي هو الدليل الشرعي، والدليل الشرعي يقابله الدليل البدعي. أما أن يقال: إن الدليل الشرعي يقابله الدليل العقلي فهذا غلط مبني على أن دلائل القرآن دلائل تسليمية محضة، وليس فيها ما هو من مخاطبة العقول، وهذا بسبب أن هذا القانون مبني على قول غلاة المتكلمين، الذين يقولون: إن الدلائل القرآنية دلائل خبرية محضة مبنية على صدق المخبر. والحق: أن القرآن فيه دلائل خبرية محضة، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وفيه دلائل عقلية، الخطاب فيها للعقول، ولهذا يخاطب بها حتى الكفار، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِنۡ حُلِيِّهِمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ﴾ [الأعراف: ١٤٨] ولهذا كان من دلائل أهل السنة على أن الله متصف بالكلام أن الله أبطل ألوهية العجل وقبوله للعبودية، أي: لكونه محلاً

للعبودية، بكونه لا يتكلم، ولو كان الإله الحق كما تزعم الجهمية ومن وافقها، تعالى الله عما يقولون، لا يوصف بالكلام لكان هذا نقصاً فيه، أو كان الاستدلال على بطلان ألوهية العجل بهذا ليس صحيحاً، ومثله قول إبراهيم: ﴿يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢] فلو كان الإله الحق لا يسمع لكان هذا دليلاً على إبراهيم وليس له. ومن هنا حكم السلف على أدلة المخالفين العقلية الكلامية بأنها دلائل بدعية، وأن أصحابها قوم مبتدعة. فهذا قانون افتتن به كثير من المتكلمين والطوائف، وإن كان يعلم بطلانه بضرورة العقل، فضلاً عن ضرورة النقل. ثم إنهم اعتذروا عن تقديم النقل على العقل بأن قالوا: إن أصل قبول النقل هو العقل. ورتبوا ذلك على مسألة النبوة، وهو أن نبوة النبي ﷺ عرفت بالمعجزة والمعجزة آية عقلية. وهذا ليس بشيء؛ لأن نبوة النبي ﷺ وإن ثبتت بالمعجزة إلا أنها تثبت بغيرها أيضاً، فإنه ليس كل من أسلم بين يدي النبي ﷺ أو بلغته دعوته فآمن به لم يؤمنوا إلا لما علموا ما معه من المعجزات، سواء كان ذلك من المشركين عبدة الأوثان أو كان من أهل الكتاب، فإن جمهور من أسلم لم يسلموا لكونهم رأوا آية التي هي المعجزة، وإنما أسلموا لما سمعوا القرآن، ولا شك أن القرآن أعظم آيات النبي ﷺ، لكن إذا قصدنا بالآيات هنا ما تزعمها المعتزلة وأمثالها وهي الخوارق الحسية للعادات كتكثير الماء وأمثال ذلك. وهذا

هرقل كما ثبت في الصحيحين في حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لما جاءه كتاب النبي ﷺ، أرسل إلى ركب من قريش كانوا في الشام، وكان معهم أبو سفيان، وهو إذ ذاك مشرك، فلما دخلوا على هرقل وهو كتابي عالم بكتابه سأل أبا سفيان عن مسائل، هذه المسائل لم تكن عن المعجزات، فإن هرقل لم يسأله: هل لديه معجزة أم ليس لديه معجزة؟ بل سأله: من يتبعه؟ هل كان من آبائه من ملك؟ أيكذب؟..إلخ، ولما انتهى من هذه السؤلات قال: ماذا يأمركم؟ قال: يأمرنا بالصلاة والصدقة والعفاف والصلة. فماذا قال هرقل؟ قال: إن كان ما تقول حقاً فسيملك موضع قدمي هاتين، وقد كنت أعلم أنه خارج ولم أكن أظنه منكم، فقطع بثبوت نبوة النبي ﷺ وجزم بها لمثل هذا. إذاً زعمهم أن النبوة لا تثبت إلا بالمعجزة ليس سديداً، بل تثبت بها وبغيرها؛ فإن آيات الأنبياء لا تختص بخوارق العادات. ثم لو فرض أن هذا صحيح، فإن الدليل الذي عارض آيات الصفات ليس هو الدليل العقلي الذي ثبتت به المعجزة، إذاً لا يلتفت إليه. وهلم جرا من الأوجه. [يوسف الغفيص].

لخص الشيخ رحمه الله في هذا المقطع حقيقة أمرهم في النصوص، وكأنه يقول: إن الله سبحانه وتعالى أمرهم في باب الأسماء والصفات أن يرجعوا إلى عقولهم، فينظروا إلى ما أثبتته العقول فيثبتوه، وما لم تثبته العقول فينفوه، هذا هو الطريق الأول، فما أثبتته العقول أثبتوه جميعاً، وما لم تثبته العقول افترقوا فيه إلى فريقين:

فريق نفاة وفريق توقفوا، وهذا مجمل طريقهم، وهو في الحقيقة طريق التعطيل والتفويض، وسيأتينا في كلام الشيخ أن الناس انقسموا في باب ما أخبر الله سبحانه وتعالى به عن نفسه من الأسماء والصفات إلى طرق، طريق التجهيل وطريق التأويل وطريق التخييل. الطريق الأول طريق التأويل: وهو صرف الألفاظ عن ظاهرها لغير مقتضي، وهو طريق المتكلمين. الطريق الثاني: طريق التجهيل: وهؤلاء هم المفوضة الذين قالوا: إن الله خاطب الناس بألفاظ لا حقيقة لها ولا معاني لها، أو أن معانيها غير معلومة. الطريق الثالث: وهو طريق التخييل: وهم الفلاسفة الذين قالوا: إن الله أخبر بخيالات؛ ليجذب الناس ويحملهم على العبادة مع أنه لا حقيقة، حتى تعدى أمرهم إلى إنكار البعث، وقالوا: إنه لا بعث وإنما أخبرت الرسل بذلك؛ حتى يحملوا الناس على فعل الخير وعلى ترك الشر. والطريق الرابع: هو طريق السلف: وسيذكره الشيخ رحمه الله في الفصل القادم؛ وهو أن يقف المؤمن في هذا الباب على ما ذكره الله سبحانه وتعالى عن نفسه، أو أخبر به رسوله ﷺ عنه، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييف. [خالد المصلح].

(ومنهم من يقول بل توقفوا فيه) وأن تعتقدوا أن ظاهره غير مراد؛ هذا هو مذهب التفويض كما سيأتي، (تسكتوا عنه مفوضين علمه الى الله مع نفي دلالته على شيء

من الصفات) واعتقاد أن الظاهر غير مراد. كأن الشيخ يحكي على لسانهم: أنتم أكثرتُم علينا اللائمة ونحن نقول: إن هناك فائدة من حشو القرآن والسنة بهذه التشبيهات والإلغازات، هي: أن المراد أن يُصيب الناس أجرًا عظيما، كيف؟ من خلال اجتهادهم في البحث عن التأويلات. يعني: الله أنزل في القرآن مئات الأدلة التي فيها إثبات العلو والاستواء والمحبة.. إلى آخر ما هنالك، هذا كله لأجل أن يُعرضنا لاكتساب الأجر حينما نبحث عن حل لهذه المغلقات المشكلات بهذه الأحاجي والألغاز، يخبرنا أنه في السماء، وأنه إليه يصعد الكلم الطيب، وأن الملائكة يخافون ربهم من فوقهم، والمطلوب أن نستنبط بذكائنا وعقولنا أن الله لا فوق ولا تحت، ولا عن يمين ولا عن شمال، ولا متصل ولا منفصل، ما شاء الله إذا وصلنا لهذا كسبنا ثوابًا عظيما، هذا هو المطلوب من إنزال القرآن، يالله العجب!! أولا: نقول مع أنه والله هذا الكلام فساده يغني عن إفساده، ولكن ما الحيلة مع عقول ضعيفة كما عليه هؤلاء المتكلمون، سنتنزل معهم. نقول أولا: هذا كلام لا دليل عليه، ولن تستطيعوا أن تأتوا بشاهد واحد أو مثال واحد في الشريعة على هذا المسلك، لن تستطيعوا أن تأتوا بأن القرآن والسنة فيها الضلال والإضلال والسوق إلى الكفر لأجل اكتساب الأجر، هل لهذا مثال وشاهد حتى تقيسوا ذاك على هذا؟ الجواب: لا، هذا كلام من مجرد بنيات عقولكم، وما دعتكم إليه أهواءكم لا أقل ولا أكثر. ثم كم نسبة الذين

عندهم من القدرة العقلية والفكرية الذين يستطيعون الوصول إلى الحق بهذه الأدلة الكثيرة؟ فيعرفون أن استوى بمعنى استولى، وأن الوجه بمعنى كذا، وأن القدم بمعنى كذا، أن القدم حتى يضع الله رجله وفي رواية قدمه على جهنم أن المقصود بذلك أن يضع جماعة من الناس، رجله أو قدمه يعني: جماعة من الناس يضعهم في النار!! كم نسبة هؤلاء العباقرة الأفذاذ الذين يمكن أن يصلوا إلى هذا من هذا الركام من التأويلات؟ أنا أجزم أنهم يوافقوننا أن أكثر من تسعة وتسعين في المائة من المسلمين دون هذا المستوى؛ لأن هذه الأدلة يعني هذا الكتاب الذي بين أيدينا دعي الناس جميعا إلى تلاوته، كل الناس مأمورون بتلاوة القرآن وتأمله وتدبره: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩] الضمير هنا عائدة لمن؟ إلى الأمة المحمدية، ﴿ٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] أمر للنبي، فهو أمر لأمته. طيب فيهم الجاهل والعالم، والصغير والكبير، والذكر والأنثى، كثير، أصناف وأشكال وأنتم ترون مجتمعاتكم كم الذين يستطيعون أن يبحثوا وينقبوا فيصلوا إلى هذا المعنى؟ ما يكاد يصل واحد في المائة. طيب ماذا عن تسع وتسعين في المائة؟ يُعرضون للضلال ويُلقون إلى شواطئه، هل تأتي الشريعة بهذا. ثم هل أخبر الله عن هذا الكتاب أنه كتاب هداية، وبيان، ونور مبين، وبشرى للمسلمين؟ في أوصاف كثيرة تدل على أنه بخلاف وصف هؤلاء تمام المخالفة. إذا كلامهم هذا ساقط، لا قيمة

له. (وهو لازم لجماعتهم) لا شك في ذلك ولا ريب أن اللازم لهم على مقالتهم هو كل ما سبق من أن العقول كافية، والقرآن والسنة مستغنى عنهما بالعقل، وأنه إن كان ولابد من تلاوة القرآن والنظر فيه على سبيل الاجتهاد في البحث عن حل الألغاز الموجودة فيه، أو الإعراض عنه، ولا حاجة بنا إلى هذا كله. وأسوق لك نموذجا من النماذج التي تدل على موقف القوم الضعيف جدا من أدلة الوحي؛ وهو ما ذكره الإمام المقدم عندهم، وهو الآمدي في كتابه «غاية المرام» في الصحيفة المائتين من طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية عقد فصلاً أو مبحثا للكلام عن الجهة، يعني مسألة العلم، وأتى بخبط وهذيان كثير في إثبات أن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت، إلى آخره، عقد عدة صفحات في هذا ثم قال في آخره وأنا أنقل كلامه نصا، وإن كان كثير منهم ما وصل إلى هذه المرحلة من التصريح، لكنهم يدندنون حول هذا المعنى، أما هو كان رجلاً صريحا متسقا مع اعتقاده. قال: «وَلَعَلَّ الخصم قد يتمسك ههنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة وهي بأسرها ظنية، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية»، يعني: غلط كيف تقع في هذا الخطأ تستدل بالقرآن والسنة !! كيف تفعل هذا؟ وهذه أدلة ظنية والباب باب قطعي، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية، «فلهذا أثرنا الإِعْرَاض عَنْهَا، وَلم نَشغل

الزمان بإيرادها»[١]. إنا لله وإنا إليه راجعون، تريدوننا نبحث في القرآن والسنة، يا أخي هذا تضييع للوقت. هذا الذي كان عليه هؤلاء بمنتهى الصراحة والوضوح، وله مثل هذه الكلمة نظائر في صفة السمع والبصر في هذا الكتاب، وأيضًا في كتابه الكبير «أبكار الأفكار»، وهناك كلام قريب منه أيضًا للإيجي في كتابه «المواقف»، وحدث ولا حرج، هذا كلام أئمتهم وليس كلاما من أطرافهم وأفرادهم الذين لا يعبأ بهم، هذا هو ظنهم بالكتاب والسنة. لكني والله أخشى على هؤلاء الذين سلكوا هذا المسلك أمرا عظيما، إنهم يسيرون على خطى المنافقين، أو على خطى المشركين، قال تعالى عن المنافقين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء: ٦١]، وقال تعالى عن المشركين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [المائدة: ١٠٤] أولئك قالوا: ﴿حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾، وهؤلاء قالوا: حسبنا ما وجدنا عليه عقولنا. [صالح سندي].

***

وهذا الكلام قد رأيته صرَّح بمعناه طائفة منهم، وهو لازم لجماعتهم لزومًا لا محيد عنه، ومضمونه أن كتاب الله لا يُهتدى به في معرفة الله، وأن الرسول ﷺ معزول عن

---

(١) غاية المرام في علم الكلام (ص: ٢٠٠).

التعليم والإخبار بصفات من أرسله، وأن الناس عند التنازع لا يردُّون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، بل إلى مثل ما كانوا عليه في الجاهلية، وإلى مثل ما يتحاكم إليه من لا يؤمن بالأنبياء كالبراهمة والفلاسفة وهم المشركون والمجوس، وبعض الصابئين. وإن كان هذا الرد لا يزيد الأمر إلا شدة، ولا يرتفع الخلاف به، إذ لكل فريق طواغيت يريدون أن يتحاكموا إليهم، وقد أُمروا أن يكفروا بهم، وما أشبه هؤلاء المتكلفين بقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾﴾ [النساء: ٦٠-٦٢].

***

هذا كلامٌ عظيمٌ وعجيبٌ، فبعد تقريرِ حقيقةِ قولهم يتبيَّنُ أنَّ مضمون قولهم: أنَّ الرسول ﷺ لم يعرِّف الناسَ بربهم، ولم يُعرِّفْهم بالحقِّ، فإمَّا أن يكون هو نفسُه لا يعرفُ ربَّه، وإمَّا أنَّه يعرفُ ربَّه على اعتقاد أولئك المعطِّلة ولكنَّه بذكره لصفات الله يُخيِّلُ للناس خلافَ ما يعتقده، كما يزعم أهلُ التخييل. ولكن منهم مَن يقول: إنَّ الرسول ﷺ يعرفُ الحقَّ الذي هم يدَّعونه؛ لأنَّ هذا موجب العقل، لكن الرسول ﷺ

يُخيِّل للناس بذكر الصفات؛ لأنَّ الناس عامَّةٌ لا يُطيقون تقريرَ هذا الاعتقاد الذي هو نفي الصفات، فلا يُطيقون أن يُقال لهم: إنَّ ربكم ليس فوق السماوات، ولا داخل العالم ولا خارجه، وبعضُهم يقول: بل إنَّ الرسول ﷺ ما يقوله مُتخيِّلٌ له، فهو لا يعرفُ الحقيقة! سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ. وسيأتي هذا في كلام الشيخ مفصلًا، وسيذكر فِرَقَ الخائضين من المعطِّلة أنهم: أهل تخييلٍ وتأويلٍ وتجهيلٍ. إذا ثبت ذلك؛ عُلم أنَّ مُقتضى مذهب المعطِّلة: أنَّ القرآن والسنَّة لا يُنتفَع بهما في معرفة الله، وليس فيهما هدىً للناس، فإمَّا أن تكون ألفاظًا مجردَّةً لا تدلُّ على معانٍ، كما يقول أهل التفويض، وإمَّا أن يكون المرادُ منها خلافَ ظاهرِها، كما يقول أهل التأويل. وعلى كلِّ حالٍ: فلا تصلحُ للردِّ إليها عند التنازع، بل الواجبُ الرجوعُ عند التنازع إلى قياس العقول المختلفةِ كما تقدَّم، وهذا هو ما كان عليه الناسُ قبل بِعثة الرسول ﷺ، يحكمون على الأشياء بما تقتضيه عقولُهم، أو ما تعوَّدوه، أو ما يقوله شيوخُهم وطواغيتُهم. وعلى هذا: فتركُ الناس بلا رسالةٍ أهدى لهم كما تقدَّم. ثم ذكر الشيخُ أنهم إذا رجعوا في حلِّ نزاعاتهم إلى قياس عقولهم لم يجدوا لها حلًّا؛ لأنَّ أقيسةَ العقول مُتضاربةٌ ومُتناقضةٌ، فلا يزيد النزاع إلَّا شدَّةً. ثم يُشبه الشيخ هؤلاء بالمنافقين الذين قال الله فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٦٠]، يقول: فإنَّ لكلِّ فريقٍ

منهم طواغيت يتحاكمون إليهم، وقد أُمروا أن يكفروا بهم، وذكرَ الآيات في شأن المنافقين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء: ٦١]. وهكذا أولئك المعطِّلة إذا دُعوا إلى تحكيم النصوص صدُّوا، وقالوا: إنَّ النصوص لا يُعتمد عليها في معرفة الله. وقوله: (وهذا الكلامُ قد رأيته صرَّح بمعناه طائفةٌ منهم) لأنَّ مضمون ما تقدَّم من المعنى الذي جعله الشيخ تعبيرًا عن حقيقة مذهبهم، يقول: وجدتُّه قد صرَّح به بعضُهم، فالشيخ يُقرِّرُه بطريقة الإلزام أنَّ هذا هو حقيقةُ قولهم ولازمه، ولكنَّه يؤكِّد ذلك بأنه قد صرَّح به بعضُ شيوخهم، وقال: إنَّ النصوص إنما أُنزلت لامتحان العباد وتكليفهم؛ من أجل أن يتأوَّلوها ويُفسِّروها بصرفها عن ظاهرها، وحملِها على غرائب الكلام ووحشي اللغات؛ أي: لم يُنزلها الله لإثبات الصفات في نفس الأمر. وهذا لازمُ قول أهل التأويل من النُّفاة كما ذكره الشيخُ، وكونه لازمًا لقول النفاة لا يقتضي أنهم يقولون به تقريرًا واعتقادًا، كما قيل: إن لازم المذهب ليس بمذهب، وإنما هو من اللزوم العقلي، ومعنى هذا: أنَّ ما قاله الشيخُ ليس مجرَّدَ إلزامٍ، بل هذا حقيقةُ قولهم، وقد ذكر الشيخُ أنه صرَّح بهذه الحقيقة بعضُ شيوخِهم. وبهذا التعبير والتصوير من كلام الشيخ يظهرُ فسادُ هذا القول، وأنه من أعظم الباطل، ومن ضروب الإلحاد، سبحانك هذا بُهتانٌ عظيمٌ! أفيجوز أن يُعوَّلَ في معرفة الله على مجرَّد العقل؟! وعقولُ الناس متفاوتة،

وعقولُ أكثرِهم مُتأثرةٌ بالمذاهب الباطلة، ولو أنهم في الحقيقة نظروا بالعقل الصريح لم يقولوا ما قالوا، لكنَّهم نظروا في هذا الباب بعقولٍ قد عَلِقت بها الشبهات، التي يُسمونها عقليَّات، وهي جهلياتٌ وحماقاتٌ، ومناقضةٌ للعقل الصريح، فإنَّ نفي جميع الصفات عن الله يستلزمُ نفي الذات، كما قرَّره الشيخ في مواضع. ثم إنَّ نفي قيام هذه الصفات نفيٌ للكمال، فعند المعتزلة أنَّ الله لا يقوم به شيءٌ من الصفات التي وصف اللهُ بها نفسَه أو وصفَه بها رسولُه، وعند الأشاعرة لا يقوم به إلا الصفات السبع التي يثبتونها. كلُّ هؤلاء فيما ينفونه من الصفات إمَّا مُؤولٌ أو مُفوِّضٌ، وهذه النصوص لا يجوز اعتقادُ ظاهرِها عند أهل التأويل منهم وأهل التفويض، أمَّا المعتزلة فيطردون هذا على كلِّ نصوص الصفات، وأمَّا الأشاعرةُ فيُجرون هذا المنهج -أعني: التفويض أو التأويل- على أكثر نصوصِ الصفات، وهي التي ينفونها، أمَّا نصوص الصفات السبع وهي التي يُسمُّونها صفات المعاني أو الصفات العقلية؛ فإنهم يُجرونها على ظاهرها، وهو إثبات ما دلَّت عليه، فلما أصَّلوا أصلًا؛ وهو إثباتُ سبعٍ من الصفات ونفي ما سواها، فبناءً عليه: ما وافق ما أثبتوه قَبلوه وأجروه على ظاهره، وما خالف قولَهم ردُّوه إن قدروا أو تأوَّلوه، أو فوَّضوا فيه. وبعد؛ فمَن فهم هذا التفصيلَ والتأصيلَ مِن كلام الشيخ، تبيَّنَ له شناعةُ هذا المذهب، ومُناقضتُه للعقل مع مناقضتِه للنقل. وقوله: (وهو لازمٌ لجماعتهم لزومًا لا محيدَ عنه) يريد: أنَّ مضمون الكلام المتقدِّمِ لازمٌ لجميعهم.

وقوله: (ومضمونُه): أي: مضمونُ مذهبهم الذي تقدَّم تقريرُ حقيقته. وقوله: (وأنَّ الناسَ عند التنازع لا يردُّون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، بل إلى مثل ما كانوا عليه في الجاهلية) يعني: إمَّا إلى عقولهم، أو إلى طواغيتهم، أو أسلافهم. وقوله: (وإن كان هذا الردُّ لا يزيدُ الأمرَ إلا شدَّةً) أي: الردُّ إلى ما يتحاكم إليه أولئك الذين لا يؤمنون بالله ولا بالأنبياء، من قوانينهم وأقيستهم وعقولهم، لا يزيد نزاعهم إلَّا شدَّةً. وقوله: (ثم عامَّةُ هذه الشُّبهات...) إلى آخره: في هذه الجملة تنبيهٌ على أنَّ الشبهات التي عوَّل عليها هؤلاء المعطلة، أخذوها عن طواغيت الأمم الضالَّةِ والكافرةِ من الصابئة والمجوس والمشركين، وهي شبهاتٌ عقليةٌ بخلاف شبهاتِ الخوارج فهي شُبهاتٌ شرعيةٌ ولكن تأوَّلوا النصوص، فهي مأخوذةٌ من القرآن والسنَّة، ويصدقُ عليهم مثل قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٧] لكن هؤلاء المعطِّلةِ الشُّبهات التي عندهم شبهاتٌ عقليَّةٌ استمدُّوها من طواغيت الأمم الكافرة، وهذا هو الواقع، فهو ميراثٌ مُتلقى عن الأمم الكافرة. فمذهب التعطيل لم ينشأ من داخل الأمة الإسلامية بسببٍ ما، بل هذا مذهبٌ وافدٌ دخيلٌ، بخلاف الخوارج والمرجئة، فالمرجئةُ تعلَّقوا بنصوص الوعد، والخوارجُ تعلَّقوا بنصوص الوعيد، لكنَّ هؤلاء المعطِّلة لَمَّا أصَّلوا هذا الباطل بتلك الشبهات، استعانوا أيضًا بآيات وتعلَّقوا بها وجعلوها مُسندةً ومُعاضدةً لشُبهاتهم، وإلَّا فليس مُعوَّلهم على تلك الآيات التي

يدَّعون أنَّ فيها حجة لهم، بل معوَّلهم على تلك الشبهات العقلية، مثل: أنَّ إثباتَ الصفات يستلزمُ تعدُّدَ الإله، وأنَّ إثبات الصفات يستلزمُ التجسيمَ، أو التركيبَ، أو التشبيهَ... إلى آخر ما يُردِّدونه. [عبد الرحمن البراك].

(وهو لازم لجماعتهم لزوما لا محيد عنه) فمنهج القوم لا يخرج عن هذا المنهج وهذا الطريق، فكلهم سائرون عليه، فما أجازته عقولهم قالوا به، فالعقول أجازت سبع صفات إذا سبع صفات، ما عداها بين خيارين: إما التحريف الذي يسمونه التأويل، أو التجهيل الذي يسمونه التفويض، ومضمونه أن كتاب الله تعالى لا يبتدأ به في معرفة الله، فمضمون كلامهم نبذ الكتاب والسنة، (وأن الرسول ﷺ معزول عن التعليم والإخبار بصفات من أرسله) وإلا لماذا يحيدون عن كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ؟ إلا أن هذا هو مضمون كلامهم، وإلا لما فعلوا ما فعلوا من البعد عن الكتاب والسنة، بل ومحاربة من يدعو للكتاب والسنة. قول المصنف: (فإن هؤلاء إذا دعوا إلى ما أنزل الله من الكتاب وإلى الرسول، والدعاء إليه بعد وفاته هو الدعاء إلى سنته) أي: أن هؤلاء المخالفون إذا عرض عليهم الرجوع إلى الكتاب والسنة وقيل لهم: تعالوا للكتاب والسنة واتركوا ما تسمونه بالمعقولات، وعليكم أن تحاجونا بقال الله وقال الرسول، وترجعوا الأمر إلى كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، لن تجد منهم قبولا ولن تجد منهم إلا الصدود والإعراض. [محمد بن خليفة].

(وإنما الرسالة زادتهم عمىً وضلالاً، يا سبحان الله! كيف لم يقل الرسول يومـًا من الدهر) أي: كيف وسع النبي ﷺ أنه لم يقل يومـًا من الدهر، ولم يفصح يومـًا من الدهر بنفي صفة من هذه الصفات المثبتة في القرآن؟ كيف وسع النبي ﷺ أنه لم يذكر يومـًا واحداً أن في القرآن ما يحتاج إلى تأويل أو أن هذا القرآن ليس على ظاهره؟ هل يعقل أن كل من يسمع القرآن في زمنه ﷺ كانوا يفقهون أنه مؤول؟ وإذا ورد هذا السؤال على المخالفين من المعتزلة والأشاعرة فإن الفاضل منهم يقول: إن القوم زمن النبي ﷺ من الصحابة كانوا يعلمون أن هذه النصوص ليست على ظاهرها، وإنما احتاج التصريح بتأويلها فيما بعد لما ظن من ظن من المشبهة أنها على ظاهرها. وهذا تكلف؛ لأنه لو كان ظاهرها يدل على التشبيه مع أنه لا يدل عليه، هل يعقل أن كل من في زمن النبوة حتى حدثاء العهد بإسلام وحتى الأعراب، بل وحتى الكفار الذين يسمعون القرآن لا يتبادر إلى ذهن واحد منهم أن في القرآن ما هو من التشبيه؟ ثم يأتي من بعدهم من أئمة العلم الذين تحقق لهم العلم كأئمة السنة والجماعة فلا يفهمون منها إلا التشبيه ويجمعون عليه ويطبقون عليه، وهم لم يأخذوا إلا من مشكاة الصحابة رضي الله عنهم؟ لا شك أن هذا ممتنع بالعقل امتناعـًا صريحـًا. [يوسف الغفيص].

ذكر المؤلف ثلاثة لوازم لهذا المنهج الذي اختطه هؤلاء المتكلمون: أولا: القرآن هو ليس كتاب هداية، ولا سيما في أهم المطالب وهي المطالب الإلهية. هذا لازم قولهم،

بل صريح قول بعضهم كما قد سمعت، مع أن الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]. اللازم الثاني: قال: (وَأَن الرَّسُول ﷺ مَعْزُولٌ عَن التعليم والإخبار بصفات من أرسله) الرسول ﷺ ليس مبينا ولا سيما في أعظم المطالب وهو المطالب الإلهية، وبالتالي فإنه لا يكون الرد إليه، قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩] يعني للكتاب والسنة، هذا غير وارد، مع أن الله يقول: ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]. اللازم الثالث: (وَأَن النَّاسِ عِند التنازع لَا يردُّونَ مَا تنازعوا فيه إلى الله وَالرَّسُول) مع أن الله تعالى يقول: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩] إذا: مضادة كاملة لما جاء في القرآن والسنة. [صالح سندي].

***

فإن هؤلاء إذا دعوا إلى ما أنزل الله من الكتاب وإلى الرسول، والدعاء إليه بعد وفاته هو الدعاء إلى سنته، أعرضوا عن ذلك وهم يقولون: إنا قصدنا الإحسان علمًا وعملاً بهذه الطريق التي سلكناها، والتوفيق بين الدلائل العقلية والنقلية.

***

هذا زعمهم يقولون: نريد أن نوفق بين الدلائل العقلية والنقلية. هذا عمل المتكلمين، أما الفلاسفة الإسلاميون فيقولون: نرجع النصوص إلى العقل. فالعقل عندهم أساس، المنطق والفلسفة، وما دلت عليه التجربة والنظر والتأمل هذا أساس، والنص يُرجع إليه إن وافقه أخذ به، وإن لم يوافقه حمل على محمل يناسب المقام. ففرق بين المتكلمين والفلاسفة فالذين يوفقون بين الدلائل النقلية والعقلية هؤلاء هم المتكلمون، مثل ما ألف ابن رشد كتابه: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال». ومن المعلوم أن طلب الحكمة الذي كان عند اليونان، يعني طلب معرفة الصواب بالأشياء إما الأشياء المنظورة أو غير المنظورة، هذا يكون بالعلم أو العمل، والعلم بالعقليات دخل إلى المسلمين فمن رد هذه العقليات هم السلف، ومن قال: نقبل ذلك ونجعله أساسا، وإذا وافقته النصوص أخذنا بها، وإذا خالفته النصوص تركنا النص؛ لأنه تكون دلالته غير واضحة. فهؤلاء هم أهل التجهيل، وهؤلاء الفلاسفة. وطائفة تقول: نأخذ بالنص ونأخذ بالدليل العقلي ونوفق بينهما، فجمعوا بين علوم اليونان وعلوم الشريعة في خليط جديد سمي علم الكلام. هذا من جهة العلم. ومن جهة العمل صار عندنا شرائح أدخلت إشراقات اليونان وآراء فلسفية في إصلاح النفس، ومما أثر في الأمة منها القول بالإشراق، والخير، ونحو ذلك الذي شاع عند الصوفية في أواخر القرن الثالث والرابع وما

بعده. المقصود من ذلك أن نعرف كيف دخل الانحراف على المسلمين، وما تفهم الأقوال في العقيدة ولا التفصيلات حتى يُعرف تطور ذلك في السنين، في القرن الأول كان كذا، وفي القرن الثاني كان كذا، وتدرج ذلك، فنفهم كل قول ما منشؤه، ولم نشأ الخلاف فيه، والأقوال المتضاربة ما سببها، أما إذا أخذنا الأقوال، أقوال الأئمة، أو أقوال المخالفين دون معرفة بتسلسل القول، وكيف نشأ، فإن ذلك يؤدي إلى ضعف في إدراك المراد من كلامهم والرد عليهم. فمن العلم المهم أن نعلم كيف دخل الانحراف على المسلمين في شتى المجالات في الاعتقاد، وفي العمل، في التصنيف... إلى آخره، ومن المفيد جدا الاطلاع على كلام شيخ الإسلام في «درء تعارض العقل والنقل» في هذا الأمر. [صالح آل الشيخ].

قال المصنف: (أعرضوا عن ذلك وهم يقولون: إنا قصدنا الإحسان علما وعملا بهذه الطريق التي سلكناها والتوفيق بين الدلائل العقلية والنقلية) تحت دعوى التوفيق بين المعقول والمنقول، حكموا ببطلان المنقول وقدسوا المعقول حتى جعلوه في أعلى الدرجات قطعا، فجعلوه قطعي الثبوت وقطعي الدلالة. فهذا هو ردهم، وأنهم أرادوا الإحسان وأنهم أرادوا التوفيق بين المنقول والمعقول، وبعد ذلك يوردون الشبه أو الأعذار من هذا القبيل، فقد يقول قائلهم: الكافر كيف يقبل قال الله وقال الرسول، وكيف تطلبون منا أن نقيم توحيدا على الكتاب والسنة ونترك ونتجاهل العقل؟ ومن

أمثال هذا الكلام. فيقال لهم: لو سلم لك هذا الكلام جدلا، فأنت الآن أولا لماذا لا تخاطب المسلم بقال الله وقال الرسول؟ فأطفال المسلمين وأبناء المسلمين الذين بين أيديكم لماذا لا تنشئوهم على منهج الكتاب والسنة؟ ثم لكل حادث حديث، إن كان الكلام مع من لا يؤمن بالله واليوم الآخر فهذا أمر آخر، وإن كان بحمد الله في الكتاب والسنة خطاب لمن هو كافر ولمن هو مشرك ولمن هو زنديق، كل هؤلاء جاء في القرآن ما تقوم به الحجة عليهم جميعا. فالقرآن خطاب للمؤمن ولغير المؤمن، وبيان لحال أهل الإيمان وبيان لحال أهل الكفر جميعا على تنوع كفرهم، فهذه بعض أعذارهم في مثل ما ذهبوا إليه من منهج وطريقة. [محمد بن خليفة].

والفارق بين حال السلف وحال أهل الجاهلية هو الإيمان بصحة إنزال هذا الكتاب وبعثة هذا النبي ﷺ، ولذا فإن السلف وأتباعهم يرجعون إلى أصول: الأصل الأول: القرآن الكريم، والناظر في الأدلة القرآنية يجد أنها ليست أدلة سمعية مجردة، بل فيها أعلى البراهين العقلية التي تُذْعِنُ لها العقول السليمة، ومن ثم فإن من أعظم الأدلة التي يُستدل بها هو كتاب رب العزة والجلال. وقد ذكر المؤلف عدداً من اللوازم الشنيعة على أولئك الذين ينبذون الكتاب والسنة من الفرق المخالفة لهدي السلف، ويقولون بأن الهدى في أمر العقائد لا يحصل بالكتاب والسنة، فإنه على مقتضى قولهم أن يكون ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع! أعوذ بالله من هذا

المقال، بل قرر أنه على قولهم يلزم أن يقولوا إن وجود الكتاب والسنة من الضرر المحض الذي يؤثر على الناس في أصل دينهم. وذلك أن هذا الكتاب قد اشتمل على قضايا عقدية كثيرة، سواء في إثبات المعاد، أو في إثبات صفات رب العزة والجلال أو في إثبات النبوة والرسالة وخصائصهما، أو غير ذلك من أنواع المسائل العقدية، فمن ثم فلابد من أحد أمرين: إما أن يقال إن ما فيه حق وصدق واجب الاتباع، وأن الهدى يحصل به، كما هي طريقة أهل الإيمان الذين يقدمون الكتاب والسنة على غيرهما، فإن كتاب الله شامل، فما من قضية من قضايا الدين إلا وقد اشتمل عليها. وإما أن يقال بأن الكتاب لم يبين أصل الدين ولم يوضحه، أو بأن ما فيه من التوضيح مخالف للحق، والعياذ بالله. الأصل الثاني: الذي يُرجع إليه سنة النبي ﷺ، فإن كانت متواترة فإنه يجب العمل بها بالاتفاق، ويجب الرجوع إليها في تقرير العقائد وإثبات أصول الدين، وهكذا لو كانت أحادية متى كانت صحيحة على الصحيح من الأقوال، وقول من رد خبر الواحد الصحيح في العقائد مبني على أَصْل أُصِّل ألا وهو أن بعضهم قد قرر أن سنة النبي دليل قاطع، بخلاف أخبار الآحاد، فقال بأنها لا تفيد القطع واليقين، واستندوا في ذلك إلى أنه يحتمل وجود خطأ من الراوي، ويحتمل وجود رواة غير موثوق فيهم، ولكن هذا الاحتمالات إذا قارنها الإنسان وقابلها بما يدل على قطعية السنة فإنها تتلاشى، فإن الله عز وجل قد ضمن حفظ دينه، ومن حفظ الدين أن لا

يكون هناك شيء مما يُنسب للنبي ولا يصح عنه ثم لا تكتشفه الأمة، ومن حفظ هذا الدين أن يسر له علماء ينظرون في أسانيد الأحاديث، وينظرون في أحوال الرجال، وتتابعت أحوالهم على تمييز السنة وكشف ما فيها من علل وخفايا. والناظر في أئمة أهل الحديث يجد أنهم قد بذلوا جهوداً عظيمة في تعرف سنة النبي ﷺ وتمييز حقيقتها ومعرفة أحوال الرواة، وميزوا بين حال الراوي في محل دون حاله في محل آخر، فقالوا: فلان تقبل روايته عن الشاميين ولا تقبل روايته عن غيرهم، وفلان إذا روى في اليمن قبلت روايته وإذا روى في العراق احتمل وجود الوهم فيها، وقارنوا بين أنواع الروايات فتوافرت الهمم على حفظ هذه السنة وعلى نقلها وعلى تمييزها وتمحيصها وعلى تدوينها وكشف ما فيها من أخطاء أو علل، بحيث لا يمكن أن يكون هناك خطأ في حديث إلا وقد تنبه له علماء الأمة، وهذا من حفظ هذا الأصل العظيم، وهو سنة النبي ﷺ. وقد كان النبي ﷺ يرسل الواحد من أصحابه إلى مشارق الأرض ومغاربها، يدعون الناس إلى الله، ويبينون لهم أصول المعتقد، فلم يكن أحد من الناس يقول بأن الحجة لا تقوم بهؤلاء الأحاد، ولم يقل أحد من أهل الزمان الأول بأن بعث النبي ﷺ لهؤلاء الأفراد إلى أممهم لا فائدة فيه، بل فيه الفائدة العظيمة، وبه تقوم الحجة. ويدل على هذا أن النبي ﷺ قبل إيمان هؤلاء الذين استجابوا لدعاة الأحاد، فيما يتعلق بأمور معتقدهم. الأصل الثالث: إجماع الأمة، فإن إجماع هذه

الأمة دليل قاطع دلت النصوص على حجيته، وأثبتت أنه أصل يرجع إليه في أمور المعتقدات، وقد اعتنى جماعة من العلماء بجمع إجماعات السلف من القرون الفاضلة من الصحابة والتابعين وتابعيهم في مسائل المعتقد. وإجماع الأمة يخصص الألفاظ العامة في الأصول؛ لأن الإجماع لابد أن يكون مستنداً إلى دليل. ويدل على حجية إجماع الأمة العديد من النصوص، منها: أولاً: قول النبي ﷺ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ». أخرجه ابن ماجه (٣٩٥٠). ثانيـًا: قول النبي ﷺ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ». أخرجه مسلم (١٩٢٣). فإن من مقتضى بقاء طائفة على الحق أن لا يجتمعوا على باطل. ثالثـًا: وقد استدل العلماء على حجية الإجماع بقول الله جل وعلا: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. رابعـًا: ويدل على حجية إجماع الأمة قول الله جل وعلا: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فإن من مقتضى هذه الآية أنه إذا لم يكن هناك تنازع وكان هناك إجماع اكتفي بإجماع هذه الأمة، والنصوص في إثبات حجية الإجماع كثيرة متتابعة. ومن الأمور المتعلقة بهذا أن بعض الناس قال بأن أمر المعتقد يرجع فيه إلى العقل، وأن العقل دليل صالح في إثبات المعتقدات، وقالوا ذلك حتى في صفات الله عز وجل، فقال قائلهم: «ما أثبتته العقول أثبتناه، وما نفته العقول نفيناه». واختلفوا

فيما تتوقف فيه العقول، فقالت طائفة إن ما تتوقف فيه العقول فإننا ننفيه، وقال آخرون: بأننا نتوقف فيه. وهناك إشكالات على جعل العقل دليلاً من أدلة المعتقد: الإشكال الأول: أن لفظ «العقل» يُطلق على معان مختلفة، فأي هذه المعاني تريدون؟! فمن معانيه: «العقل الغريزي» الذي يحصل به التمييز بين الأشياء، وهذا لا يمكن أن يكون أصلاً ولا مستنداً لإثبات قضية من القضايا، وهذا العقل يشترك فيه الإنسان والحيوان، فإن الجميع يميزون. ومن معانيه: «ما يحصل به فهم الأشياء»، فهو الآلة التي يحصل بها الفهم والاستيعاب، فهذا آلة وقالب، وليس أصلاً للمعلومات، وإنما هو طريقة للفهم والاستيعاب وإدراك حقائق الأشياء، ومثل هذا المعنى من معاني العقل لا يمكن أن يقال بأنه أصل أو دليل، لأنه مجرد آلة، فأنت لا تفهم الكتاب والسنة إلا إن كان عندك عقل، فلا تَفْهَمُ الأدلة إلا بهذه الآلة، ولذا نبه الله جل وعلا العقول في كثير من القضايا، فقال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣].

ومن معانيه: «إدراك عواقب الأمور»، فإن من كان مدركاً لعواقب الأمور وما تؤول إليه يقال عنه عاقل، ولهذا يفرق بين الذكاء والعقل، فإن الذكاء القدرة على التصرف في الأشياء، بينما العقل أن تعرف ما ينفعك مما يضرك، ولذلك السراق يقال عنهم أذكياء، لكنهم ليسوا بعقلاء، لأنهم وإن قدروا على التصرف فيما يكون عندهم من الأمور إلا أنهم لم يدركوا عواقب الأمور، فلم يكونوا عقلاء، وهذا المعنى الثالث لا

يمكن أن يكون دليلاً لمسائل المعتقد. ومعانيه «الخبرات والمعلومات التي تكون عند الإنسان بحيث يقيس عليها غيرها»، وهذه الخبرات يمكن أن يكون بعضها صحيحا، وقد يكون بعضها مغلوطاً. ومن معانيه: «القدرة على تحليل هذه المعلومات والاستنباط منها والاستدراك عليها»، ويمكن أن تكون قدرة الإنسان على استخراج الأحكام منها قدرة ضعيفة، ولذلك لا يصح أن يعول عليه، ويدل على هذا أن العقول متفاوتة، فالخبرات متعددة المراتب، فليس الناس على مستوى واحد فيما يتعلق بهذا الأمر، بل إن الإنسان يجد من نفسه التفاوت فيما يعقله، فإنك مرات تجزم بعقلك بأشياء ثم بعد ذلك تجزم بضد ما كنت جازماً به، وانظر إلى نفسك كم من مرة رأيت الرأي بشيء في الصباح ثم في آخر نهارك تغير رأيك فيه وأصبحت تسفه من كان يرى رأيك الأول، وبالتالي لا يصح أن يكون هذا أصلا يعتمد عليه، خصوصاً فيما يتعلق بأمور المعتقد. الإشكال الثاني: أن الناظر في أحوال الناس يجد من كان عنده عقل يميز به صغائر الأمور ودقائقها لا يهتدي في أعظم القضايا التي تتعلق به، فانظر إلى أولئك الذين يصنعون أدق الآلات وأمهرها، يمضون أوقاتهم في حل القضايا النظرية والرياضية المعقدة، ثم بعد ذلك في أواخر يومهم يسجدون لصنم لا ينفع ولا يضر. الإشكال الثالث: أن الناظر في أحوال أهل الجاهلية الذين بعث النبي ﷺ بتسفيه آرائهم وعقولهم وبيان أنها مخالفة للصواب والحق يجد أن

لديهم من العقول الشيء الكثير، ومع ذلك هم أهل جاهلية، وبالتالي فلا يصح أن نعتمد على ما يقال بأنه من المعقول. الإشكال الرابع: اضطراب أهل العقول واختلافهم. وهنا مسألة أخرى ينبغي لفت الأنظار إليها، وهذه المسألة هي ما الشيء المراد الوصول إليه؟ وما هو أول واجب؟ فكما تقدم معنا أن بعض الناس قال الشك أمر مطلوب، ولا يمكن أن تصل إلى اليقين إلا بأن نسلك طريق الشك أولاً، ومثل هذه المقالة مقالة خاطئة فاسدة، وقد عاب الله عز وجل على الذين يتبعون الشكوك، وبين أنهم يخالفون الصواب والحق، قال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣]. ومثال هذا مثال من كان عنده ثوب، فأراد أن يتأكد من طهارته، فقال لابد أولاً من أن أضع فيه نجاسة ثم أقوم بغسله، لأتيقن أنه قد نظف وطهر! فنقول لا حاجة لذلك، طهره مباشرة والنفوس نقية صاحبة فطرة، فإذا عرض لها الدليل ووصلت إلى درجة اليقين لم تحتج إلى أن يكون عندها شك وتردد ولذلك كان من أول آيات القرآن العظيم: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ أي: لا شك فيه ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] أي: أنهم يهتدون به ويصلون إلى درجة اليقين بهذا الكتاب. ومن ثم فليس من شأن العقلاء تطلب حال النقص بوجود الشك عندهم، وإنما حال العقلاء أن يطلبوا اليقين وأن يطلبوا الأمر المجزوم به المقطوع به. بينما قال آخرون: إن أول واجب هو النظر والاستدلال،

ولذلك حرموا التقليد في أصول العقائد، ولذلك فهم يخطئون من يقلد في العقائد، وقال بعضهم: بعدم صحة إيمانه. إذا تقرر هذا فإن بعض الناس يسأل عن عوام الناس الذين يعتقدون معتقدات بناء على تقليد من قبلهم، ما حكم ذلك؟ فنقول: النصوص الشرعية ذمَّت من قلد في باطل، وبينت ضلال الذين: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠] وهذه الآيات التي ذمت التقليد إنما ذمت من قلد في باطل، أما من قلد في حق فإنه لا يدخل في هذا الدم، ولذلك كان الأعراب يأتون إلى النبي ﷺ ويُسلمون، فلا يسألهم النبي ﷺ هل إسلامهم كان عن تقليب نظر وترديده أو كان عن تقليد لغيرهم، بل جاء في عدد من الأحاديث أن عدداً من الناس أسلم لإسلام أخيه أو لإسلام قريبه، فقبل النبي ﷺ منهم، ولا يشكك في صحة إيمانهم. والصواب أن أول واجب على المكلفين الإقرار بالشهادتين، بل كان النبي ﷺ يرسل الدعاة للدعوة إلى التوحيد والإيمان بالشهادتين، ولا يدعوهم إلى الشك أو النظر أو قصد الإيمان. فإن قيل: هل يكفي المسلم أن يثبت لله عز وجل ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله دون الخوض في مثل هذه المباحث لصعوبة ذلك عليه؟ نقول: نعم، يكفيه ذلك، ما دام يؤمن بما في الكتاب والسنة كفاه ذلك. [سعد الشثري].



ثم عامة هذه الشبهات التي يسمونها دلائل إنما تقلدوا أكثرها عن طواغيت من طواغيت المشركين أو الصابئين، أو بعض ورثتهم الذين أُمروا أن يكفروا بهم، مثل فلان وفلان، أو عن من قال كقولهم لتشابه قلوبهم: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦۗ﴾ [البقرة: ٢١٣]. ولازم هذه المقالة: ألا يكون الكتاب هدًى للناس، ولا بيانًا ولا شفاء لما في الصدور، ولا نورًا، ولا مردًّا عند التنازع، لأنا نعلم بالاضطرار أن ما يقوله هؤلاء المتكلفون أن الحق الذي يجب اعتقاده لم يدل عليه الكتاب والسنة لا نصًا ولا ظاهرًا، وإنما غاية المتحذلق أن يستنتج هذا من قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. وبالاضطرار يعلم كل عاقل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش، ولا فوق السماوات، ونحو ذلك بقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ لقد أبعد النجعة وهو إما مُلْغِز، أو مُدَلس، لم يخاطبهم بلسان عربي مبين. ولازم هذه

المقالة أن يكون ترك الناس بلا رسالة خيرًا لهم في أصل دينهم؛ لأن مَرَدَّهم قبل الرسالة وبعدها واحد، وإنما الرسالة زادتهم عمى وضلالاً.

***

أي: أن عامة هذه الشبهات التي يسمونها دلائل، إنما تقلدوا أكثرها عن طواغيت المشركين والصابئين، أو بعض ورثتهم الذين أمروا أن يكفروا بهم مثل فلان وفلان. ولذلك لن تجد في كلامهم إلا قال الفضلاء، قال الحكماء، قال العقلاء، من هم الفضلاء ومن هم الحكماء ومن هم العقلاء؟ أمثال أرسطو وأفلاطون وإرسطاليس وفيثاغورس، وغيرهم فهؤلاء عندهم هم الفضلاء والعقلاء والحكماء، فلان وفلان من الفلاسفة الذين جعلوهم هم أهل الحكمة. (أو عمن قال كقولهم لتشابه قلوبهم) أي: الذين ساروا على نهجهم كالفارابي وابن سينا وغيرهم، هؤلاء يأخذون عنهم مثل هذه القواعد والمسالك الفلسفية. (قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]) فإذا الإيمان بحق أن يكون التحاكم إلى الوحي، وأن يكون هناك تسليم بهذا. ولذلك ينبغي على الإنسان أن يضع هذه المسألة نصب عينيه، وألا تغيب عنه، فإذا رأى هذا الاختلاف القائم، فلا يكن عنده نوع حيرة أو اضطراب أو عدم فهم للمسألة في عمومها فيحتار ويضطرب، فلا مجال للحيرة أو للاضطراب؛ فهو إما أن يسلك هذا المنهج أو يسلك

ذاك المنهج، فإما أن يكون في صف الكتاب والسنة أو يكون في الصف المقابل، فبالتالي لا مجال إلى أن يحتار أو أن يضطرب في هذا الباب وهو يجد الصراع بين الحق والباطل، صراعا واضحا جليا. فليس للقوم مستمسك بآية من كلام الله، أو بحديث من كلام النبي ﷺ تشهد بما يزعمون وبما يقولون، ولئن كان البعض يجد البيئة التي يعيش فيها بيئة تعتقد مثل هذا وتسير على هذا، ولئن كان البعض قد تربى على أفراد أو على مشايخ أو على أساتذة درسوا مثل هذا، فلا تحمله العصبية ولا تحمله كثرة الباطل أو كثرة الشر على أن تنتصر للباطل؛ لأنه بهذا يجابه ويعاند ويشاق حكم الله تعالى، فمن كان من أهل الإيمان فالله سبحانه وتعالى جعل للإيمان علامة وهي أن ترجع في حال الاختلاف إلى ميزان القسط العدل وهو الكتاب والسنة، فتزن الأمور بهذا ولا تزنها بالهوى ولا بالعصبية. قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] أي: لا ينبغي أن يكون في صدره ضيق أو حرج من هذا الأمر الذي جاءت به النصوص، وإنما يجب عليه أن يرجع ويعود ويسلم ويستسلم للحق إن كان من أهل الإيمان، فتلك علامة الإيمان في قلب العبد المؤمن، وإلا فإن في إيمانه خلل أو فيه ما فيه من الزيغ والفساد. ثم عاد المصنف إلى قولهم، فقال: (ولازم هذه المقالة: أن لا يكون الكتاب هدى للناس، ولا بيانا ولا شفاء لما في الصدور) ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِۛ

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]؟ ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩]؟ فبالتالي لماذا ينظر في هذه المسائل؟ فلا زال المصنف يؤكد على هذه القضية، ولا ينبغي أن يسأم الإنسان من سماعها أو تكرارها؛ لأنها هي منشأ الخلاف، وإن كررت أو ترددت على أسماعه كثيرا، ولا ينبغي أن تغيب لحظة عنه عند دراسة هذه المسائل. لأنه أحيانا قد تأتي شبه يلقيها هؤلاء، فهذه الشبه كما قيل، «الشبهة» في أصلها هي اشتباه الحق بالباطل، فالإنسان عند شبهة معينة قد يقع لديه اضطراب وعدم وضوح وعدم معرفة للرد على هذه الشبهة، فلابد هنا أن يلجأ إلى الأصل وهو أن يعود إلى أن الخلاف إنما هو في أصل هذا الدين وليس في مسألة فرعية، وهو في أصل كبير ألا وهو تقديم الكتاب والسنة أو تقديم العقل؟ فقد يلقون من الشبه ما يلقون، فمثلا يقول بعضهم: «لو أثبتنا الاستواء للزم من ذلك التحيز، ولزم أن الله سبحانه محصور في مكان» أو غير ذلك من هذه العبارات، فهذه شبه قد لا يعرف البعض جوابها، فلا يعني هذا أنك تسقط من أول وهلة أو تضطرب قدماك في هذه الأمور وتبدأ تشك في الحق. فدائما أهل الباطل يسلطون شبههم، حتى الملاحدة لهم شبه، وحتى أهل الشرك لهم شبه، كل فريق له شبهه. فلابد هنا من تمسك بالأصل، ولا بأس بعد ذلك أن يعرف الإنسان جواب بعض الشبه، وكيفية الرد عليها، لكن عليه ألا يغيب عن ذهنه أن للمسألة أصلا وهو إما منهج

الحق وإما منهج الباطل. بعد ذلك تشويه الحقائق وقلب الحقائق، هذا أمر هو من عادة أهل الباطل، فمن عادتهم كما ذكر الله سبحانه: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطۡفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [الصف: ٨]، فلابد من محاولة لطمس الحق، يسعون في هذا جاهدين، لكن ينبغي أن يكون للحق رجال، ينافحون عنه ويذودون عنه ويردون على أهل الباطل باطلهم. وهذا ما ذكره الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى في «الرد على الزنادقة والجهمية فيما شككت فيه من متشابه القرآن» فأورد شبههم ورد عليها، وذكر في مقدمته أنه لابد أن يكون لأهل الحق من يذودون عنه، وينفون عنه تحريف المبطلين. وقوله: (إنما غاية المتحذلق من هؤلاء أن يستنتج هذا من قوله: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٤]). دائما تجد مثل هذه الآيات يوردها هؤلاء من باب التلبيس على الناس، يلبسون على الناس، في قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، و﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: ٦٥]. فإذا جاءوا إلى إنكار صفة قالوا: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ وأن إثبات «الاستواء» يلزم منه التشبيه، وبالتالي الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يثبت له الاستواء، فيأتي بهذه الكلمة وهي كلمة حق أريد بها باطل. وهنا تسأل: لماذا لا يقول هذا عند إثباته للسمع أو للبصر، فلماذا لا يقول: ليس كمثله شيء فإذا لا يثبت له سمعا؛ لأن للمخلوق سمعا، أو لأن للمخلوق بصرا، أو لأن للمخلوق كلاما، ونحو هذا. وهؤلاء يوردون

هذا الكلام ليس اعتمادا؛ لأنهم دائما يتحرزون من اعتماد النص أصلا في هذا الباب؛ لأنهم لا يقبلون في هذين البابين قال الله تعالى وقال الرسول ﷺ، ولكن من باب إيراد الشبه التي يدخلونها على الناس. قول المصنف: (وبالاضطرار يعلم كل عاقل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ولا فوق السماوات ونحو ذلك، بقوله: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] لقد أبعد النجعة) والمقصود بـ «النجعة» يعني المكان الذي يطلب فيه الكلأ، فيقال: «فلان أبعد النجعة»، أي: أبعد المكان الذي يطلب فيه الكلأ والعشب. فمن يستدل بهذه النصوص على نفي الاستواء، كيف يكون هذا دليلا له؟ كأن يأتي بقوله تعالى: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ فيستدل به على نفي الاستواء؟ ويا ترى لماذا لا يستدل به على نفي السمع والبصر، أو العلم أو الحياة؟ وهو إما ملغز أو مدلس(١) ولم يخاطبهم بلسان عربي مبين، فلا يمكن أن يستدل بمثل هذه النصوص على نفي هذه الصفات، فليس فيها دليل على مثل هذا. وقوله: (ولازم هذه المقالة: أن يكون ترك الناس بلا رسالة: خيرا لهم في أصل دينهم) أي: أن لازم مقالة التعطيل ومقالة أهل الكلام، أن يكون ترك الناس بلا رسالة خيرا لهم في أصل دينهم؛ لأن مردهم قبل الرسالة وبعدها واحد وهو العقل، مادام وجود الوحي وعدمه سواء عندهم، فإذا لا قيمة ولا

---

(١) ألغز الشخص في الكلام: أخفى مراده منه، جعل ظاهره خلاف باطنه، لم يبين مراده، لم يظهر معناه. ودلَّسَ الشَّيءَ: زيَّفه، غشَّه، زوَّره. [معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٠١٨)].

وزن للرسالة، مادام الأمر لا يمكن اعتماد النص فيه، فإذا ما الداعي إلى النبوة والوحي والرسالة؟ فهل القرآن نزل فقط لتزيين الأصوات في المسابقات، والقراءة على الأموات كما يفعل بعض هؤلاء؟ أو أنه نزل ليحكم بين الناس، وليعلم الناس ويهديهم ويبين لهم ويشفي صدورهم، فإذا هذا من لازم هذه المقالة. والسؤال الذي يطرح نقسه لهؤلاء؛ أن يقال لهم: إذا كنتم ترون أن الأصل في هذا الباب هو المعقول، إذا ما الداعي وما الحاجة إلى الرسالة والنبوة مع أن هذه الرسالة والنبوة جاءت بضد ما تقولون؟ فيبقى أن عدمها خير من وجودها، وهذا أمر لو اعتقده إنسان لكفر. [محمد بن خليفة].

وهذه المقالةُ هي مقالة المعطِّلة من الجهمية والمعتزلة، وللأشاعرة منها نصيبٌ، وهي: أنَّ الله تعالى لا تقوم به أيُّ صفةٍ، فهو ذاتٌ مجرَّدةٌ، وليس هو فوقَ العالم بذاته، وأنَّ هذا إنما عُرف بدلالة العقل بزعمهم. وما في القرآن من إثبات صفاته وعلوه على خلقِه واستوائِه على عرشه؛ يجب فيه التُفوِّيض أو التأويل، ولا يجوز اعتقادُ ظاهرِها؛ لأنَّ اعتقادَ ذلك تشبيهٌ وتجسيمٌ وتركيبٌ؛ بل هذا كفرٌ، فزعموا أنَّ اعتقاد أنَّ الله موصوفٌ بهذه الصفات مُستلزمٌ لهذه الأمور المتقدِّمة، وهذا كفرٌ وباطلٌ. يقول الشيخ رحمه الله: (لازمُ هذه المقالة - أي: مقالة النفاة - أنَّ القرآن ليس هدىً) لأنه لم يحصل به التعريف بربِّ العالمين، ولم يهتدِ به الناس في معرفة الله، فمعرفةُ الله إنما طريقُها العقلُ، وليس هو بيانًا لِمَا يحتاج الخَلْق إلى بيانه في أعظم الأمور، وهو

معبودهم وخالقهم. فهذا هو لازم هذه المقالة، وهذا باطلٌ، وإذا بطلَ اللازمُ بطلَ الملزومُ، فالقرآنُ هدىً وشفاءٌ وبيانٌ، فما يستلزم خلاف ذلك فهو باطل، فنعلم أنَّ هذه المقالةَ باطلةٌ؛ لأنها تستلزمُ ما هو من أعظم الباطل. ويذكر الشيخ أنَّ منهم مَن يُريد أنْ يستدلَّ بالقرآن على مذهبه في القول بالتعطيل ونفي الصفات، وإلَّا فالأصلُ فيما ذهبوا إليه هو الدلائلُ العقليةُ المزعومةُ التي هي جهلياتٌ وشُبهاتٌ. فيقول: (إنَّ غاية المتحذلق منهم - الذي يريد أن يُظهر نفسه بصورة الحاذق - أنه يستنبطُ هذا المذهب، ويجعل له دليلًا من القرآن؛ كقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾، و﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾) فإنَّ هذه الآيات دلَّت على نفي الشَّبيه عن الله، وأنه لا شيءَ يُشبهُه، ولم يكن أحدٌ كفؤًا له؛ أي: مِثلًا، فقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ يعني نظيرًا أو شبيهًا. والاستدلالُ بهذه الآيات على نفي التَّشبيه حقٌّ، ولكنهم يجعلون إثباتَ الصفات تشبيهًا، فيُدخلونها فيما دلَّت عليه هذه الآيات من نفي التَّشبيه. فإذا هذه الآياتُ بزعمهم هي الدليلُ على نفي الصفات؛ لأنَّ إثباتَ الصفاتِ يستلزمُ التَّشبيه، وإثباتَ العلوِّ يستلزمُ التجسيمَ والتَّشبيهَ. إذا فهذه الآياتُ تدلُّ على مقالتهم كما يزعمون تضليلًا وتلبيسًا، وإلَّا فليس المعوَّلُ عندهم في نفي الصفات دلالةَ النقل، بل العقل كما تقدَّم. ثم يقول الشيخ: (وقد عُلم بالاضطرار أنَّ مَن دلَّ على نفي علوِّه تعالى على خلقه، واستوائه على عرشه، ونفي الصفات بهذه

الآيات الدالةِ على نفي التَّشبيه؛ أنه ملغز) أي: ليس مبيِّنًا، مُلغزٌ أو هو ملبِّس، واللغز هو الأحاجي التي يتعاي بها الناسُ ويمتحنون بها عقولهم. وعلى هذا: فيكون لازم هذا الاستدلال ألا يكون القرآنُ كما وصفه اللهُ بأنه مُبين أو بيانٌ؛ فقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨] فنفيُ التشبيه في اللغة العربية لا يقتضي نفيَ الصفات ونفيَ العلو، بل هذه الآيات مع الآيات الدالة على إثبات الصفات؛ تدلُّ على أنه تعالى موصوفٌ بما وصفَ به نفسَه، وأنه فوق خلقه، ومستوٍ على عرشه، وهو في ذلك كلِّه لا يُشبِه أحدًا من المخلوقين، لا في علمه، ولا سمعه، ولا بصره، ولا شيءٍ من صفاته. ووجهُ كلامِ الشيخ أنَّ الاستدلال بهذه الآيات على نفي الصفات من جنس الألغاز التي تُمتحَنُ بها عقولُ الناس؛ لشدَّةِ غموضها، فهذه الآيات لا يَفهم منها أيُّ عربي وأيُّ عاقلٍ، أنَّ المرادَ منها نفيُ الصفات، أو أنها تُشعِرُ بذلك بوجهٍ من الوجوه. فالحقُّ هو إثبات الصفات مع نفي التشبيه والتمثيل، فإثباتُ الصفات عملٌ وإيمانٌ بالنصوص الدالة على إثبات الصفات، ونفيُ التشبيه عملٌ وإيمانٌ بالنصوص الدالة على نفي التشبيه. ولهذا كان مذهبُ أهل السنَّة مدلولًا عليه بآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ونظائرها كثيرة، فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ ردٌّ على أهل التمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ ردٌّ على أهل التعطيل. وأمَّا المعطلة

فقد تمسَّكوا بزعمهم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ كما تقدَّم، ونفوا مدلولَ قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ فلم يؤمنوا بالكتاب كلِّه، بل آمنوا ببعضٍ وكفروا ببعض، والحقيقةُ أنهم آمنوا بما يوافقُ أهواءَهم ومذاهبَهم، وكفروا بما خالفَها، وأهلُ السنَّة آمنوا بهذا وهذا، فأثبتوا لله الصفات ونفوا عنه مماثلة المخلوقات. وهذا الذي ذكره الشيخ من قبل ومن بعد من أعظم الحجج العقلية الشرعية على بُطلان مذهب الجهمية المعطِّلة، ومَن تَبعهم. [عبد الرحمن البراك].

وهذا الكلام واضح من حيث دلالته على إبطال ما تكلم به المتكلمون وزعموه دلائل ويقينيات من نقض النصوص بالعقليات. والتنبيه هنا على قوله: (ولازم هذه المقالة) فهذا يكثر عند أهل العلم أن يذكروا اللوازم التي تلزم على الأقوال الباطلة، وذلك من جهة البرهان؛ لأن من البرهان على إبطال المقالة أو على فسادها أو على ضعفها أن يلزم منها لوازم باطلة، فإذا كان القول يلزم عليه لوازم باطلة فإن القول باطل وليس هذا من شيخ الإسلام ولا من أهل العلم بإلزام للقائل بلازم مذهبه، لأن التحقيق أن لازم المذهب ليس بمذهب حتى يُصرح صاحبه بمذهبه، لكن لازم المذهب يدل على بطلان المذهب، إذا كان ذلك اللازم باطلاً. وهذا يستفاد منه في المناظرات، وفي إبطال أقوال أهل الضلال خاصة في العقائد، يستفاد منه أكبر فائدة، فنجده مثلاً هنا يقول: (لازم هذه المقالة: أن يكون ترك الناس بلا رسالة، خيرا لهم

في أصل دينهم) ومعلوم أن المتكلمين لا يقولون: إن ترك الناس بلا رسالة خير لهم في أصل دينهم. لكن هذا لازم على تلك المقالة، ولما كان هذا اللازم يشترك في إبطاله المتكلمون وأهل السنة دل على فساد تلك المقالة. فهذا تنبيه على طريقة من طرق الاحتجاج على إبطال أقوال الخصوم. [صالح آل الشيخ].

***

يا سبحان الله! كيف لم يقل الرسول ﷺ يومًا من الدهر، ولا أحد من سلف الأمة: هذه الآيات والأحاديث لا تعتقدوا ما دلت عليه، لكن اعتقدوا الذي تقتضيه مقاييسكم، أو اعتقدوا كذا وكذا؛ فإنه الحق، وما خالف ظاهره فلا تعتقدوا ظاهره، وانظروا فيها فما وافق قياس عقولكم فاعتقدوه، وما لا فتوقفوا فيه أو انفوه. ثم الرسول ﷺ قد أخبر أن أمته ستفترق ثلاثًا وسبعين فرقة. فقد علم ما سيكون، ثم قال: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابُ اللهِ»[1]. ورُوي عنه ﷺ أنه قال في صفة الفرقة الناجية: «هُوَ مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي»[2]. فهلا قال من تمسك بظاهر القرآن في باب الاعتقاد فهو ضال؟ وإنما الهدى رجوعكم

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٧٨٨)، وأحمد (١١١٠٤).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٦٤١).

إلى مقاييس عقولكم، وما يحدثه المتكلمون منكم بعد القرون الثلاثة، وإن كان قد نبغ أصلها في أواخر عصر التابعين.

***

يستدلُّ الشيخ على بُطلان مقالةِ المعطلة، وهي: القول بنفي الصفات، وأنَّ النصوصَ لا يجوز اعتقادُ ظاهرِها، بل يجب فيها التفويضُ أو التأويلُ، يستدلُّ الشيخُ على ذلك بأنَّ الرسول ﷺ قد أعلمه الله بما سيقولون، فأخبر «أَنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً - يَعْنِي: الْأَهْوَاءَ -، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً». أخرجه أبو داود (٤٥٩٧)، وأحمد (١٦٩٣٧). وهذا يدلُّ على أنها منحرفةٌ، ومع ذلك قال ﷺ: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابُ اللهِ». وهذا يدلُّ على أنَّ القرآن به العِصمة من الضلال، فمَن اعتصم به واعتقد ما دلَّ عليه؛ فهو على الهدى، ومَن خالفه فهو على ضلال. وهؤلاء المعطِّلة على النقيض، فقولهم يتضمَّن أنَّ مَن يتمسكُ بظاهر القرآن فهو ضالٌّ، وأنَّ الهدى فيما دلَّت عليه عقولهم التي لم تستنر بنور الله، ولهذا يحتجُّ على المعطِّلة بالأدلة النقلية والعقلية؛ لأنَّ القول بالتعطيل مُناقضٌ للعقل كما أنه مُناقضٌ للشرع، وأيضًا قوله ﷺ لما سُئل عن الفرقة الناجية؛ قال: «هُوَ مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي». فالرسولُ ﷺ كان على الإيمان بظاهر القرآن، وكذلك الصحابةُ، إذا ما خالفه هو الباطل، فإثباتُ الصفات هو الحقُّ، وهو

ما مضى عليه أهلُ السنَّة والجماعة الذين اقتفوا أثرَ السَّلف الصالح من الصحابة والتابعين. فمذهبُ التعطيل مذهبٌ مُناقضٌ لنصوص الصفات مُناقضةً ظاهرةً، وهم يُقرِّون بذلك؛ لأنهم يقولون أنَّ النصوصَ لا يجوز اعتقادُ ظاهرِها، وقد أمر الله باتباع ما أنزل على رسوله ﷺ من الكتاب والحكمة، وأوصى الرسول ﷺ بالاعتصام بالكتاب والسنة، وأن ذلك عصمة من الضلال. وهؤلاء المبتدعة الضُلَّالُ المعطِّلة قد خالفوا هذه الوصايا، فكما ناقضَ مذهبُهم نصوصَ الكتاب والسنَّة؛ كذلك هم خالفوا ما أمر الله به ورسوله ﷺ، فإنَّ الله أمر باتِّباع رسولِه، وطاعته والإيمان بكل ما جاء به ﷺ، قال تعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَاۚ﴾ [التغابن: ٨] فهؤلاء قد عصوا الله فيما وصَّى به عباده المؤمنين عمومًا وخصوصًا، ووصَّى به جميع العالمين، قال تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: ٥٦]، وقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقال: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣] حبله: دينه وكتابه العزيز. فعلى قول المعطلة أن الحق هو ما دلت عليه عقولهم لا ما دل عليه ظاهر القرآن من إثبات الصفات لله تعالى؛ لا يكون القرآن هدى، ولا شفاء لما في الصدور، وكفى بذلك دليلًا على فساد مذهبهم، نعوذ بالله من الضلال. [عبد الرحمن البراك].

وهذه الكلمة من شيخ الإسلام مهمة ونفيسة؛ لأن فيها بيان أصل الضلال في هذا الباب، وفيها بطلان زعم من زعم أن طريقة المتكلمين هذه أنها أحكم؛ لأن هذا القول قول فيه الإجحاف بالسلف الصالح، ومن المعلوم أنه لم يأت شيء في النصوص ولا في هدي النبي ﷺ يرشد الناس إلى ألَّا يأخذوا بظواهر النصوص، بل قال: «إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللهِ». وفي رواية: «كِتَابَ اللهِ وَسُنَّتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ». أخرجه الحاكم في المستدرك (٣١٩)، والبيهقي في الكبرى (٢٠٣٣٧)، والدارقطني (٤٥٢٥). وقد قال بعض العلماء: إنه من اليقين القطعي أن النبي ﷺ لما تلا القرآن وذكر النصوص التي فيه في الغيبيات والصفات وغيرها، كذلك لما ذكر أحاديث الصفات على الناس، لم يرد أنه أتبعها بشيء يصرفها عن ظاهرها، بل أوردها وترك فهم المعنى للناس، وهذا يدل على أن المعنى الذي اشتملت عليه تلك النصوص هو ظاهر اللفظ لأنه لو كان المعنى غير الظاهر بل معنى آخر يؤول لوجب على النبي ﷺ أن يبينه حتى لا يترك الناس يعتقدون في الله العقيدة الباطلة، فلما لم يتبع ذلك بشيء يصرفه عن ظاهره دلنا على أن الظاهر مراد. ثم نقول كما قال شيخ الإسلام رحمه الله إن هذه المقالة وهي مقالة التعطيل إنما أخذها الجهم بن صفوان عن الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان كان فقيها عنده علم بالفقه بعض الشيء، ووقع له اجتهاد في مناظرة هذه الطائفة من الطبائعيين الذين يقولون بتناسخ الأرواح وهي طائفة السمنية،

طائفة من طوائف خراسان والهند، ناظرهم في وجود الله فحيروه حتى قالوا عنه إنه تحير، فبقي أربعين يوما لا يصلي من شدة الحيرة، وهذا لأجل أنه خاض في مناظرة أولئك دون علم واسع بما يجب وينبغي في مناظرة أمثال هؤلاء، فأراد أن يثبت وجود الله لهم، فلم يجد دليلا يثبت به وجود الله إلا ما سمي فيما بعد بطريقة حلول أو حدوث الأعراض في الأجسام أو طريقة الجوهر الفرد. هذه الطريقة لها تفاصيل، لكن المقصود أنها طريقة مخالفة لما جاء في القرآن والسنة من إثبات وجود الله، ولما تقتضيه الضرورة الفطرية في الإنسان أنه جاء لا من فعل نفسه، ولا من فعل والديه، وقد ركبت فيه هذه الآلات تركيبا عجيبا، ومحال عند كل ذي عقل أن يكون الزمن أو أن تكون الطبيعة أوجدتها على هذا النحو العجيب. فسلك تلك الطريقة التي هي طريقة حلول الأعراض في الأجسام، وقال: إن العرض لا يقوم بنفسه. العرض مثل: الألوان، والطبائع الأربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس، ومثل الارتفاع، والانخفاض، والحركة، ونحو ذلك، هذه أعراض تكون في الجسم. فلما كان كذلك، قال: إن هذه الأعراض في الجسم الجامد تحل فيه، وتحدث فيه، والجسم الجامد هذا لا يمكن أن يكون أحدث تلك الأعراض، إنما أحدثت فيه، كذلك هذا الجسم الجامد إذا جزأناه إلى أجزاء صغيرة جدا ينتهي إلى ما سموه بالجوهر الفرد، وهذا الجوهر الفرد – يعني الخلية الواحدة أو الجزيء الواحد – فيه عرض أيضًا من تلك الأعراض التي ذكرنا. ومعلوم أن هذا الجزيء الواحد لا

يمكن أن يحدث ذلك العرض لنفسه، لا يحدث الارتفاع في نفسه ولا البرودة ولا الحرارة ولا الرطوبة إلى آخره، فعلم أنه محدث فيه، وإذا كان محدثًا فيه فلا بد له من محدِث، وإذا كان كذلك فخرج هذا الجزيء الصغير، أو خرج هذا الجسم الذي حلت فيه الأعراض عن حكم الطبيعة؛ لأنه لا يمكن لهذا الجزيء وهو الطبيعة أن يؤثر تلك التأثيرات. المقصود أنهم سلموا له بأن الأجسام لا بد لها من محدث، قالوا: من هذا المحدث؟ قال: هذا هو ربي هو الله. فلما سلموا له بذلك فرح، ثم قالوا له: صف لنا ربك. فلما أراد أن يصفه بما جاء في القرآن من الصفات تحير أكثر؛ لأنه وجد أنه إذا وصف الله بما جاء في القرآن فإنه سيعود على دليله الذي ذكر بالإبطال؛ لأنه إذا وصف الله بأنه رحيم وأنه ذو رحمة، فالرحمة ليست جسما يُرى، إنما هي عرض، فمعنى ذلك أن هذا العرض حل في جسم، وهذا يقضي على برهانه الذي أتى به بالإبطال؛ لأنهم سيعودون، يقولون: من الذي أحدث الرحمة في ربك يا جهم؟ فنظر في الصفات: الحركة، والمجيء والإتيان ونحو ذلك، ونظر في الاستواء وهو الاستواء على العرش، والعلو، ونحو ذلك، فتحير، فلما لم يجد برهانا على وجود الله إلا ذلك البرهان، قال: إن هذا البرهان قطعي، فلابد أن كل ما عاد على هذا البرهان القطعي بالإضعاف أو بالبطلان أن يؤول. فأول نصوص الصفات جميعًا، وهذا الذي تبعه عليه المعتزلة ثم الكلابية ثم الأشاعرة، ومن نحا نحوهم. [صالح آل الشيخ].

وتعد مقالة التعطيل من أكثر المقالات خطورة نظرا لأبعادها الخطيرة التي تشكلها على الإسلام وأهله: فالبعد الأول: الذي يدلل على خطورة هذه المقالة كونها تمس أعظم جوانب هذا الدين وأكبر مسائله ألا وهو الإيمان بالله عز وجل الذي هو أول أركان الإيمان وأعظم مبانيه. فأصحاب هذه المقالة الأوائل سعوا في صد الناس عن هذا الدين من طريق الوقوف على بابه الذي يدخل منه، ذلك لأن من عرف الله عرف ما سواه، ومن جهل ربه فهو لما سواه أجهل. فأرادوا بتعطيلهم لأسماء الله وصفاته قطع الطريق من أوله. فبدعة هؤلاء كانت في أعظم مسائل الإيمان ألا وهي الإيمان بالله وبأسمائه وصفاته، بل أعظم مسائل الدين وهذا ما لم يسبقهم إليه أحد من أهل المقالات إلا القدرية فقد روى عبد الله بن الإمام أحمد بسنده عن أبي المعتمر سليمان بن طرخان التيمي، قال: «ليس قوم أشد نقضا للإسلام من الجهمية والقدرية، وأما الجهمية فقد بارزوا الله تعالى؛ وأما القدرية فقد قالوا في الله عز وجل»[1]. ودخل رأس من رؤوس الزنادقة يقال له شمعلة على المهدي فقال: دلني على أصحابك. فقال: أصحابي أكثر من ذلك. فقال: دلني عليهم. فقال: صنفان ممن ينتحل القبلة: الجهمية والقدرية، الجهمي إذا غلا، قال: ليس ثم شيء وأشار إلى السماء. والقدري إذا غلا، قال: هما اثنان، خالق خير وخالق شر. فضرب عنقه

(١) السنة (١/ ١٠٤).

وصلبه[1]. وأما البعد الثاني: في خطورة هذه المقالة فهو كونها أول مقالة تعارض الوحي بالعقل، فلم تكن المقالات السابقة لهذه المقالة تطعن في الدين من هذا الجانب، فالخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة عند ظهورهم لم يدع أحد منهم أن عنده عقليات تعارض النصوص، وإنما أتوا من سوء الفهم للنصوص والاستبداد بما ظهر لهم منها دون من قبلهم، فكانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم، ولا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، فأصحاب مقالة التعطيل هم الذين فتحوا هذا الباب العظيم من أبواب الشر إذ طعنوا في نصوص الوحي وقدموا شبههم العقلية عليها. وأما البعد الثالث: لهذه المقالة فهو ما أفرزته هذه المقالة من الفرق والآراء المنحرفة، فقد تولد عن هذه المقالة أنماط مختلفة وطروحات غريبة عن جوهر الإسلام وصفائه. وضربت هذه المقالة أطنابها في الفكر الإسلامي، ولا يتصور مدى الضرر الذي الحقته بحياة المسلمين وعقيدتهم. فالتيار الفلسفي والكلامي بتفرعاته ومدارسه وطوائفه إنما هو نتاج هذه المقالة الخبيثة التي تولى كبر إظهارها شيخ المعطلة النفاة الجعد بن درهم، وتبعه في ذلك تلميذه الجهم بن صفوان ثم توالت طوائف الباطل تذكى نار هذه المقالة وتنفث من خلالها سمومها إلى أن وصلت إلى ما وصلت إليه. هذا يبين ويؤكد فساد الأصول

---

(١) خلق أفعال العباد للبخاري (ص:٣٧).

التي بنى عليها المعطلة اعتقادهم في هذا الباب وفي غيره. فكل هذا تأكيد لما ذكرناه أولا من أن الصراع قائم بين منهجين، منهج يعتمد الوحي ومنهج يعتمد العقل على حد زعمهم، وإن كان الأمر كما يقول شيخ الإسلام في كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل» أنه ليس هناك تعارض بين العقل والنقل، وبالله كيف للعقل أن يتدخل في أمر هو غيب؟ فلو قيل لأحد من وراء هذا الجدار؟ أو ماذا يحدث خلف هذا الجدار؟ ما استطاع أن يجيب؛ لأنه شيء غيبه الله عز وجل عنه، والله يقول: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، فنفى الإحاطة، إحاطة علم الإنسان بالله تعالى، وقال عن محدودية علم الإنسان: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، وقال هذا في مقام هو عند ذكر الروح، فليس إلى ذلك من سبيل. فأنى للإنسان أن يخوض في هذه المسائل بعقله فيحدد ما يستحقه الله وما لا يستحقه الله تعالى، ويحاد ويعارض الوحي الذي أخبر فيه الله تعالى عن أسمائه وصفاته وأفعاله، فيقول: «استوى» وأنت تقول: لا؟ ويقول «نزل» وتقول أنت: لا؟ فكيف لعاقل أن يقبل مثل هذا الرد ومثل هذا الإعراض عن كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ؟ وهذا حقيقة الصراع، وبعد هذا يبدأ من هنا يتربى الإنسان وينشأ، فإما أن يربي وينشأ على هذه المناهج وعلى قواعدها وعلى منطقها، وبالتالي هنا هؤلاء يجعلون دراسة المنطق

أمرا لابد منه وأمرا حتميا لمن يدرس باب الاعتقاد، وإما أن تجعل الأصل هو الكتاب والسنة وتنشأ وتربى على مثل هذا، فأنت بين هذين الطريقين. والسؤال الذي يوجه لكل من سيتولى تعليم جيل من الأمة، على أي المذهبين تسلك؟ وعلى أي الطريقين تسير؟ هل يا ترى ستجعلهم على منهج الوحي يتربون وينشؤون ويتعلمون ويدينون لله تعالى بما أخبر وبما أمر سبحانه وتعالى؟ أم أنك ستحيد عن هذا وتختار تلك المناهج الباطلة الفاسدة وتربيهم على مثل ذلك؟ وبالتالي النتيجة الحتمية لهذا: الإعراض عن كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ والإعراض عن كلام السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم. وبالتالي لا شك أن الله تعالى سيسألك عما عملت، ومن دعا إلى هدى فله من الأجر مثل أجور من عمل به إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجورهم شيء، قال ﷺ: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً» أي: من أحيا سنة حسنة، «كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً» أي: من أحيا سنة سيئة من مثل هذه السنن سنن الضلال، «كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ». أخرجه مسلم (١٠١٧). فإما أن تحيي السنة وتحارب البدعة وإما أن تكون على النقيض من ذلك، ولا يوهن من عزمك إذا عرفت الحق، كثرة الباطل أو صولة الباطل، فكن مع الحق ولا تبالي، فهنا شيخ

الإسلام أسس وعقد مثل هذه المقدمة ليقرر في النفوس أن الصراع ليس فقط في فهم بعض النصوص كما قد يتخيل البعض، وإنما الصراع بين منهج يرفض النصوص رفضا تاما ويشكك فيها وبين منهج يعتمد النصوص. وذكرنا سابقا أن أهل البدع نوعان: بدع قد يكون لبعض أهلها متمسك في الكتاب والسنة، بمعنى أن لهم أدلة وإن كان ما يستدلون به يعني لا يشهد بما يقولون من وجه آخر، فمثلا لو جئت إلى أهل الوعيد وهم الخوارج مثلا تجد أن لهم متمسكا في النصوص، فيستدلون بأحاديث ونصوص الوعيد، وإن كانوا قد يتجاهلون نصوص الوعد، وقد تجد كذلك للمرجئة متمسك في النصوص؛ لأنهم أخذوا بنصوص الوعد وإن كانوا قد تركوا نصوص الوعيد. فتجد أن الخلاف في هذه المسائل قد يكون مبني على أدلة في النصوص، لكن الخلاف في مسائل الأسماء والصفات من نوع البدع التي ليس لأهلها متمسك في النصوص، بل إنهم هم بأنفسهم لا يعتمدون النص أصلا في عقيدتهم. فإذا هذا لا يغيب عن ذهنك، وافهمه في صراع المناهج وفي اختلاف الأمة؛ هذا الصراع القائم والحاصل قديما وحديثا مرجعه إلى هذا الأمر، والله تعالى من حين إنزال آدم بين له هذا، فقال: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٨-٣٩]، وقال: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا

مِنۡهَا جَمِيعَۢاۖ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ١٢٣ وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ﴾ [طه: ١٢٣-١٢٤]. هذا حقيقة صراع المناهج، حقيقته إما فريق يعتمد الوحي أصلا ودينا له، أو فريق يحيد عن الوحي أصلا ودينا، ولا تكون في حيرة واضطراب في أمرك، وصدق النبي ﷺ لما بين فقال: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي كِتَابَ اللهِ». أخرجه الترمذي (٣٧٨٨)، وأحمد (١١١٠٤). وقال في وصف الفرقة الناجية: «مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي». أخرجه أبو داود (٤٥٩٧)، والترمذي (٢٦٤١)، وابن ماجه (٣٩٩٣). [محمد بن خليفة].

***

ثم أَصْل هذه المقالة، مقالة التعطيل للصفات، إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين، وضُلاَّل الصابئين، فإن أول من حُفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها، فنُسبت مقالة الجهمية إليه، وقد قيل: إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ. وكان الجعد هذا فيما قيل من أهل حرَّان وكان فيهم

خلق كثير من الصابئة والفلاسفة بقايا أهل دين النمرود والكنعانيين الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم، والنمرود هو: ملك الصابئة الكنعانيين المشركين، كما أن كسرى ملك الفرس والمجوس، وفرعون ملك القبط الكفار، والنجاشي ملك الحبشة النصارى، فهو اسم جنس لا اسم عَلَم.

***

المصنف رحمه الله أراد أن يتحدث عن عدد من المسائل هي: المسألة الأولى: زمن ظهور هذه المقالة. المسألة الثانية: أول من قال بها. المسألة الثالثة: وأول من أظهرها. المسألة الرابعة: أصول المقالة وجذورها. المسألة الخامسة: زمن اشتهار المقالة. المسألة السادسة: زمن انتشار المقالة. وإليك تفصيل ذلك: الجانب التاريخي. والجانب المقالي. أما الجانب الأول: الجانب التاريخي: فأول ظهور لهذه المقالة، كما قال المصنف: (وإن كان قد نبغ أصلها في أواخر عصر التابعين)، ففي عهد هشام بن عبد الملك أظهر الجعد بن درهم مقالة نفي الصفات وأظهر القول بنفي الصفات، فهو أول من عرف عنه القول بنفي الصفات وإظهار هذه المقالة. وقال ابن تيمية: «ظهرت مقالة التعطيل التي هي مقالة الجهمية في أواخر عصر التابعين من أوائل المائة الثانية»[1]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذه المسألة: «هذه مسألة كبيرة عظيمة القدر اضطرب فيها

---

(١) منهاج السنة (١/ ٣٠٩).

خلائق من الأولين والآخرين من أوائل المائة الثانية من الهجرة النبوية، فأما المائة الأولى فلم يكن بين المسلمين اضطراب في هذا. وإنما نشأ ذلك في أوائل المائة الثانية لما ظهر الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان ومن تبعهما من المعتزلة وغيرهم على إنكار الصفات»[1]. وأما الجانب المقالي: يقول ابن القيم عن تاريخ التسلسل المقالي لهذه المقالة مع ما سبقها من مقالات: «مضى الرعيل الأول من الصحابة في ضوء ذلك النور لم تطفئه عواصف الأهواء، ولم تلتبس به ظلم الآراء وأوصوا من بعدهم أن لا يفارقوا النور الذي اقتبسوه منهم، وأن لا يخرجوا عن طريقهم، فلما كان في أواخر عصرهم حدثت الشيعة والخوارج والقدرية والمرجئة، فبعدوا عن النور الذي كان عليه أوائل الأئمة، ومع هذا لم يفارقوه بالكلية، بل كانوا للنصوص معظمين، وبها مستدلين، ولها على العقول والآراء مقدمين، ولم يدع أحد منهم أن عنده عقليات تعارض النصوص، وإنما أتوا من سوء الفهم فيها، والاستبداد بما ظهر لهم منها دون من قبلهم، ورأوا أنهم إن اقتفوا أثرهم كانوا مقلدين لهم، فصاح بهم من أدركهم من الصحابة وكبار التابعين من كل قطر، ورموهم بالعظائم، وتبرؤوا منهم، وحذروا من سبيلهم أشد التحذير، وكانوا لا يرون السلام عليهم ولا مجالستهم، وكلامهم فيهم معروف في كتب السنة، وهو أكثر من أن يذكر هاهنا. فلما كثرت الجهمية في أواخر عصر التابعين كانوا هم أول من عارض

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٣).

الوحي بالرأي، ومع هذا كانوا قليلين مقموعين مذمومين عند الأئمة، وأولهم شيخهم الجعد بن درهم، وإنما نفق عند الناس بعض الشيء؛ لأنه كان معلم مروان بن محمد وشيخه؛ ولهذا كان يسمى مروان الجعدي، وعلى رأسه سلب الله من بني أمية الملك والخلافة وشتتهم في البلاد ومزقهم كل ممزق ببركة شيخ المعطلة النفاة»[1]. المسألة الثانية: أول من قال بها: ذكر المصنف رحمه الله تعالى: أن الجعد هو أول من قال هذه المقالة، قال الهروي: «وأما فتنة إنكار الكلام لله عز وجل فأول من زرعها جعد بن درهم»[2]. المسألة الثالثة: أول من أظهرها. قال المصنف: (وأخذها عنه الجهم بن صفوان، وأظهرها) فهذه المقالة نسبت إلى الجهم واشتهرت عنه أكثر من اشتهارها عن الجعد، والسبب في ذلك يرجع إلى قوة السلطان وموقفه من أهل البدع، بحيث لم يتمكن الجعد من بث هذه المقالة ونشرها إلا على نطاق ضيق محدود. ولهذا السبب ما اشتهرت نسبة هذه المقالة للجعد، وإنما اشتهرت نسبتها إلى الجهم، لأن الجهم بعد ذلك فر إلى خرسان واستطاع أن يكون له مهلة من الوقت، إذ أنه وجد هناك من هو خارج على بني أمية، وهو الحارث بن سريج الذي خرج على بني أمية، ولحق به الجهم بن صفوان فوجده خارجا، وتحالف معه، وكان الحارث قد عين الجهم في وظيفة، ما يسمى الداعي،

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٩).

(٢) ذم الكلام (ص: ٣٠٤).

أي: الناطق الرسمي باسم الحارث، فكان الجهم هو الذي يذهب إلى مجامع الناس وإلى مساجدهم، وينشر الدعوة إلى الخروج على بني أمية وعلى هشام بالذات، والدعوة إلى بدعته التي هو عليها، فوجد مرتعا خصبا في ذلك. فالجهم اشتهرت عنه هذه المقالة؛ لأنه هو الذي تمكن من إظهارها بسبب خروجه إلى خرسان، وكون الأمر في ذلك الحين، يعني في تلك المناطق غير مستتب لبني أمية، مع أن هشام أرسل جيشا بقيادة سلمة بن أحوز إلى خرسان لأجل أن يستتب الأمر هناك، وفعلا استطاع هذا الجيش بعد وفاة هشام أن يقتل الحارث، واستطاع أن يقبض على الجهم بن صفوان ويقتله. والجهم هو الذي نشر ذلك المذهب وتكلم عليه فبسطه ودعا إليه، وامتاز عن شيخه الجعد بمزية المبالغة في النفي وكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه، نظرا لما كان عليه من سلاطة في اللسان، وكثرة الجدل والمراء. فهو صاحب ذلك المذهب الخبيث الذي اشتهر بنسبته إليه والذي صار به مذهبا، فلم يزل هو يدعو إليه الرجال، وامرأته «زهرة» تدعو إليه النساء، حتى استهويا به خلقا من خلق الله كثيرا، وكانت فتنته بالمشرق، فهناك بسطت ومهدت ثم سارت في البلاد. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم ظهر جهم بن صفوان من ناحية المشرق من ترمذ، ومنها ظهر رأي جهم. ولهذا كان علماء السنة والحديث بالمشرق أكثر كلاما في رد مذهب جهم من أهل الحجاز، مثل إبراهيم بن طهمان، وخارجة بن مصعب، ومثل عبد الله بن المبارك، وأمثالهم وقد تكلم في ذمهم ابن الماجشون، وغيرهما وكذلك الأوزاعي،

وحماد بن زيد وغيرهم»[1]. وقد ظهر الجهم في آخر دولة بني أمية. وقد قتل في بعض الحروب سنة (١٢٨هـ). المسألة الرابعة: أصول المقالة وجذورها، تعود في أصلها إلى ثلاثة مشارب: المشرب الأول: المشرب اليهودي. المشرب الثاني المشرب الصابئ الوثني. المشرب الثالث: المشرب الفلسفي. أما المشرب الأول: فهو ما أشار إليه المصنف فقال: (وقد قيل إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان) فأراد هنا أن يبين المشرب اليهودي في هذه المقالة، فهناك مشرب يهودي وهذه تسمى سلسلة الخشب كما يقول عنها علماء السلف، فهناك سلسلة الذهب، وهناك سلسلة الخشب، وأما سلسلة الذهب فهي: «مالك عن نافع عن ابن عمر». وإليك سلسلة الخشب: «الجهم عن الجعد بن درهم عن أبان بن سمعان». وأبان تارة يقال عنه: أبان، وتارة يقال عنه بيان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي، واليهود معروف عنهم موقفهم من الله تعالى في أسمائه وصفاته، فهم في جانب الصفات تنقصوا الله عز وجل ووصفوه بالبخل، ووصفوه بالتعب، ووصفوه بصفات نزه الله تعالى نفسه عنها في كتابه. واليهود يسمون الإله «يهوى»، وأصل هذه الكلمة استفهام، تعني «ما هو؟» لأنهم لا يثبتون لله اسما، فمن مقالاتهم إنكار الأسماء لله سبحانه وتعالى. فحاول اليهود بث هذا الفكر الذي عندهم. ومن يقرأ في عقائد اليهود في هذه الجوانب

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٣٥١).

يعرف أن لهم صلة وعلاقة وثيقة بظهور هذه المقالة. وأما المشرب الثاني والثالث: فهو ما أشار إليه المصنف فقال: (وكان الجعد بن درهم هذا فيما قيل من أهل حران وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة) وحران بلد الصابئة، بقايا دين النمرود، فما زال في حران إلى ذلك الوقت كثير من الصابئة والفلاسفة، بقايا أهل دين النمرود الكنعانيين، ونعرف أن إبراهيم عليه السلام دعا النمرود ودعا قومه إلى الإسلام، وكانوا يبنون الهياكل، ويعبدون الكواكب. فكان لهؤلاء يعني خطان: خط فلسفي، وخط وثني يتخذ من الهياكل أماكن للعبادة، فهناك هيكل للقمر، وهيكل للشمس، وهيكل للزهرة، وهكذا للكواكب، كانوا يعبدون تلك الكواكب. وقال المصنف: (ونمرود هو ملك الصابئة الكلدانيين المشركين كما أن كسرى ملك الفرس والمجوس وفرعون ملك مصر والنجاشي ملك الحبشة وبطليموس ملك اليونان وقيصر ملك الروم. فهو اسم جنس لا اسم علم). هو اسم جنس لا اسم علم، وهذا استطراد من المصنف في بيان معنى النمرود. [محمد بن خليفة].



كانت الصابئة إلا قليلاً منهم إذ ذاك على الشرك وعلماؤهم الفلاسفة، وإن كان الصابئ قد لا يكون مشركًا، بل مؤمنًا بالله واليوم الآخر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ

صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: ٦٩]. لكن كثيرًا منهم، أو أكثرهم كانوا كفارًا أو مشركين، كما أن كثيرًا من اليهود والنصارى بدلوا وحرفوا وصاروا كفارًا أو مشركين، فأولئك الصابئون الذين كانوا إذ ذاك كانوا كفارًا مشركين وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل. ومذهب النفاة من هؤلاء في الرب: أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منهما[1]،

---

(١) الصفات السلبية: هي الصفات الواقعة في سياق النفي، سواء كانت ثابتة في الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، هذه تسمى الصفات السلبية، ولكن السلوب عند أهل الكلام نوع آخر غير هذا. والسلوب التي عند هؤلاء كقولهم: ليس بجسد ولا عرض ولا بذي روح ولا دم ولا طول ولا قصر، إلى آخر تلك السلوب التي لا معنى لها وليس فيها مدح وثناء وكمال. أما الصفات الإضافية: هي التي يتوقف فهم معناها أو تصورها على فهم غيرها، يمكن أن نتصورها في خارج الصفات مثلاً كالأبوة والبنوة، والأبوة لا تتصور إلا بتصورك للبنوة، كذلك البنوة يتوقف فهمها وتصورها على فهم الأبوة، هذه تسمى الصفات الإضافية. والصفات الإضافية بالنسبة للرب تعالى التي يثبتها هؤلاء كان يقولوا: ليس في العلو ولا في السفل. العلو والسفل من الصفات الإضافية، تصورك للعلو يتوقف على تصورك للسفل، وكذلك العكس؛ كما قلنا

وهم الذين بعث إبراهيم الخليل إليهم، فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئة الفلاسفة. وكذلك أبو نصر الفارابي دخل حرَّان، وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته، وأخذها الجهم أيضًا فيما ذكره الإمام أحمد وغيره لما ناظر السمنية بعض فلاسفة الهند، وهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات. فهذه أسانيد جهم ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين والفلاسفة الضالين إما من الصابئين وإما من المشركين.



فهؤلاء الصابئة بقايا دين النمرود كان لهم خطان، خط فلسفي، وخط وثني. فالخط الفلسفي عند علمائهم، والخط الوثني عند عبادهم وعوامهم، فقال المصنف هنا: (فكانت الصابئة إلا قليلا منهم إذ ذاك على الشرك، وعلماؤهم هم الفلاسفة) إذا كان عندهم بقايا فلسفة، وبعد هذا بين شيخ الإسلام، أن لفظ الصابئة جاء في القرآن في موضعين: في موضع ذم، وفي موضع مدح؛ لأن أوائل الفلاسفة كانوا يقرون بوجود الله

في الأبوة والبنوة. وأما المركبة من الإضافية والسلبية: أن تدخل أداة نفي على الصفات الإضافية فتصبح مركبة؛ كأن تقول: ليس فوق العالم، أو ليس فوق العرش، ولا تحت العرش. فالفوقية والسفل من الصفات الإضافية فإذا أدخلت عليها أداة نفي فقلت ليس فوق ولا تحت أصبحت مركبة من الإضافة ومن السلب.

تعالى، وإنما عرف القول بقدم العالم وإنكار وجود الله من عهد أرسطو. فالصابئة الذين أثني الله عليهم في القرآن، كانوا أناسا يعبدون الله تعالى على غير شريعة، أي: على غير اتباع نبي بعينه، فهذا قسم من هؤلاء، وقد ذكرهم الله سبحانه وتعالى فيمن ذكر من الأصناف الأخرى، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، فكانوا يتعبدون لله تعالى على غير شريعة بعينها، وهذا الذي قيل في هذا الصنف من الصابئة: قوم يعبدون الله تعالى على غير شريعة بعينها، فهؤلاء صنف قد دخلوا في هذا الحال الذي هو حال مدح. وذموا في مواضع: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧] هذه ستة أصناف كما يقول عنها ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «الأديان ستة خمسة للشيطان، وواحد للرحمن». فهذا مقام ذم لهؤلاء. فإذا لفظ الصابئة يطلق أحيانا ويراد به، الصنف منهم الذين عبدوا الله تعالى على غير شريعة بعينها، وصنف مذموم وهم الذين كانوا على دين النمرود. (لكن كثيرا منهم أو أكثرهم كانوا كفارا أو مشركين؛ كما أن كثيرا من اليهود والنصارى بدلوا وحرفوا وصاروا كفارا أو مشركين) ذكر المصنف أن قليلا منهم كان يشملهم هذا الحال، أما أكثرهم فهم على الشرك، كما أن اليهود فيهم كذلك من حرف

وبدل وغير، وكذلك النصارى فيهم من حرف وبدل وغير، وسائر الأصناف على هذا الحال. لذلك تجد أن هناك آيات تثني أحيانا على أهل الكتاب، وآيات تذمهم، وآيات تثني عليهم وتمدحهم. فالمدح يكون لأهل الخير منهم، والذم يكون على الذين بدلوا وحرفوا دينهم، فالثناء يكون لمن تقدم منهم ولم يغير ولم يبدل ولم يحرف، أو لمن أدرك الإسلام فكان له الفضل بحيث كان له سبق في الحق، وكان له أيضا فضل اتباع النبي ﷺ، وهكذا تجد هذا كثيرا في القرآن. (فأولئك الصابئون الذين كانوا إذ ذاك كانوا كفارا أو مشركين وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل) ومقصود المصنف أنه انتهى صنف الصابئة الذين كانوا يتعبدون الله على غير شريعة، فلا يكون ولا يعقل أن يكون لهؤلاء وجود أو أمر يمدحون عليه بعد بعثت النبي ﷺ، إذ إن نبوءة النبي ﷺ كانت عامة لكل الخلق، ولا يسع أحد أن يخرج عنها. فإذا عندما دخل الجعد حران كانت حران إذ ذاك فيها من كان على الشرك، وعبادة الكواكب، وبناء الهياكل، (فأولئك الصابئون) يقصد بهم الذين دخل عليهم الجعد كانوا إذ ذاك كفارا أو مشركين، وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل. (ومذهب النفاة من هؤلاء في الرب: أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منهما وهم الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل ﷺ فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئة الفلاسفة) ومذهب النفاة من هؤلاء الذين هم فلاسفتهم أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منهما، ويقصد بهؤلاء الذين

تلقى عنهم الجعد وأخذ منهم الجعد، فقد كانوا أصحاب فلسفة صابئة، وفلاسفة الصابئة كان قولهم في هذه المسائل: عدم إثبات صفات الله تعالى، إذ أنه كما أسلفنا الفلاسفة عموما لا يرون أن هناك وجودا لله تعالى على الحقيقة. وبالتالي يدور كلامهم بين صفات سلبية أو إضافية. فالسلبية مثل قولهم: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، ولا مباين، ولا، ...، هذا جانب. والإضافية مثل قولهم عنه: «واجب الوجود»، هي عبارات في حقيقتها لا تدل على أنه له صفة ثابتة، وهي عبارات يثبتونها، المقصد منها أنه ليس لله عز وجل صفات والإضافات عندهم هي أمر لا يتعلق بالذات؛ لأنهم في حقيقتهم لا يريدون إثبات ذاته، بل أمر خارج عن الذات كما يقولون: واجب الوجود. فإذا قلت لهم: ما واجب الوجود؟ قال قائلهم: «واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، ولا قسمة له لا في الكم، ولا في الكيف، ولا في المعقول، ولا في اللامعقول، ولا في الهيلولي، ولا في الصورة، ولا، ولا، ولا ...». عبارات منتهاها أنه في الذهن دون الخارج، أنه موجود وجودا ذهنيا في الخيال لا حقيقة له، فهذا كلامهم يقول لك: «واحد بسيط» وهذه عبارات فلسفية، لابد لفهمها أن تنظر إلى تفسير معنى الواحد عندهم، فهم لا يقصدون بالواحد الوحدانية، وهكذا معنى البسيط عندهم؟ إذا قولهم: «واحد بسيط» معناه: أن وجوده وجودا مطلقا، أي: وجود ذهني، فلو فسرت هذا في عباراتهم لوجدت أن معنى الواحد عندهم: هو الوجود المطلق الذي هو في الخيال لا في الحقيقة. وهذا

هو الستار الذي استطاع به هؤلاء أن ينشروا كتبهم، ويبثوا مقالاتهم لأن كل حرف، وكل كلمة تحتاج إلى قاموس لا يستطيع فهمه إلا من تربى على أيديهم، فلا يمكن أن يأتيك الواحد منهم ويقول لك مباشرة: إن وجود الله تعالى وجود ذهني لا حقيقة له في الخارج. هذه المسألة لا يمكن أن يقولها صراحة لكن يغلفها بغلاف فلسفي وعبارات فلسفية، حتى إذا قرأتها لم تفهم منها حرفا، «واحد بسيط لا تكثر فيه»، «الوجود»، «لا قسمة له لا في الكم ولا في الكيف»، «ولا في المعقول ولا في اللامعقول»، «ولا في المتناهي ولا في اللامتناهي»، «ولا في الهيلولي ولا في الصورة»، كل هذا الكلام بحاجة إلى قاموس يوضح معنى كل عبارة وماذا تعني. فإذا هذا هو أصل كلام هؤلاء، ومن يدرس طريقة الفلسفة، وحبذا لو يقرأ كتاب ابن تيمية «الرد على المنطقيين» فقد أشار إلى شيء من تاريخ الفلاسفة، ومن أقوالهم، ومقالاتهم، ومن ضمنهم هؤلاء فلاسفة حران، وحران في بلاد الشام. وعلى التقسيم السياسي الآن تقع قرب الحدود التركية.

قال المصنف: (وكذلك أبو نصر الفارابي دخل حران وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته) المصنف أراد هنا أن ما دامت المسألة تتعلق بحران، أراد أن يشير إشارة إلى الفارابي، لأن الفارابي هو أول من ترجم كتب أرسطو، وأرسطو هو أول الفلاسفة القائلين بقدم العالم، فقد أخذ الفارابي كتب أرسطو وترجمها إلى العربية، وحاول أن يصبغها بصبغة الإسلام. فالفارابي معروف تاريخه أنه من الفلاسفة الزنادقة، وكان

يشتهر بالموسيقى، حتى أنهم ينسبون إليه أنه هو أول من اخترع آلة القانون، هذا من آلات الموسيقى هذا تاريخه هذا يعني مجده الذي يرجع إليه، وكما يقول يعني ابن كثير: «إن كان مات على ما كان عليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». فهو أول من ترجم كتب أرسطو، وابن سينا عيال على الفارابي في هذه المسألة، فأول من ترجم كتب هذا الملحد، يعني بشاعة هذا كمن يأخذ يعني مبادئ ستالين أو لينين ويأخذها ويترجمها إلى العربية، فكيف تأخذ كلام ملحد من ملاحدة اليونان ينكر وجود الله تعالى؟! وهو أول من قال بقدم العالم، ثم تترجم هذا وتنقله إلى المسلمين، وتصبغه بصبغة إسلامية كالذي صبغ الشيوعية بصبغة إسلامية وسماها اشتراكية في الإسلام، فأراد أن يخضع الإسلام للاشتراكية، وأراد هذا أن يخضع الإسلام للفلسفة، فهذا في بشاعة هذا بل إن ذاك أبشع منه. فالفارابي دخل حران وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته، وهذا يشير إلى استمرار هذه المدرسة حتى إلى عهد الفارابي، فالفارابي كان متأخرا، ومع ذلك ما زال في حران من يدعو إلى تلك الفلسفات. قال ابن تيمية: «قيل إن أرسطو هذا بدل طريقة الصابئة الذين كانوا قبله والذين كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر الذين أثنى عليهم القرآن فهذا الكلام المنقول عنه يوافق ذلك وهؤلاء المحرفة المبدلة في هذه الأمة من الجهمية وغيرهم اتبعوا سنن من كان قبلهم من اليهود والنصارى وفارس والروم فغيروا فطرة الله تعالى وبدلوا كتاب الله والله سبحانه وتعالى خلق عباده

على الفطرة التي فطرهم عليها وبعث إليهم رسله وأنزل عليهم كتبه فصلاح العباد وقوامهم بالفطرة المكملة بالشريعة المنزلة وهؤلاء بدلوا وغيروا فطرة الله وشرعته خلقه وأمره»[١]، وهذا من حيث الأصل الصابئي. (وأخذها الجهم أيضا فيما ذكره الإمام أحمد وغيره لما ناظر السمنية) أراد المصنف أن يشير إلى مشرب ثالث لهذه المقالة وهو المشرب الوثني، فبعد أن انتهى من ذكر الأصل والمشرب اليهودي، والمشرب الصابئي، بقي أن يعرف بالمشرب الشركي الوثني. تأثره بالسمنية: إذا كان الجهم هو الذي أظهر مقالة التعطيل، فلا شك أنه تأثر كذلك بالسمنية، وهم ينتمون إلى الأديان الوثنية، فقد ذكر كثير من أهل العلم أن الجهم بن صفوان تناظر مع السمنية، وكان لهذه المناظرة أثر بالغ في انحرافه، فمن أجلها ترك الصلاة أربعين يوما، وشكك في وجود الله، ثم بعد ذلك أنكر العلو، والرؤية، وادعى أن الله في كل مكان. مناظرة الجهم بن صفوان للسمنية: حفظت لنا كتب العقائد تفاصيل هذه المناظرة، وأثرها على الجهم، حيث نقلها كثير من علماء السلف. وفيما يلي بعض ما نقل عنهم حول هذه المناظرة. قال مروان بن معاوية الفزاري: «جهم مكث أربعين يوما لا يعرف ربه»، وفي رواية عنه: «قبح الله جهما، حدثني ابن عم لي من أهل خراسان أن جهما شك في الله أربعين صباحا». وعن يزيد بن هارون قال: «لعن الله الجهم ومن قال بقوله، كان كافرا جاحدا ترك الصلاة

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧٠).

أربعين يوما يزعم أنه يرتاد دينا، وذلك أنه شك في الإسلام». ثم قال يزيد: «قتله سلم بن أحوز على هذا القول». وقد ذكر الإمام أحمد وغيره تفاصيل هذه المناظرة، حيث قال: «وكان مما علمنا من أمر عدو الله جهم أنه كان من أهل خرسان من أهل ترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله تعالى. فلقي ناسا من المشركين يقال لهم السمنية، فعرفوا الجهم، فقالوا له: نكلمك، فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك. فكان مما كلموا به جهما أن قالوا له: ألست تزعم أن لك إلها؟ قال جهم: نعم. فقالوا له: هل رأيت إلهك؟ قال: لا. قالوا: فهل سمعت كلامه؟ قال: لا. قالوا: فشممت له رائحة؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له حسا؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له مجسا؟ قال: لا. قالوا: فما يدريك أنه إله؟ قال: فتحير جهم، فلم يدر من يعبد أربعين يوما، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى وذلك أن زنادقة النصارى تزعم أن الروح التي في عيسى عليه السلام هي روح الله من ذاته، كما يقال: إن هذه الخرقة من هذا الثوب، فدخل في جسد عيسى، فتكلم على لسان عيسى، وهو روح غائب عن الأبصار. فاستدرك جهم من هذه الحجة، فقال للسمنية: ألستم تزعمون أن في أجسادكم أرواحا؟ قالوا: نعم. قال: هل رأيتم أرواحكم؟ قالوا: لا. قال: أفسمعتم كلامها؟ قالوا: لا. قال: فوجدتم لها حسا؟ قالوا: لا. قال جهم: فكذلك الله عز وجل، لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، وهو في كل مكان. وفي رواية

أخرى: لا يرى له وجه، ولا يسمع له صوت، ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان. ووجد ثلاث آيات في كتاب الله عز وجل من المتشابه قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. فبنى أصل كلامه على هذه الثلاث الآيات، ووضع دين الجهمية، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ، وتأول كتاب الله على تأويله، فاتبعه من أهل البصرة من أصحاب عمرو بن عبيد، وأناس من أصحاب أبي حنيفة فأضل بكلامه خلقا كثيرا»[1]. انتهى كلامه رحمه الله. قال شيخ الإسلام ابن تيمية حول هذه المناظرة: «فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من مبدأ حال جهم إمام هؤلاء المتكلمين النفاة يبين ما ذكرته فإنه لما ناظر من ناظره من المشركين السمنية من الهند، وجحدوا الإله، لكون الجهم لم يدركه شيء من حواسه، لا ببصره، ولا بسمعه، ولا بشمه، ولا بذوقه، ولا بحسه، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه الإنسان بحواسه الخمس، فإنه ينكره ولا يقر به، فأجابهم الجهم: أنه قد يكون في الموجود ما لا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس، وهي الروح التي في العبد، وزعم أنها لا تختص

(١) الرد على الجهمية للإمام أحمد (ص: ١٠٢).

بشيء من الأمكنة، وهذا الذي قاله هو قول الصابئة الفلاسفة المشائين»[١]. وقال أيضا: «فكان حق الجهم أن يقول لهم: إن أردتم أني لا بد أن أحس بإلهي فلا يجب عندكم أن ينكر الإنسان ما لم يحسه هو. وإن أردتم أنه لا بد أن يمكن أن يحس به فإلهي يمكن أن يرى وأن يسمع كلامه. وإن أردتم أنه لا بد أن يكون قد عرفه بالحس بعض الآدميين، فهذا مع أنه غير واجب فقد سمع كلامه من سمعه من الرسل، وهو أحد الحواس، وقد رآه بعضهم أيضا عند كثير من أهل الإثبات قالوا: وكان يقول لهم: أتريدون أنه لا بد أن يحسه هذا الحس الظاهر، أم يكفي إحساس الباطن إياه وشهوده إياه؟ الأول منقوض بأحوالنا الباطنية، الجسمانية والنفسية، وأما الثاني فمسلم، وقد شهدته بعض القلوب. فعدل عن ذلك، وادعي وجود موجود لا يمكن إحساسه، وهو الروح، وهذا هو قول المتفلسفة المشائين»[٢] ... إلخ. وهذه الشبهة تقوم على النظرة الفلسفية، وهي أن الإيمان فقط ينحصر في المحسوس المشاهد، وأنه لا قيمة لشيء بعد ذلك، وأنه لا يمكن أن نؤمن بشيء خارج هذه الحواس. فالمبدأ الفلسفي يقوم على ركيزتين: الأولى: أن مصدر العلم هو عقل الإنسان. والثانية: وأن العلوم محصورة في المحسوس المشاهد. ورد هذه الشبهة بسيط، فالإيمان لا يتوقف على المحسوسات، فالإنسان يؤمن بكثير

---

(١) التسعينية (١/ ٢٤٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٠).

من الأشياء وهو لا يحسها ولا يشاهدها، فالإيمان لا يتوقف على المحسوس والمشاهد. لكن الجهم لما قال له هؤلاء هذه الشبه تأثر بها حتى إنه بقي أربعين يوما لا يصلي. فبعد ذلك خرج يدعو إلى نفي الصفات، وجعل وجود الله تعالى وجودا ذهنيا، فاكتسب هذا من السمنية. فعرَّف المصنف السمنية بأنهم: «هم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات». وهذا مبدأ مشترك بين فلاسفة الهند، وفلاسفة اليونان، وفلاسفة الدنيا كلها إلى يومنا هذا. (فهذه أسانيد جهم ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين والفلاسفة) أي: أن أسانيدهم ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين والفلاسفة وهي إما أن ترجع إلى فلسفة تعود في جذورها إلى الفلسفة اليونانية، وهذه فلسفة بعد أرسطو هي فلسفة إلحادية لا تؤمن بإله، ولا تؤمن برب ولا بمعبود. وإما فلسفة هندية تعود إلى أصول وثنية، وإلى يومنا هذا تعرف عند الهنود، وعند البوذيين هذه الفلسفات، وأيضا لا يزال مسمى السمنية عندهم إلى يومنا هذا معروف عند تلك الديانات الوثنية، كالهندوسية، والبوذية، والكمفوشية، وغيرها وإذا سألتم الهنادكة وغيرهم تجدون عندهم هذا الفكر، وهم يعرفون السمنية، فهذا من حيث المشرب في أوله. وقال ابن تيمية: (وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن مبدأ التجهم في هذه الأمة كان أصله من المشركين ومبدئة الصابئين من الهند واليونان، وكان من مبدئة أهل الكتاب من اليهود، وأن الجعد بن درهم ثم الجهم بن صفوان ومن اتبعهما أخذوا ذلك عنهم)

وهذا الذي قرره المصنف ذكره الإمام أبو الحسن الأشعري في كتاب المقالات حيث قال: «وهذا ذكر اختلاف الناس في الأسماء والصفات: الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين، وعمى العمين، وحيرة المتحيرين، الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وأنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله عز وجل التي يوصف بها لنفسه، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعا لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا: نقول عين لم يزل ولم يزيدوا على ذلك غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارئ علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ولأفصحوا به غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك. وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الإيادي كان ينتحل قولهم فزعم أن البارئ سبحانه عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة»[1]. وقال في الإبانة عن أصول الديانة: «فصل: وزعمت الجهمية أن الله تعالى لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له، وأرادوا أن ينفوا أن الله تعالى عالم

---

(١) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٧٦).

قادر حي سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك، فأتوا بمعناه؛ لأنهم إذا قالوا لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا إنه ليس بعالم ولا قادر، ووجب ذلك عليهم، وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل؛ لأن الزنادقة قد قال كثير منهم: إن الله تعالى ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه، وقالت إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر»[1]. [محمد بن خليفة].

وعلى سبيل الإجمال أقول: إن الذي ذكره الشيخ هاهنا جزء من اعتقادهم في الصفات، وإلا فمذهبهم أوسع من هذا، ولكن المقام كان على سبيل الإشارة، هو فقط كان يؤرخ لهذا المذهب، وإلا فعلى وجه التفصيل مذهبهم أوسع من هذا.

يقول: (ليس له إلا صفات سلبية) السلب عند الفلاسفة والمناطقة: هو نفي النسبة بين معنيين وجوديين، رفع النسبة الوجودية بين شيئين هذا هو السلب، والله تبارك وتعالى عند القوم لا يتصف بأي صفة على الإطلاق، إنما له الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وما معنى «بشرط الإطلاق»؟ بشرط الإطلاق عن أي معنى ثبوتي، بشرط الإطلاق عن أي صفة ثبوتية. فالله تعالى علوا كبيرًا عن قولهم بسيط غاية البساطة، متوحد غاية الأحدية، وإثبات الصفات له يتنافى مع بساطته ويتنافى مع أحديته،

---

(١) الإبانة (ص: ١٤٣).

ويتنافى مع غناه أيضا؛ لأن هذا يقتضي إثبات الصفات يقتضي التركيب، والتركيب يتنافى مع البساطة، ويتنافى مع الوحدانية، ويتنافى أيضًا مع الغنى، فيكون مفتقرا. والصفات السلبية تكون عندهم صفات صريحة، وهم أكثر الناس إغراقا بالنفي في باب الصفات، تجد أنهم يقولون: إن الله لا يتصف بأي شيء، فليس له فعل وليس له قدرة وليس له كلام وليس له كم وليس له كيف وليس له أَيْنٌ، وهَلُمَّ جَرًا في سلسلة طويلة من هذه السلوب التي حقيقتها وصف دقيق للعدم، بل أقول: إنه وصف دقيق للممتنع. وقد يُحذلقون فيأتون بكلمة فيها ما يُشعر الجاهل بأنهم يثبتون الله، والحقيقة أنهم يفسرون هذا بالسلب. إذا إما أن يأتوا بصفات سلبية صريحة، أو يأتوا بصفة وجودية، لكنهم يفسرونها بالسلب. قالوا: مثال هذا أن نقول: «إنه عقل وعاقل» ويُفسرون هذا بأنه سلب المادة وعلائقها عنه. يعني كما تقول مثلاً فقير متصف بالفقر، فلان فقير، يعني متصف بالفقر، ما معنى الفقر؟ هو هنا ليس صفة وجودية، إنما هو صفة سلبية، فالفقر عدم المال؛ كذلك هنا إذا أضافوا إلى الله شيئًا من المعاني فإنهم يفسرونه بالسلوب، يفسرونه بالنفي. قال: (أو إضافية) الصفة الإضافية عندهم هي: المعنى الذي وجوده يكون بالقياس إلى شيء آخر. أنواع المقابلة عند المناطقة تكون مقابلة بالتناقض، مقابلة بالتضاد، مقابلة بالعدم والملكة، ومقابلة بالإضافة أو التضايف. وحقيقة الأمر أن هذه الصفة صفة

اعتبارية عدمية، لا وجودية حقيقية، بمعنى: المقابلة هنا أو الإضافة هاهنا هي بين شيئين أو معنيين لا يعقل أحدهما إلا بتعقل الآخر. بمعنى: حينما تقول: «فلان يجلس في اليمين»، لن تفهم كلمة اليمين حتى تكون فاهما كلمة الشمال، وإذا قلت شمال فلابد حتى تعقل ما معنى هذه الكلمة لابد أن تفهم معنى يمين، حينما تقول: قليل وكثير، هذا الشيء قليل، يعني أيش قليل؟ يعني بالنسبة إلى الكثير هو قليل، إذا لم تكن تفهم معنى كلمة كثير لن تفهم معنى كلمة قليل. ولكن هذا في الحقيقة ليس صفة وجودية حقيقة. بمعنى لو أنك وصفت فقلت: «زيد يجلس عن يمين خالد»، إذا قام وجلس في الجهة الأخرى، سنقول: «زيد يجلس عن شمال خالد»، وهو هو ما أضيف إليه شيء، وإذا قام وخرج لن يتصف لا بيمين ولا بشمال؛ إذا هذه صفة اعتبارية عدمية، وليست صفة حقيقية. إذا القوم قد يضيفون إلى الله معان، ويستعملون هذا للتلبيس على اجمال ورد في النصوص من أسماء الله أو صفات، لكن حقيقة ذلك يفسرونه بمعان أو بصفات إضافية. فتجد أنهم يفسرون مثلاً إضافة القدرة إلى الله، بمعنى صدور الممكنات عنه، وليس المعنى أن الله له قدرة يفعل بها، هي صفة له، الأمر ليس كذلك إنما تفيض الأشياء عنه دون أن يكون منه فعل، فهذا هو معنى الإضافة. وتارة يصفونه بصفات يفسرونها بالأمرين معا، وهذا الذي أراده بقوله: (أنه ليس له إلا صفات سلبية، أو إضافية، أو مركبة منهما) بمعنى:

يُضاف إليه معنى يفسر بالسلب والإضافة معا، كأن يقولوا مثلاً: إن الله حق، ويفسرونه بأنه لا يزول، الآن فسروه بالسلب، (حق): يعني لا يزول، و (حق) أيضًا: بمعنى أنه على ما يعتقد فيه، وهذا تفسير له بمعنى إضافي، وليس أنه صفة حقيقة ثابتة لله. مهما يكن من شيء لتعلم أن مذهب الفلاسفة من أعقد المذاهب، ومن أعسرها في التصور، وبهذا تفهم أن طريقتهم أبعد شيء عن طريقة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. [صالح سندي].

وقوله: (إنَّ هؤلاء عندهم أنه تعالى في الواقع والحقيقة ليس له إلَّا صفة سلبية أو إضافية أو مركبَّة منهما) وضد ذلك الصفات الثبوتية، أي: فلا يوصَفُ بعلمٍ ولا سمعٍ ولا بصرٍ ولا غيرها من الصفات الثبوتية، والسلبُ هو النفي، يعني: لا يوصف إلَّا بنفي، فيقولون: ليس بحيٍّ، ولا سميعٍ، ولا بصيرٍ، ونحو ذلك، فيتكلَّمون بأشياء كلها سُلوب. فهذه السُّلوبُ منها ما هو نفيٌ للحقِّ الثابت، ومنها ما هو نفيٌ لِمَا لا يجوز التكلُّم به لا نفيًا ولا إثباتًا، ومنها ما هو صحيحٌ؛ لأنَّ الله يُوصَف بصفاتٍ سلبية، فلو قلنا: هل يوصفُ الربُّ بصفاتٍ سلبية؟ قلنا: نعم؛ كنفي النقائص، فقوله: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] هذه صفةٌ سلبيةٌ، وقوله: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وقوله: ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ﴾ [الإخلاص: ٣] صفةٌ سلبيةٌ، لكن كلُّ ما يُوصَف الله به من النفي أو من الصفات السلبية مُتضمِّنٌ لإثبات

كمال ضدها. والصفةُ الإضافية يُعرِّفها بعضُهم بأنها: الصفةُ التي لا تعقل إلَّا بمقابل لها، ويوضِّحونها في صفات المخلوق بالأُبُوَّة والبُنُوَّة، والقَبلية والبَعدية، فليست للموصوف صفة ذاتية كطوله وعرضه وحياته وسمعه وبصره؛ لأن هذه الصفة وهي الأبوة صفة اعتبارية بالنسبة للابن تثبتُ له الأبوة، وكذلك: صفة البنوة ليست صفة ذاتية للابن بل صفة اعتبارية، بالنسبة لأبيه هو ابنه، والأب بالنسبة لابنه أب، وبالنسبة للأخ أخ، فالأخوة والبنوة والأبوة صفاتٌ إضافية، وكذلك القبلية والبعدية، كون هذا قبل هذا، صفة اعتبارية نسبية، فهو بالنسبة لما بعده قبل، وبالنسبة لما قبله بعد، فالصفةُ القبلية والبعدية من جنس الأبوَّة والبنوة، صفات إضافية. فعند أولئك المعطلة أنَّه تعالى لا يوصَف إلَّا بصفاتٍ سلبية لا تتضمن ثبوتًا، بل هي نفيٌ محض، أو صفات إضافية لا تدلُّ على صفاتٍ ذاتيةٍ قائمة به، بل هي اعتبارية، مثل قول الفلاسفة: إنه علَّة الموجودات، فالعلِّيَّةُ صفةٌ إضافية من جهة أنها إنما يكون الشيءُ علَّةً بالنسبة للمعلول، فالعلية صفة إضافية، وكونه مبدأ للوجود، فالمبدأيَّة صفة إضافية كذلك، وكونه تعالى قبل كل شيء، صفةٌ إضافيةٌ بالنسبة للمخلوقات، ليست صفةً ذاتيَّةً قائمةً به كحياته وسمعه وبصره. وهذا الكلام لا نعني به أنَّ الله تعالى لا يوصَف بصفاتٍ سلبيةٍ، بل يوصَف بصفاتٍ ثبوتية وصفاتٍ سلبية كما تقدم، ويمكن أن يوصَف بصفاتٍ إضافية، فالمأخذُ على

المعطلة ليس هو من جهة وصفه تعالى بصفاتٍ سلبية أو صفات إضافية، بل المأخذ عليهم أنهم لا يصفونه إلا بصفات سلبية، أو إضافية، فلا يصفونه بأي صفة ثبوتية. ولذلك قال الشيخ: فهو تعالى عندهم ليس له إلَّا صفاتٌ سلبية، ولا يوصَف بصفاتٍ ثبوتية، لا نصًّا، ولا بطريق اللزوم، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥] نص في إثبات صفة العلم، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ﴾ [المؤمنون: ١٧]، وقوله: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢] يدلُّ على إثبات العلم بطريق اللزوم، وقوله: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ: ٣] هذه صفةٌ سلبيةٌ تتضمَّنُ إثباتَ كمالِ العلم. أمَّا المركبة منهما: فهي مركبةٌ من صفةٍ إضافيةٍ وسلبيةٍ. ويمكن أن يمثل لذلك؛ بقول النفاة: إنه تعالى لا فوق ولا تحت، ولا قديم ولا محدث. فالشيخُ في هذا الموضع نبَّه إلى أنَّ أصل هذه المقالة موروثٌ عن طوائف الكفر من اليهود والمشركين والفلاسفة الملحدين الضالين. فكيف يكون هذا الاعتقادُ الموروثُ من هذه الأمم وعن هذه الطوائف يقال إنَّه هو الحق، وهو الذي تدلُّ عليه الدلائلُ العقلية وتُعارَضُ به نصوصُ الكتاب والسنة؟! وأنَّ معرفته تُتلقى من هذه المصادر الكفرية؟! فلا شكَّ أنَّ هذا من أعظم الباطل والضلال وانتكاس الفِطَرِ والعقول. أمَّا الجهمية فقد حكم عليهم الأئمةُ كما أشار الشيخ بالضلال والكفر، وكذلك المعتزلة، هم جهميَّةٌ إلَّا قليلًا، لكنَّ المشكلةَ العجيبة

العظيمةَ مسألةُ الأشاعرة، فالأشاعرةُ خالفوا الجهميةَ والمعتزلةَ فأثبتوا بعض الصفات، وأنكروا على المعتزلة، كما أنَّ أبا الحسن الأشعري رحمه الله كان معتزليًّا فانتقل وتكوَّن له مذهبٌ آخرُ، ومرَّ بمراحل، فكان قُدماءُ الأشاعرة في الجملة مذهبهم قريبٌ من أهل السنَّة كثيرًا، أمَّا المتأخرون منهم فقد بَعُد مذهبُهم، فإنهم ينفون سائرَ الصفات، إلَّا الصفات السبع، ومع ذلك فلهم قولٌ في الكلام وأنه معنىً نفسيٌّ، ليس بحرفٍ ولا بصوتٍ، وأنَّ هذا القرآنَ عبارةٌ عن كلام الله أو حكاية، وليس هو كلام الله، فكلامُ الله لا يُسمَع من الله ولا تتعلَّق به المشيئةُ، خلافًا للمعتزلة القائلين بأنَّ كلام الله يكون بمشيئةٍ إلَّا أنه مخلوقٌ وليس صفةً لله قائمةً به، فهم في مُقابل المعتزلة ولهذا تسمَّوا وسُمُّوا أهلَ السنَّة. والواقعُ أنَّ الأشاعرة ليسوا من أهل السنَّة المحضة؛ لأنَّ أهلَ السنَّة والجماعة هم الذين اقتفوا واتَّبعوا آثارَ السلف الصالح من الصحابة والتابعين، فالأشاعرة مذهبهم قريبٌ جدًّا من مذهب المعتزلة، إلَّا أنهم فارقوهم بإثبات الصفات السبع، ولكنهم بنوا إثباتهم ونفيهم على دلالة العقل كالمعتزلة، دون دلالة السمع. ولهذا إذا قيل لهم: لمَ أثبتُّم الصفات السبع دون غيرها؟ قالوا: هذه دلَّ العقلُ عليها، وبيان ذلك: أن الفعل الحادث دلَّ على القدرة، والتخصيص دلَّ على الإرادة، والإحكام دلَّ على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام، أو ضد ذلك؛ فصار

المعوَّلُ عندهم في معرفة الله على العقل وحده، فأثبتوا الصفات السبع بالعقل، وما سواها قالوا: إنَّ العقل لا يدلُّ عليها فنفوها، فمنهم مَن يقول: إنَّ العقل دلَّ على نفي ما سوى هذه الصفات، وبعضُهم يقول: إنه لم يدلَّ العقلُ على إثباتها، فلذلك ننفيها. وهذا قد وضَّحه شيخ الإسلام توضيحًا تامًا في تقرير الأصل الأول من التدمرية. [عبد الرحمن البراك].



ثم لَمَّا عُرِّبت الكتب الرومية في حدود المائة الثانية زاد البلاء مع ما ألقى الشيطان في قلوب الضلال ابتداء، من جنس ما ألقاه في قلوب أشباههم. ولما كان في حدود المائة الثانية انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي وطبقته، وكلام الأئمة مثل: مالك، وسفيان بن عيينة، وابن المبارك، وأبي يوسف، والشافعي، وأحمد وإسحاق، والفضيل بن عياض، وبشر الحافي وغيرهم، في هؤلاء كثير في ذمهم وتضليلهم. وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب «التأويلات»، وذكرها أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي في كتابه الذي سماه «تأسيس التقديس»، ويوجد كثير منها في كلام خلق كثير غير هؤلاء، مثل أبي علي الجبَّائي، وعبد الجبار بن أحمد الهمذاني، وأبي الحسين البصري، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي حامد

الغزالي وغيرهم. هي بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي في كتابه، وإن كان قد يوجد في كلام بعض هؤلاء رد التأويل وإبطاله أيضًا ولهم كلام حسن في أشياء. فإنما بيَّنت أن عين تأويلاتهم هي عين تأويلات المريسي، ويدل على ذلك كتاب الرد الذي صنفه عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة المشاهير في زمان البخاري، صنف كتابًا سماه: «رد عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله في التوحيد»، حكى فيه من التأويلات بأعيانها عن بشر المريسي بكلام يقتضي أن المريسي أقعد بها، وأعلم بالمنقول والمعقول من هؤلاء المتأخرين الذين اتصلت إليهم من جهته، ثم رد عثمان بن سعيد بكلام إذا طالعه العاقل الذكي: علم حقيقة ما كان عليه السلف، وتبين له ظهور الحجة لطريقهم، وضعف حجة من خالفهم. ثم إذا رأى الأئمة أئمة الهدى قد أجمعوا على ذم المريسية، وأكثرهم كفَّروهم أو ضللوهم، وعلم أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسية، تبيَّن الهدى لمن يريد الله هدايته، ولا حول ولا قوة إلا بالله. والفتوى لا تحتمل البسط في هذا الباب، وإنما نشير إشارة إلى مبادئ الأمور، والعاقل يسير فينظر.



هذا الكلام ظاهر في بيان أصل الضلال، والجهم بن صفوان هو الذي أسس تحكيم العقول على النصوص، وأن النص لا يحكم بظاهره حتى يعرض على العقل؛ ولهذا

كل من حكم العقل على النص يقال له جهمي، ومن السلف من يقولون عن المعتزلة أنهم جهمية، فبشر المريسي هذا من كبار المعتزلة وهو من الجهمية، وكذلك الكلابية يطلق عليهم طائفة من أئمة السلف أنهم جهمية، كذلك الأشاعرة يقال عنهم جهمية باعتبار أنهم شاركوا جهما في الأصل الذي به رد دلالة النصوص، وهو مشاركتهم له في تحكيم العقل على النص. إذا نسبة الطوائف وفرق الضلال إلى جهم بالتبعية له في الأصل الذي أصله وإن كانوا لا يقولون بكل ما يقول جهم، فليست النسبة مقتضية بالمماثلة والمساواة في كل شيء، بل إذا وافق في الأصول، وإن زعم أنه لا يقول بقوله. والتأويلات التي ذكرت في كتب الأشاعرة مثل كتاب «التأويلات» لابن فورك وهو مطبوع، ومثل كتاب الرازي «تأسيس التقديس» الذي رد عليه شيخ الإسلام في كتاب كبير سماه (نقض التأسيس) وكغيرهم من المعتزلة والماتريدية لما أولوا من النصوص هؤلاء إنما تبعوا أوائل المعتزلة والجهمية في تأويل النصوص، تبعوا بشرا المريسي وأمثاله، بل إن بشرا المريسي أقعد وأعرف بدلالات المنقول والمعقول من هؤلاء؛ لأنه لم يخض في تأويل كل الصفات وإنما خاض في تأويل ما يعظم الشبهة عنده في تأويله، وأما هؤلاء المتأخرون فإنهم خاضوا في تأويل كل الصفات التي لا يثبتونها بجراءة وعدم مراعاة عقول الناس، ومن أعظم ذلك دخولهم في تأويل العلو والاستواء ونحو ذلك من الصفات. فالمقصود أن

طريقة هؤلاء متتابعة، وهي تبع الطريقة بشر المريسي، وقد أجمع السلف في وصف أئمتهم ومن تبعهم بأنهم ضلال، وكفرهم طوائف كثيرة من أهل العلم، وهذا ظاهر بين، فالأخذ بمقالتهم أخذ بالضلال الذي أجمع على تضليل من قال به السلف الصالح. [صالح آل الشيخ].

وعندنا ثلاث طبقات: الطبقة الأولى: طبقة الجهمية الأولى الغلاة، نفاة الأسماء والصفات. ومذهب هؤلاء ليس مشتبهـاً، فإن بطلانه معلوم عند أهل السنة، بل وحتى المعتزلة يصرحون ببطلان طريقة جهم بن صفوان المحضة، وكذلك متكلمة الصفاتية كالكلابية والأشعرية والماتريدية. فالطبقة الأولى إذاً هي التي أسست مقالة التعطيل، وهؤلاء مقالتهم من جنس مقالة ابن سينا وأمثاله المتفلسفة. الطبقة الثانية: وهي طبقة المعتزلة، وهم الذين يطلقون إثبات الأسماء في الجملة وينفون قيام الصفات بالذات، ولا يعني قولنا: يثبتون الأسماء في الجملة؛ أنهم يثبتون أسماء الرب سبحانه كما يثبتها أهل السنة، ولكنهم يثبتون منها ما يرون قبول الرب سبحانه وتعالى له، فقد اتفقوا على أنه حي عليم قدير، وقال البصريون منهم: إنه سميع بصير. لكنهم لا يثبتون صفةً هي السمع والعلم.. إلخ. وقد حصل في هذه الطبقة بعض الاشتباه، ومن أخص أسباب اشتباهها تبني سلطان في دولة بني العباس لها، فقد تبناها المأمون بن هارون الرشيد، ودافع عنها واستعمل السيف فيها، ثم جاء المعتصم والواثق على

ذلك؛ فكان هذا من أسباب دخولها. ومن أسباب اشتباهها: انتساب كثير من المعتزلة لأبي حنيفة في الفقه وخاصة متأخريهم، فتأثر كثير من الأحناف بمثل هذه المقالة. ولكن أيضـًا هذه المقالة عند أهل السنة والمنتسبين إليها ليست محل اشتباه، فإن السلف أجمعوا على ذم مقالة المعتزلة، وكلام الأئمة كما أشار المصنف رحمه الله في ذمهم كثير، والسلف إذ ذاك كانوا يسمونهم جهمية، وهو الغالب، وإن كانوا أحيانـًا يصرحون باسم المعتزلة. وكذلك المنتسبون إلى السنة كالأشعرية والكلابية والماتريدية وجماهير الفقهاء أيضـًا يتفقون على بطلان مذهب المعتزلة. إذاً هاتان الطبقتان ليس فيهما اشتباه عند أهل السنة، والمنتسبين إليها من الفقهاء والمتكلمة الذين ينتسبون للسنة، وهم ثلاث طوائف على وجه الاشتهار: الكلابية والأشعرية والماتريدية، ويوجد طوائف أخرى، لكن هذه الثلاث أشهرها، وكذلك المتصوفة الذين مالوا عن طريقة السلف وانتسبوا للسنة. الطبقة الثالثة: وهم من انتسب إلى أهل السنة من بعد القرون الثلاثة الفاضلة، لكنه غلط في ضبط مذهب السلف، ويدخل في هؤلاء المتكلمة والمتصوفة والمتفقهة. فقد حصل الاشتباه في الطريقة الحادثة التي أحدثها المتأخرون من المتكلمين ووافقهم عليها من وافقهم من المتصوفة والفقهاء ولهذا بعد أن بين المصنف أن السلف الذين تسلِّم الأشاعرة في الجملة بإمامتهم أجمعوا على ذم الجهمية، وحتى المعتزلة الذين ناظروا أئمة السلف

وحصل بينهم طعن ورد. يبين المصنف أن هذه المذاهب الكلامية التالية التي تسمى مذاهب متكلمة الصفاتية تركب من مادتين: الأولى: حق أخذوه من السلف، وهذا يتفاضلون فيه. الثانية: نفي أخذوه من المعتزلة والجهمية. ولهذا يقول بعد ذلك في مقام الربط بين مذهب الأشعرية والمتأخرين بعامة، وبين مذهب الجهمية والمعتزلة والمتقدمين من المتكلمين بعامة، قوله: (وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس) وهذا هو أخص مقصود للمصنف يريد أن يصل إليه، وهو أن الأشاعرة كما أنهم يذمون المعتزلة فإنهم هم قد وقعوا في شيء من هذا الذي ذم لأجله السلف المعتزلة. أبو بكر بن فورك متكلم أشعري، وهو يعتبر من متقدمي الأشاعرة، وهو في الجملة من فضلائهم، أي: ليس هو بمنزلة الجويني والرازي وأمثالهما، وإن كان الباقلاني خيراً منه في هذا، والأشعري خيراً من الباقلاني، فابن فورك يقارب طريقة الباقلاني وإن كان ليس عليها؛ لأن الباقلاني أقرب إلى الإثبات من أبي بكر بن فورك، وإن كان لابن فورك اشتغال بالآثار مشهور أكثر من اشتغال القاضي الباقلاني. وله كتاب «التأويلات»، وقد رد عليه القاضي أبو يعلى الحنبلي في كتابه «إبطال التأويلات»، وكتاب أبي يعلى مطبوع. (وذكرها أبو عبد الله بن عمر الرازي في كتابه الذي سماه تأسيس التقديس) هذا من أخص كتب الرازي، وهو ليس طويلاً، وقد رد عليه شيخ الإسلام في كتابه «نقض التأسيس». (ويوجد كثير منها في كلام خلق كثير

غير هؤلاء، مثل أبي علي الجبائي) أبو علي الجبائي معتزلي، والمصنف رحمه الله يريد أن يربط هذه المذاهب المتأخرة حتى ولو لم يكونوا أشاعرة. (وعبد الجبار بن أحمد الهمداني) هو عمدة المتأخرين المصنفين في مذهب الاعتزال، له كتاب «المغني» مطول و«شرح الأصول الخمسة»، و«المحيط بالتكليف»، و«المختصر في أصول الدين»، وكتب في أصول الفقه، وهو متكلم معتزلي من كبار متأخريهم. وفي الجملة أن من يدافعون عن مذهب المعتزلة في هذا العصر، أو يمتدحون بعض طرقهم ومقاماتهم ومقدماتهم إنما هم عيال على كتب عبد الجبار بن أحمد، وخاصة المغني وشرح الأصول. (وأبي الحسين البصري) أبو الحسين البصري من المعتزلة الحنفية، لكنه أقرب من عبد الجبار بن أحمد، وهو صاحب «المعتمد» في أصول الفقه، وقد خلط في هذا الكتاب الأصول الفقهية بكثير من الأصول الكلامية العقدية.

(وأبي الوفاء بن عقيل) أبو الوفاء بن عقيل حنبلي، وليس له انتماء كلامي؛ فإن الحنابلة في الجملة حتى إذا غلطوا لا ينتمون للمذاهب الكلامية، وإن كان ابن عقيل رحمه الله قد درس في أول أمره على أبي علي بن الوليد وأبي القاسم بن التباني المعتزليين، وكان من أصحاب أبي الحسين البصري المعتزلي، حتى إنه مال إلى شيء من كلام المعتزلة، وتأثر بكثير من كلام الكلابية وبخاصة في الصفات الفعلية، وصنف في هذا كتباً، وامتدح التأويل في بعضها، لكنه في آخر أمره رجع في الجملة إلى

طريقة مقاربة لطريقة أهل السنة المحضة. (وأبي حامد الغزالي وغيرهم) أبو حامد الغزالي من فقهاء الشافعية، ومن أهل أصول الفقه الكبار، له «المستصفى» في أصول الفقه، وهو أشعري متكلم متصوف، وهو حسن الكلام في السلوك لولا ما خلط في سلوكه من المواد الثلاث: الأحاديث الموضوعة، وترهات الصوفية، والمادة الفلسفية التي تكلم فيها في التصوف. وهذا لا يستغرب؛ فإن كثيراً من الفلسفة على طريقة التصوف العرفاني والإشراقي؛ ولهذا لما تكلم أبو حامد عن مقامات العارفين في كتبه هذه المقامات التي ذكرها وامتدحها نقلها من كلام الحسين بن عبد الله بن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات، بل يلخص نفس الكلام الذي قال ابن سينا، وهو يذكره في إحيائه وغيره، ولكن مع ذلك فالإحياء غالبه كما قال شيخ الإسلام جيد، أي: أن فيه كلامـاً حسنـاً في تقرير مسائل القلوب وغيرها، ولكن فيه أغلاط شديدة. (وهي بعينها تأويلات بشر المريسي التي ذكرها في كتابه، وإن كان قد يوجد في كلام بعض هؤلاء رد التأويل وإبطاله أيضـاً) أي: أنهم ليسوا على طريقة الجهمية المحضة، ولا على طريقة غلاة المعتزلة المحضة، بل لهم كلام حسن في أشياء، وإنما محل ذمهم ليس فيما وافقوا فيه السنة، فإن هذا مما يمتدحون به ولكن في مواضع التأويل، فإن التأويل مادته واحدة، وهي المادة الجهمية. (حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسي بكلام يقتضي أن المريسي أقعد بها) أقعد بها أي: أعلم بقواعدها.

(وأعلم بالمنقول والمعقول من هؤلاء المتأخرين الذين اتصلت إليهم من جهته ومن جهة غيره) من جهته وجهة غيره، ومن الجهات التي دخلت على بعض هؤلاء كالرازي مثلاً الجهة الفلسفية التي نقلها عن ابن سينا. (ثم رد ذلك عثمان بن سعيد بكلام إذا طالعه العاقل الذكي علم حقيقة ما كان عليه السلف، وتبين له ظهور الحجة لطريقهم وضعف حجة من خالفه ثم إذا رأى الأئمة أئمة الهدى قد أجمعوا على ذم المريسية، وأكثرهم كفروهم أو ضللوهم) هذا هو الربط، إذاً المصنف في هذا المقام يبين أن أصل مقالة التعطيل ظهرت في أواخر عصر التابعين على يد الجعد بن درهم، ثم أظهرها الجهم بن صفوان، وأن هذه الطبقة لا إشكال فيها؛ فإنه حتى المعتزلة عند التحقيق يذمونها، وإن كانوا يتفقون معهم في حقيقة المذهب، لكن الموقف النظري عند المعتزلة هو التصريح ببطلان مذهب الجهم. والطبقة الثانية: وهي طبقة المعتزلة الأولى، وهذه أيضاً اتفق السلف على ذمها، وليست محل اشتباه. فأراد المصنف ذكر الربط في الطبقة الثالثة، وهم المتأخرون وبخاصة متكلمة الصفاتية أو حتى المعتزلة المتأخرة الذين انتسبوا لبعض الفقهاء الكبار كأبي حنيفة. فيقول: أن العاقل وطالب الحق إذا رأى أئمة الهدى قد ذموا المريسية أو ذموا الجهمية أو ذموا المعتزلة الأولى علم أن هذا الذم يطرد في هذا التأويل الذي استعمله المتأخرون ولو كان أكثرهم ينتسبون للسنة والجماعة، وأن محض الانتساب لا يكفي إذا لم يكن

المذهب موافقًا لهذا الانتساب. (وعلم أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسي تبين الهدى لمن يريد الله هدايته، ولا حول ولا قوة إلا بالله) أي: إذا علم أن القول الذي انتشر وشاع في هؤلاء المتأخرين هو مذهب بشر بن غياث وأمثاله من أئمة الجهمية الأولى أو المعتزلة الذين كانوا معطلةً للصفات، علم أن الحق يختص بما ذكره السلف، وأن المادة في التأويل واحدة. (والفتوى لا تحتمل البسط في هذا الباب، وإنما أشير إشارةً إلى مبادئ الأمور، والعاقل يسير وينظر، وكلام السلف في هذا الباب موجود في كتب كثيرة) ومن طالع هذه الكتب التي أشار إليها المصنف وما ماثلها من كتب السلف علم أن هذا القول الذي وقع في المتأخرين من المتكلمين فضلاً عن قول المعتزلة والجهمية مناقض لمذهب السلف رحمهم الله. والشأن: هو أن يفقه طالب العلم الاتصال بين الطبقة الثانية وهي طبقة المعتزلة وأمثالها والطبقة الثالثة وهي طبقة المتأخرين ممن انتسب للسنة والأئمة من متكلمة الصفاتية وأمثالهم، وحينما يقال: أن يفقه الاتصال، فإن هذا الاتصال لا شك أنه ليس على جهة التطابق، فإن الأشاعرة يخالفون المعتزلة في مسائل كثيرة مخالفةً حقيقية، ولكنهم يتفقون معهم في كثير من المسائل في الصفات، وإن كان الأشعرية يظنون في كثير من الموارد أنهم برآء من مذهب المعتزلة. ففقه هذا المقام هو الذي يحصل به زوال الإشكال؛ لأن مذهب المعتزلة لم يندفع إليه في الجملة أئمة الفقه أعني:

المتأخرين منهم ومن اشتهر بالعلم، إنما الذي شاع وأشكل وتأثر به أو انتحله خلق من فضلاء أهل العلم الكبار هو مذهب أبي الحسن الأشعري، فإن كثيراً من أصحاب مالك والشافعي ممن لهم مقام في العلم، وتحصيل معروف، وإمامة عند المسلمين سواء في الفقه أو في أصول الفقه أو في الحديث أو في مقامات الأحوال والتعبد كانوا يسلكون هذا المسلك الذي يظنونه بريئًا من البدعة، وهو في نفس الأمر من مقامات ومذاهب أهل البدع، لكنهم لم يتفطنوا في الجملة لهذا. [يوسف الغفيص].

بعد مقتل الجهم بن صفوان على يد سلم بن أحوز، قام لهذه المقالة أحمد بن أبي داؤد (٢٤٠ هـ) وبشر المريسي (٢١٨ هـ) فملأ الدنيا محنة والقلوب فتنة دهرا طويلا. «فما إن جاء أول المائة الثالثة، وولي على الناس عبد الله المأمون (١٩٨ هـ-٢١٨ هـ) وكان يحب أنواع العلوم، وكان مجلسه عامرا بأنواع المتكلمين في العلوم، فغلب عليه حب المعقولات فأمر بتعريب كتب اليونان، وأقدم لها المترجمين من البلاد فعربت له، واشتغل بها الناس، والملك سوق ما سوق فيه جلب إليه، فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية ممن كان أبوه الرشيد قد أقصاهم وتتبعهم بالحبس والقتل. فحشوا بدعة التجهم في أذنه وقلبه، فقبلها واستحسنها، ودعا الناس إليها، وعاقبهم عليها»[1]. وفي هذه المرحلة أيضا ظهرت «الصفاتية» وهم وإن كانوا من أقرب المتكلمين إلى السنة إلا أنهم

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم (٢/ ٦٩٣).

خالفوا قول أهل السنة بنفيهم للصفات الاختيارية، وعلى رأس أولئك عبد الله بن سعيد بن كلاب والحارث بن أسد المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهم، ومنذ ذلك الحين اتسعت دائرة التعطيل وعظم خطره وكثر خصوم السنة. وهكذا الشأن إذا مكن لأهل البدع وكان لهم الدولة والسلطة، فإذا مكن لهم بدولة وسلطة رأيت العجب العجاب. وهكذا الرافضة لم يكن لهم دولة حتى كان لهم من الجانب الإسماعيلي، دولة الفاطميين فبدأت لهم دولة، ومن الجانب الاثنا عشري الجعفري الإمامي ظهرت الدولة البويهية فكان لها دور، ثم الدور الأظهر للدولة الصفوية، وكذلك حتى الأشاعرة أصبح لهم دولة لما قام ابن تومرت وأسس دولة الموحدين، فبدأ ينشأ لهم دولة، فهكذا الفكر إذا وجد له دولة أصبح له شر وخطر عظيم، إذا كان فكرا منحرفا عن الحق، فلما ظهر لهم دولة أصبحت لهم شوكة، وأصبحوا بعد ذلك يكرهون الناس كرها على أقوالهم ومقالاتهم. ومن هنا نعرف مكانة أهل السنة وكيف أنهم أعرف الناس بالحق، وأرحم الناس بالخلق، فما ألزموا الناس إلزاما بهذه القوة والإكراه مع أنهم يجتهدون في دعوة الناس وقيام الحق لهم، ولكن ليس بالقوة التي فعلها هؤلاء بحيث يأخذون من السلطان أمرا، بأن من لم يقل بهذه المقالة كما فعل هؤلاء في عهد المأمون يعزل من منصبه، وبعد ذلك يطرد كما فعل وامتحن القضاة، وامتحن العلماء، وامتحن الأئمة في هذا امتحانا عظيما، وهو ما يعرف بمحنة الإمام أحمد ابن حنبل أو فتنة القول بخلق

القرآن، واقرأ هذا تعرف كيف أن هؤلاء المعتزلة والجهمية لما مكن لهم فعلوا الأفاعيل، وفتنة القول بخلق القرآن ليست فقط عند المعتزلة، وإنما تبناها كذلك الجهمية، وتبناها كذلك المرجئة، فهناك مشارب مختلفة اجتمعت على هذا، وامتحنت أهل السنة في ذلك. فبدأ بعد ذلك شيخ الإسلام يريد أن يبين زمن انتشار المقالة، لأن لها زمن ظهور، وزمن انتشار، فزمن الظهور بدأ مع الجهم، وزمن الانتشار بدأ في عهد المأمون، وفي هذه المرحلة أخذت هذه المقالة أبعادا متعددة تمثلت في الأمور التالية: الأمر الأول: تدخل بعض خلفاء الدولة العباسية فيها بانتصارهم لخصوم أهل السنة والجماعة من المعتزلة والجهمية ومن وافقهم. قال ابن تيمية: «فلما ظهر هؤلاء الجهمية أنكر السلف والأئمة مقالتهم وردوها وقابلوها بما تستحق من الإنكار الشرعي وكانت خفية إلى أن ظهرت وقويت شوكة الجهمية في أواخر المائة الأولى وأوائل الثانية في دولة أولاد الرشيد فامتحنوا الناس المحنة المشهورة التي دعوا الناس فيها إلى القول بخلق القرآن ولوازم ذلك، مثل إنكار الرؤية والصفات بناء على أن القرآن هو من جملة الأعراض؛ فلو قام بذات الله لقامت به الأعراض فيلزم التشبيه والتجسيم». الأمر الثاني: تشعب وتوسع رقعة الخلاف في هذه المسائل حيث أصبح هناك ثلاثة أقوال رئيسة في هذه المسألة: القول الأول: أهل السنة والجماعة. القول الثاني: المشبهة. القول الثالث: المعطلة. قال ابن تيمية مكملا كلامه واصفا توسع رقعة الخلاف في هذه المسائل:

«وحدث مع الجهمية قوم شبهوا الله تعالى بخلقه؛ فجعلوا صفاته من جنس صفات المخلوقين فأنكر السلف والأئمة على الجهمية المعطلة وعلى المشبهة الممثلة». وقال ابن تيمية موضحا أقسام خصوم أهل السنة من المعطلة والمشبهة وقسم المعطلة إلى فريقين، الفريق الأول المعتزلة ومن وافقهم. والفريق الثاني الكلابية ومن وافقهم. فقال: «وكان إمام المعتزلة أبو الهذيل العلاف ونحوه من نفاة الصفات قالوا: يقتضي أن يكون جسما والله تعالى منزه عن ذلك. قال هؤلاء - يعني المشبهة -: بل هو جسم والجسم هو القائم بنفسه أو الموجود أو غير ذلك من المقالات، وطعنوا في أدلة نفاة الجسم بكلام طويل لا يتسع له الجواب هنا. ثم من هؤلاء من قال: هو جسم كالأجسام ومنهم من وصفه بخصائص المخلوقات وحكي عن كل واحدة من الطائفتين مقالات شنيعة. وجاء أبو محمد بن كلاب فقال هو وأتباعه: هو الموصوف بالصفات ولكن ليست الصفات أعراضا؛ إذ هي قديمة باقية لا تعرض ولا تزول ولكن لا يوصف بالأفعال القائمة به كالحركات؛ لأنها تعرض وتزول. فقال ابن كرام وأتباعه: لكنه موصوف بالصفات وإن قيل إنها أعراض وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وإن كانت حادثة. ولما قيل لهم: هذا يقتضي أن يكون جسما قالوا: نعم هو جسم كالأجسام وليس ذلك ممتنعا دائما وإنما الممتنع أن يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع، ومنهم من قال: أطلق لفظ الجسم لا معناه. وبين هؤلاء المتكلمين النظار بحوث طويلة مستوفاة

في غير هذا الموضع. وأما السلف والأئمة فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو إثبات بل اعتصموا بالكتاب والسنة ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته حقا يجب الإيمان به وإن لم تعرف حقيقة معناه وكل لفظ أحدثه الناس فأثبته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق إثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم»(١). ويلاحظ أن كلا الفريقين استعمل لفظ «الجسم» إما إثباتا وإما نفيا، هناك فرق بين التشبيه والتجسيم: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر. فإن الأول دل على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة، واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة الذين يقولون: يد كيدي، وبصر كبصري، وقدم كقدمي. وقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]. وأيضا فنفي ذلك معروف بالدلائل العقلية التي لا تقبل النقيض، وأما الكلام في الجسم والجوهر، ونفيهما أو إثباتهما، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفيا ولا إثباتا. والنزاع بين المتنازعين في ذلك: بعضه لفظي، وبعضه

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ١٣٥).

معنوي، أخطأ هؤلاء من وجه وأخطأ هؤلاء من وجه. فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذا قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، وإنما هو في اللفظ. فمن قال: هو كالأجسام والجواهر، يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى. فإن كان فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى، كان قوله مردودا. وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل. وإن فسر قوله: جسم لا كالأجسام بإثبات معنى آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه. فلابد أن يلحظ في هذا إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أولا، وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي عليم سميع بصير، وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات، وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء، ونحو ذلك، وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين، فقد أصاب. وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبته الله لنفسه، وهو من صفات كماله، فقد أخطأ. إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته، يقع من جهة المعنى فسر شيئين: أحدهما: أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين. فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه

جسم لزمه التمثيل. ومن قال إنها لا تتماثل، قال: إنه لا يلزمه التمثيل. ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة، بحسب ما ظنوه لازما لهم، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتيها مشبهة ومجسمة، حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة، ومجسمة، وحشوية، وغثاء، وغثراء، ونحو ذلك، بحسب ما ظنوه لازما لهم. لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم، لم يجز نسبتها إليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها، دل على فساد قوله»[1].

وقال: «ولا ريب أن المثبتين لهذه الصفات، أربعة أصناف: صنف يثبتونها وينفون التجسيم والتركيب والتبعيض مطلقا، كما هي طريقة الكلابية والأشعرية، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم وغيره، وهو قول طوائف من الحنبلية، والمالكية، والشافعية، والحنفية، كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، ورزق الله التميمي، والشريف أبي علي بن أبي موسى، والقاضي أبي يعلي، والشريف أبي جعفر، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني، ومن لا يحصى كثرة، يصرحون بإثبات هذه الصفات، وبنفي التجسيم والتركيب والتبعيض والتجزي والانقسام ونحو ذلك، وأول من عرف أنه قال هذا القول هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، ثم اتبعه على ذلك خلائق لا يحصيهم إلا الله. وصنف يثبتون هذه الصفات، ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٥٥).

والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة، لا بنفي ولا إثبات؛ لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه، ويقولون إنه أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد، ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره: أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض، وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزئته بمعنى انفصال شيء منه عن شيء، وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء وأئمة الحديث، وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية على هذا القول يحافظون على الألفاظ المأثورة، ولا يطلقون على الله نفيا وإثباتا إلا ما جاء به الأثر، وما كان في معناه. وصنف ثالث: يثبتون هذه الصفات ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون: هو جسم لا كالأجسام، ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم، وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين. وصنف رابع: يصفونه مع كونه جسما بما يوصف به غيره من الأجسام، فهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبت عن الأمة تبديعهم وتضليلهم»[1]. ومن هنا ينبغي أن يتنبه أن لهذه اللفظة «الجهمية» معنى عاما، ومعنى خاصا. فتارة يراد بالجهمية كل من تلقف مقالة التعطيل، فيشمل ذلك أتباع جهم، ويشمل المعتزلة، ويشمل ما يسمون بالصفاتية وهم: الكلابية، والأشعرية، والماتريدية، فلفظ الجهمية يشمل هؤلاء؛ لأن خصوم أهل السنة في ذلك الحين ليسوا فقط المعتزلة.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٦٩).

فمثلا بشر المريسي لم يكن معتزليا؛ لأن للمعتزلة شرط في الانتساب إليهم وهو: أن الذي يكون على الاعتزال عليه أن يقول بالأصول الخمسة، فمثلا بشر المريسي لم يكن يوافق هؤلاء في مسألة الإيمان، لأنه كان على الإرجاء كما هو مذهب الجهم، فلو جئت في مسائل الإيمان تجد أن الناس ثلاثة أقسام: القسم الأول: المرجئة. القسم الثاني: الخوارج، والمعتزلة. القسم الثالث: أهل السنة. فالمرجئة: هم من قالوا بمقالة الإرجاء: وهي تأخير العمل عن مسمى الإيمان، فالمرجئة ليسوا صنفا واحدا، وإنما هم أصناف خمسة وهي: الجهمية، والكرامية، والأشاعرة، والماتريدية، ومرجئة الفقهاء، فهم خمسة أصناف، ومقالة الإرجاء تشمل كل هؤلاء. وكذلك مقالة التجهم تشمل: أتباع الجهم الجهمية، والمعتزلة، والكلابية، والأشاعرة، والماتريدية. إذا كما أن أهل الإرجاء خمسة، فإن أهل التجهم خمسة. فلذلك لفظ الجهمية تارة يراد به معنى عاما يشمل كل من قال بنفي الصفات، فيدخل في ذلك أتباع الجهم، والمعتزلة، والكلابية، والأشاعرة، والماتريدية، وتارة يراد به الجهمية المحضة. فعلى المعنى الأول يقسمونهم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: الغالية أتباع الجهم. القسم الثاني: المعتزلة. القسم الثالث: الصفاتية. أو يقسمونهم إلى ثلاث درجات: الدرجة الأولى: الغالية ويراد بهم أتباع الجهم؛ لأن هؤلاء يقولون بإنكار جميع الأسماء والصفات، لا يثبتون اسما، فالجهم يقول: «إن الله لا يسمى بشيء»، وهناك قول آخر يقول فيه: «إن الله يسمى

باسمين فقط: الخالق، والقادر»؛ لأنه يزعم أن هذين الاسمين ليس فيهما تشبيه، باعتبار أنه جبري فبالتالي يرى أن القدرة أمر يختص به الخالق، وأن العبد لا قدرة له ولا اختيار، فيقول: لأن الله تعالى يتفرد بالخلق والقدرة، فبالتالي لا تشبيه في هذين الاسمين فلا مانع من ذلك. فهو تارة يقول: إن الله لا يسمى بشيء، وتارة يجيز اسمين فقط وهما الخالق والقادر، وأما الصفات فإنه ينفيها جميعا، ينفي جميع الصفات، فلذلك يقال عنهم الغالية. والدرجة الثانية: وهم المعتزلة وتعطيلهم أقل درجة، لأنهم يقتصرون على نفي الصفات، ويثبتون الأسماء، وإن كان ينبغي أن تفهم أن إثباتهم للأسماء إنما هو إثبات شكلي؛ لأنهم يثبتون ألفاظها وينفون معانيها، وهم يقولون: سميع بلا سمع، ويثبتون الأسماء إثباتا شكليا وينفون الصفات. الدرجة الثالثة: هم الصفاتية، وإذا قيل: الصفاتية، فإن هذا المصطلح يعني الكلابية، والأشاعرة، والماتريدية. وهؤلاء ينقسمون إلى قسمين: القسم الأول: الكلابية ومعهم قدماء الأشاعرة، وإثباتهم أكثر من إثبات المتأخرين، فهم يثبتون الصفات ما عدا الصفات الاختيارية، صفات الأفعال، مثل: النزول، والاستواء، والغضب، والرضا، والضحك، وغير ذلك هذه يحرفونها، وأما الصفات الذاتية فإنهم يثبتونها. القسم الثاني: متأخرو الأشاعرة لأن الأشاعرة ينقسمون إلى قسمين: متقدمين، ومتأخرين. فمن طبقة الجويني ومن بعده كالغزالي والرازي، إلى يومنا هذا هؤلاء هم المتأخرون الذين يقولون بإثبات سبع صفات فقط، ونفي ما عدا

السبع. ولذلك لو جمعت بين كتاب للبيهقي وكتاب للجويني أو الغزالي أو الرازي، تجد أن إثبات البيهقي وهو من قدماء الأشاعرة أكثر بكثير مما عند الجويني أو الغزالي أو الرازي لأن المتأخرين كانوا أكثر قربا إلى المعتزلة، فلذلك نفيهم كان أكثر وأكثر، هؤلاء المتأخرون كانوا أكثر قربا إلى المعتزلة، فلذلك هم في النفي أكثر. أما المتقدمون من الأشاعرة فكانوا أقرب إلى أهل السنة فلذلك كان إثباتهم أكثر. فهذا من حيث إطلاق لفظ الجهمية، فتارة يراد به جميع من قال بنفي الصفات، فلفظ الجهمية كلفظة الإرجاء، يشمل عددا من الفرق وهي خمسة، كما أن الإرجاء خمسة. فإذا قيل الجهمية على هذا، فإن المقصود به المقالة، وفرق بين المقالة والفرقة، فالمقالة قد يشترك فيها أكثر من طائفة، والفرقة تختص بطائفة معينة لها عدد من الأقوال والمقالات. والجهمية استمرت مقالاتهم حتى القرن الخامس الهجري تقريبا، كان يذكرون أنه ما يزال منهم في المشرق من يقول بمقالتهم، وكان آخر ما ذكر في ذلك أنها كانت في نهاوند إلى أن تلاشت ودخل أتباعها في الأشعرية، هذا أخر ما ذكر عن تاريخ الجهمية. فهذا يعني أنه كان لهم وجود. قال المصنف: (ثم رد عثمان بن سعيد بكلام إذا طالعه العاقل الذكي، علم حقيقة ما كان عليه السلف، وتبين له ظهور الحجة لطريقهم، وضعف حجة من خالفهم). (أجمع أئمة الهدى على ذم المريسية وأكثرهم كفروهم أوضللوهم) وكلامهم ثابت ومنقول عنهم. وقد يقول قائل مثلا: إذا كان الأئمة يكفرونهم، فإن الإمام

أحمد رحمه الله كان يدعو للمأمون والمأمون معتزلي، فالأمر متناقض، فكيف يكفرونهم والإمام أحمد يدعو للمأمون؟ فالجواب هنا: أنه ينبغي أن يفهم هذا القائل الفرق بين مسألة الأعيان ومسألة المسائل، فهناك تفريق بين المسألتين، أما بأعيانهم، فهذه مسألة للسلف فيها ضوابط، وهي أربعة ضوابط في مسألة التكفير: أولا: أن يكون عاقلا بالغا. ثانيا: أن يكون مختارا غير مكره. ثالثا: أن تقوم عليه الحجة التي يكفر بخلافها. رابعا: ألا يكون متأولا تأولا يعذر فيه صاحبه. إذا عند السلف أربعة شروط وأربعة موانع للتكفير، هذه مسألة واسعة. فالشرط الأول يقول: أن يكون عاقلا بالغا، بمعنى إذا كان غير بالغ وغير عاقل فإن هذا مانع من تكفيره. والشرط الثاني: أن يكون مختارا؛ فإن الإكراه مانع من التكفير. والشرط الثالث: أن تقوم عليه الحجة التي يكفر بخلافها، فلا بد من قيام الحجة على هذا الشخص، فبالتالي إذا لم تقم الحجة فإنه لا يحكم عليه. والشرط الرابع: ألا يكون متأولا تأولا يعذر فيه صاحبه، فإذا كان متأولا تأولا يعذر فيه صاحبه فلا يحكم بكفره. وما يتعلق بالشرط الثالث فإن المسألة واسعة؛ لأنها تعود إلى اختلاف الأشخاص واختلاف الأزمان واختلاف الأماكن، فهناك مكان السنة فيه ظاهرة والبدعة غير ظاهرة، فبالتالي هذا زمان أو هذا مكان تظهر فيه السنة والحجة تكون قائمة، بخلاف مكان السنة فيه مجهولة والبدعة هي الظاهرة، فالأمر يختلف من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، ومن شخص إلى شخص بحسب

تفاوت الناس. وهكذا الشرط الرابع أي ما يتعلق بالمسائل؛ فالمسائل تختلف بحسب ظهور وقيام الحجة، فهناك ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهناك مسائل توجد فيها شبه للقوم. فإذا ما يتعلق بهذه المسألة إنما هو فيما يتعلق بالمسائل، أما فيما يتعلق بالأعيان فإن لهذا ضوابط وقواعد عند أهل السنة، وهذه مسألة عظيمة، في مسألة التكفير، ومسألة التكفير للأسف الشديد خاض فيها كثير من طلبة العلم وخاض فيها كثير من الناس وضلوا فيها. وهي مسألة لا بد لطالب العلم أن يفهمها من طريقين؛ مسألة التكفير المطلق، ومسألة التكفير المعين، أي: حكم المسائل والأقوال والأفعال، فلا بد أن يفرق الإنسان بين ما هو كفر وما ليس بكفر، ويعرف أقسام الكفر، ويعرف أقسام الشرك، ويعرف أقسام النفاق، ويعرف الردة ويعرف أنواعها، إلى غير ذلك. فلا بد أن يعرف الإنسان ما هو الكفر؛ لأن هذا أمر يتعلق بالشرع، فلا كافر إلا من كفره الله تعالى ورسوله ﷺ، فلا بد من معرفة المسائل. ثم كذلك لا بد من معرفة مسائل تكفير المعين، فلا بد لطالب العلم إذا أراد أن يفهم هذه المسألة أن يدرسها من الجانبين؛ حتى لا يزيغ أو يضل فيها. فإذا المقصود بكلام العلماء هنا ما يتعلق بالتكفير المطلق، فكفروهم أو ضللوهم، وهذا لا يعني تكفير الأعيان ما لم ينص العلماء على شخص بعينه أنه كافر، وقد نصوا على بعضهم، كما نصوا على بشر المريسي، وكما نصوا على الجهم بن صفوان، ولكن لا يعني هذا أنه يكفر كل واحد منهم. قول المصنف: (وعلم

أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسي، تبين الهدى لمن يريد الله هدايته ولا حول ولا قوة إلا بالله) أوضح المصنف أن ما قال به الفرق المتأخرة من المعطلة الجهمية هو امتداد لمذهب المريسي، كما سبق توضيحه من خلال بيان العلاقة بين طوائف الجهمية الخمسة، أي: الجهمية والمعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية، فإذا علم هذا، تبين الهدى لمن يريد الله عز وجل هدايته. وقول المصنف: (والفتوى لا تحتمل البسط في هذا الباب وإنما أشير إشارة إلى مبادئ الأمور والعاقل يسير وينظر) وقد سبق الإشارة بأن الفتوى لا تستوعب جميع جوانب الموضوع، وأن من العلماء من أفرد لهذه المسألة كتبا، ككتاب «العلو» وكتاب «العرش» للذهبي و«اجتماع الجيوش الإسلامية» لابن القيم، فعلى العاقل أن يتتبع وينظر ويبحث في هذه المسائل ولا يكن إمعة إن أحسن الناس أحسن، وإن أساء الناس أساء، فليس لأن هذا منهج درسته أو تربيت عليه أو نشأت عليه تتعصب له أو تدافع عنه، فالحق أحق أن يتبع. وغدا حساب وعقاب، فمن دعا إلى هدى فله من الأجر مثل أجور من عمل به إلى يوم القيامة، ومن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومعنى من سن سنة حسنة، أي: من أحيا سنة من سنن الإسلام، فإذا أحييت سنة المصطفى ﷺ ودعوت لها فلك الأجر، ولكن من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى

يوم القيامة. فأنت تريد أن تحسن فإذا بك تسيء وإذا بك تضل عن سبيل الله عز وجل بسبب هذه الأمور التي خالفت شرع الله عز وجل. [محمد بن خليفة].

والمقصود أن الرازي في «أساس التقديس» معتمد على ابن فورك، وابن فورك معتمد على بشر المريسي، فإن عامة تأويلاته هي تأويلات بشر، كما بين هذا شيخ الإسلام في المجلد السابع من «بيان التلبيس»، وفي المجلد الخامس من «درء التعارض». لا تكاد تخرج تأويلات ابن فورك التي استفادها منه الرازي عن تأويلات بشر، فاتصل الإسناد الآن؛ فالرازي أخذ عن ابن فورك، وابن فورك أخذ عن بشر، وبشر أخذ عن جهم، وجهم أخذ عن جعد، وعن الرازي أخذ كثير من المتكلمين إلى يومنا هذا، فهذا هو إسنادهم. وبه تعلم أن شبهة المتكلمين التي يروجون لها اليوم «أن أكثر العلماء أشاعرة وماتريدية» أن هذا غير صحيح، العلماء الذين هم علماء، العلماء الأثبات الراسخون هم أئمة السلف وأتباعهم، وهؤلاء كثيرون جدا، ما كان أحد منهم متلطخا بمذهب أهل الكلام. أضف إلى هذا أن القوم من المتأخرين من مفسرين وشراح حديث ومصنفين في العقيدة على مذهب المتكلمين، هم في الحقيقة مقلدة ليسوا أهل اجتهاد، تجد أن كلام كثير منهم يرجع إلى كتاب أو كتابين، فهم مقلدة ويعتمدون على كتب معينة، وينساقون خلفها محبة وتعظيما لهؤلاء المؤلفين وتقليدا لهم، وإحسانا للظن بهم. أما أن يكون هذا نتاج بحث علمي منصف نزيه فهذا

ليس واقعا في كثير منهم، فتنبه يا رعاك الله إلى هذا الأمر، إذا أردت أن ترى العلم الصافي والعذب النمير، وكثرة أئمة السنة الذين هم أبعد شيء عن هذا المذهب فانظر في كلام الأئمة، كمثل من سمى شيخ الإسلام رحمه الله في الموضع الذي سبق هذا الموضع؛ مثل: مالك، وسفيان ابن عيينة، وابن المبارك، إلى آخر ما ذكر، ومن سيأتي أيضًا من المصنفين الكثر، هؤلاء ما كان أحد منهم على مذهب هؤلاء المتكلمين، بل إنهم كانوا ضد مذهب المتكلمين، وكانوا يجهلونهم ويُبدعونهم ويكفرون بعضهم، إذا حذار من هذه الشبهة التي تروج في هذه الأيام. [صالح سندي].



وكلام السلف في هذا الباب موجود في كتب كثيرة لا يمكن أن نذكر هنا إلا قليلاً منه، مثل: كتاب «السنن» للالكائي، و «الإبانة» لابن بطة، و «السنة» لأبي ذر الهروي، و «الأصول» لأبي عمر الطلمنكي، وكلام أبي عمر بن عبد البر، و «الأسماء والصفات» للبيهقي، وقبل ذلك «السنة» للطبراني، ولأبي الشيخ الأصبهاني، ولأبي عبد الله بن منده، ولأبي أحمد العسَّال الأصبهاني، وقبل ذلك «السنة» للخلال، و «التوحيد» لابن خزيمة، وكلام أبي العباس بن سريج، و «الرد على الجهمية» لجماعة، وقبل ذلك «السنة» لعبد الله بن أحمد، و «السنة» لأبي بكر بن الأثرم، و «السنة» لحنبل، وللمروذي، ولأبي داود

السجستاني، ولابن أبي شيبة، و «السنة» لأبي بكر بن أبي عاصم، وكتاب «الرد على الجهمية» لعبد الله بن محمد الجعفي شيخ البخاري، وكتاب «خلق أفعال العباد» لأبي عبد الله البخاري، وكتاب «الرد على الجهمية» لعثمان بن سعيد الدارمي، وكلام عبد العزيز المكي صاحب «الحيدة» في الرد على الجهمية، وكلام نعيم بن حماد الخزاعي، وكلام الإمام أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن يحيى النيسابوري وأمثالهم، وقبل هؤلاء عبد الله بن المبارك وأمثاله، وأشياء كثيرة. وعندنا من الدلائل السمعية والعقلية ما لا يتسع هذا الموضع لذكره، وأنا أعلم أن المتكلمين لهم شبهات موجودة، لكن لا يمكن ذكرها في الفتوى، فمن نظر فيها وأراد إبانة ما ذكروه من الشبه فإنه يسير. وإذا كان أصل هذه المقالة مقالة التعطيل والتأويل مأخوذًا عن تلامذة المشركين، والصابئين، واليهود، فكيف تطيب نفس مؤمن، بل نفس عاقل أن يأخذ سبل هؤلاء المغضوب عليهم والضالين، ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.



ما ذكره هنا تعداد للكتب التي توجد فيها أقوال السلف في الاعتقاد، وسيأتي كثير من النقول عنها، كذلك نقل عنها وعن غيرها ابن القيم في كتابه: «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية»، وينقل عنها أهل العلم نصوص السلف في

العقيدة في باب الإيمان والقدر وغير ذلك، هذه الكتب التي ينقل عنها يكتفى فيها بشهرة الكتاب ونقل العلماء عنه، ولا يشترط فيها أن يثبت الكتاب لمصنفه، وذلك لأن الكتاب إذا نقل عنه أهل العلم واعتمدوه فإن هذا يكفي في النقل عنه، يعني: أن يعتمد وينقل عنه؛ لأن العلماء نقلوا عنه، ولا يفتقر ذلك إلى صحة نسبة الكتاب إلى المؤلف؛ لأن المقصود ما اشتمل عليه الكتاب من الأقوال، وذلك لأن في بعض ما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله من الكتب شيئًا من البحث في نسبة الكتاب إلى مؤلفه، مثل كتاب «الحيدة» للكناني، فإن هناك بحثا معروفا في نسبته إلى مؤلفه، وهكذا أيضا غيره. المقصود أن هذه الكتب اعتمدها المتقدمون من أهل العلم ونقلوا عنها، وكلام السلف من حيث الأصول وأيضا أفراد العقيدة موجود في هذه الكتب، ومن حرص على كلام السلف وجده في هذه الكتب. المسألة الثانية: مما يتعلق بهذا المقام: أن كتب المتقدمين من السلف ليست في سهولة الأخذ منها ومنهجية تصور مسائل العقيدة منها، كالكتب التي صنفت متأخرة لأئمة السنة كلمعة الاعتقاد، والواسطية، والحموية، والتدمرية، وأشباه ذلك، وذلك لأن تلك الكتب تعتمد على نقل أقوال السلف، وكلام السلف واحد كالقواعد في العقائد، وليس يُفهم على أن كل قول منه أصل وقاعدة في بابه، بل كلام السلف يفهم بعضه مع بعض، سواء كان ذلك كلام الصحابة، أو كلام التابعين، أو كلام تبع التابعين، أو كلام الأئمة؛ وذلك لأنه يوجد

في كلامهم متشابه، لابد من إرجاع بعضه على بعض، حتى يُحكم القول في مسائل الاعتقاد، نعم أكثر كلامهم واضح، لكن طالب العلم إذا لم يكن لديه تقعيد جيد في العقيدة، فإنه إذا نظر في كلام الأولين قد يشتبه عليه ولا يدرك المراد منه، وذلك لأن فهمه يحتاج إلى جمع أقوالهم ومعرفة اصطلاحاتهم، بل ومعرفة ما يجري في ذلك الزمن من ردود وأقوال، فمن الكلام المنقول عن السلف ما لا يفهم إلا بفهم طبيعة الحال الذي قيل فيه ذلك الكلام، وهذا كثير في فهم كلام أهل الفتوى في كل زمان.

ذكر الشيخ أيضا فيما ذكر كتاب «الصفات» للبيهقي، والبيهقي معدود في الطبقة الأولى من طبقات الأشاعرة، والطبقة الأولى هي أقرب طبقات الأشاعرة لأهل الحديث، فالبيهقي له في كتابه «الأسماء والصفات» خلط في أبواب الصفات، ولم يجر فيها على طريقة أئمة السنة المتقدمين، فقسم الصفات إلى صفات ذات وإلى صفات فعل، فما كان من صفات الذات وجاء نصه في القرآن يعقد له الأبواب لإثباته، وما كان من صفات الفعل في بعضها فإنه يتأوله، ويعقد الباب لذكر ما جاء فيه، يقول مثلا: باب ما جاء في الضحك، باب ما جاء في الإتيان، باب ما جاء في الهرولة. وذكر شيخ الإسلام له لا لأجل أنه من كتب أئمة السنة، ولكن لأجل أن أقوال السلف موجودة فيه، فهو كتاب ينقل فيه البيهقي بالأسانيد عن المتقدمين، فتؤخذ منه أقوال السلف في مسائل الاعتقاد في الأسماء والصفات. [صالح آل الشيخ].

إذا بما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى من هذه الكتب دليل على أن هذه هي عقيدة السلف، وبحمد الله أكثر هذه الكتب اليوم موجودة ومطبوعة، وقام من قام على إخراجها وطبعها وتحقيقها عدد من طلبة العلم، فهي حجة على كل إنسان. فلا يقول إنسان: هذه عقيدة ابن تيمية أو عقيدة الوهابية، كما يزعم بعض المخالفين لعقيدة أهل السنة، والذين من عادتهم السب والشتم، فهذه العقيدة بحمد الله محفوظة، وهذه كتب الأوائل ممن كانوا في القرن الثالث والقرن الرابع والقرن الخامس، قبل ابن تيمية. فهل ابن تيمية رحمه الله جاء بشيء من عنده؟ فأقرب الكتب إليك كما ذكر كتاب «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» للالكائي، وهو شافعي، انظر في هذا الكتاب واقرأ فيه، فقد ذكر جملة كبيرة من كلام السلف الصالح بما يؤكد أن هذه العقيدة هي عقيدة أهل السنة والجماعة وليست أمرا مستحدثا. وشيخ الإسلام ابن تيمية كان جهده وطريقته هي أنه يؤصل هذه المسائل ويرجعها إلى الحق والصواب الذي كان عليه السلف، فهذا هو جهده رحمه الله، ولذلك بارك الله عز وجل في كتبه فانتشرت، بالرغم أن الأشاعرة كانوا يتتبعونها ويحاربونها ويسعون إلى إحراقها. فالقوم يزعمون أن هذه عقيدة مستحدثة وأن هذه عقيدة جديدة، وأنها جاءت من عند هذا الرجل ابن تيمية، فنقول له: بحمد الله هذه الكتب مطبوعة ومخدومة وموجودة، اعقد مقارنة بين ما يقوله هؤلاء ويقوله هؤلاء، تجد

أن الحق في صف شيخ الإسلام ابن تيمية، وهذه مسألة كما يقول: العاقل يسير فينظر، يعني أن على العاقل الذي يريد الحق أن يبحث فينظر ويعقد المقارنة بين ما جاء به ابن تيمية وبين ما يقوله هؤلاء، فسيجد أن عقيدة هؤلاء إنما أصلها عقيدة الجهمية وقول الجهمية، وأن ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية ليس إلا تجديدا لما قاله السلف الصالح رضوان الله عليهم. والأشاعرة بأنفسهم يقولون:

وكل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداع من خلف

هذه يقولها صاحب الجوهرة، فإن كانوا يقولون هذا ولا يطبقونه، فاعلم أن الخير في اتباع السلف، وأن الشر في ابتداع هؤلاء الخلف. (وأنا أعلم أن المتكلمين النفاة لهم شبهات موجودة ولكن لا يمكن ذكرها في الفتوى) هناك دلائل سمعية وعقلية في هذه المسائل كثيرة، المصنف لم يبسطها هنا، ولها مضامين لا تتسع لها هذه الفتوى لكن تم بسطها وشرحها في كتاب أخرى منها كتاب «درء تعارض العقل والنقل»، ومثل كتاب «نقض تأسيس الجهمية»، وبعض الكتب الأخرى التي حواها مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية حيث تعرض لهذه المسائل ببسط أكبر من هذا، ولكن هنا أراد التنبيه على مجمل القضايا، وقال إن هؤلاء لهم شبه يذكرونها، وطبعا هذه الشبه لها أجوبة، فبحمد الله أئمة السلف تعرضوا لهذه الشبه وردوا عليها وفندوها وبينوها. فمنهج السلف في التأليف على قسمين: القسم الأول: منهج العرض. والقسم الثاني: منهج الرد. فهناك كتب تسلك منهج عرض المسائل،

عرض تقرير للحق فيها دون التعرض لأقوال المخالفين والرد عليهم. وهناك كتب تسلك منهج الرد، وذلك بأن يأتي بشبه المخالف وتنقدها وترد عليها، كما رد الدارمي وكما رد الإمام أحمد، وغيرهم كثير، كما رد الإمام البخاري، ردوا على الجهمية وبينوا فساد شبههم، فمن نظر فيها وأراد إبانة ما ذكر من شبه فإنه يسير وينظر. (فإذا كان أصل هذه المقالة مقالة التعطيل والتأويل مأخوذا عن تلامذة المشركين والصابئين واليهود...) خلاصة ما يريد أن يقرره شيخ الإسلام في هذه المقدمة، أن أصل مقالة القوم هي مقالة المشركين والصابئة واليهود، وهي هي نفس مقالة الجهمية التي تصدى لها السلف، فكيف تطيب نفس مؤمن، بل نفس عاقل أن يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب عليهم والضالين، ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين؟ كيف تطيب نفسك بعدها؟ وكيف يقبل العاقل أن يسير على نهج هؤلاء ويترك نهج الأنبياء والمرسلين ونهج الصالحين من أئمة السلف. فمثل هذا أراد المصنف أن يبينه قبل الخوض في هذه المسألة، أي: في مسألة الصفات، والعاقل الذي يتجرد عن الهوى ومراده أن يكون محققا لأمر الله عز وجل ولشرع الله تعالى ومصدقا لما أخبر الله تعالى به في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ ويريد الاتباع، فإن عليه أن يعرف أين الحق في هذا الباب ويعرف كيف يسلك في هذا الباب؛ لأن الاختلاف حاصل وقائم، وعلى الإنسان أن

يميز بين الحق والباطل. وأقول هنا: هذا الأمر يدركه من كان أقل الناس علما، صنف يقول: الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة. وصنف يقول كما ترى وكما سمعت يقول بالمعقولات. فبعد هذا في أي الصفين ومع أي الفريقين تكون؟ والله تعالى سيسألنا عن هذا الأمر، وقد استحفظنا هذا الدين، فطلبة العلم هم ورثة الأنبياء، وهذا الدين كما كان أمانة بأيدي الرسل والأنبياء، وكما كان أمانة بأيدي سلف الأمة رضوان الله عليهم، فهو الآن بين أيدينا، فإما أن ندعو للحق ونكون من أنصاره ومن أتباعه، وإما أن ندعو إلى الباطل ونكون من حزب هذا الباطل. والله عز وجل ولي كل إنسان بما يعلم وبما يعمل، وسيجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته. [محمد بن خليفة].

بعد ذكر هذه الجملة المفيدة من هذه الكتب لربما جرى سؤال، وما أكثر ما يُطرح هذا السؤال كتب الاعتقاد المتقدمة أنواع مختلفة ومناهج متنوعة، منها المسند وغير المسند، منها ما كتب على سبيل التقرير والتأصيل، ومنها ما كان على سبيل الرد، منها المطول ومنها المختصر، منها الجامع لأشتات المسائل ومنها ما كان مختصا بمسألة أو بباب إلى آخر ما هنالك هل من المناسب لطالب العلم المبتدئ أن يبتدئ بها، أو أن يجعلها مرحلة لاحقة؟ هذا السؤال يطرح كثيرا. والجواب عن ذلك يتمهد بمقدمتين: المقدمة الأولى: أن يُعلم أن عقيدة أهل السنة والجماعة

عقيدة واحدة، فلا فرق في الاعتقاد بين متقدمين ومتأخرين، فوحدة أهل السنة والجماعة واقع لا يجحد، وهو من الشواهد بحمد الله وفضله على أن هذه العقيدة عقيدة صحيحة، كون أولهم وآخرهم قد تواردوا عليها وما اختلفوا فيها؛ هذا من شواهد أنهم ينهلون من معين الوحي الذي لا اختلاف فيه. المقدمة الثانية: أن يعلم أن المقصود إنما هو اعتقاد الحق، وأما قراءة الكتب أو الأخذ عن الأشياخ هذه وسائل، المقصود هو حصول الاعتقاد، أما الوسائل فالأمر فيها سهل، المسألة سهلة وهيئه المقصود أن تعتقد الحق بأي وسيلة كانت بالتلقين، بدراسة على المشايخ، بكونك تقرأ نثرا، أو تحفظ نظما إلى آخر ما هنالك الأمر في ذلك يسير. الآن نأتي إلى الجواب: الأنفع لك يا طالب العلم المبتدئ، والأيسر عليك أن تبدأ بكتب الأئمة المتأخرين التي استقر عليها وعلى الاحتفاء بها أهل السنة والجماعة، هناك متون نافعة قد جعل لها قبول عند أهل السنة والجماعة، ولم يزالوا يقرؤونها ويدرِسونها ويدرِّسونها ويحفظونها؛ مثل هذه لو كنت بادئا بها فهذا فيما يبدو والعلم عند الله أنفع لك يا طالب العلم، ثم تجعل القراءة في كتب المتقدمين مرحلة تلي ذلك. إياك والعزوف عن كتب المتقدمين، وحذار من أن ترخي سمعك إلى من يزهدك في كتب الاعتقاد المتقدمة؛ هذا كلام باطل لا شك فيه، إنما المسألة مسألة بأي شيء تبدأ، وبأي شيء تثني؟ ابدأ بالكتب المحررة المقررة التي أسلوبها

واضح، وتذكر لك ما استقرت عليه كلمة أهل السنة والجماعة بالاستدلال الواضح بالأدلة الصحيحة، ثم إذا أحطت علماً بها انطلق بعد ذلك على بركة الله إلى النهل من كتب المتقدمين. لماذا أقول هذا؟ لأسباب: أولا: أن الابتداء بكتب المتقدمين أولا لربما سبب الطالب العلم المبتدئ شيئًا من الإرباك بسبب أن هناك اصطلاحات عند المتقدمين كانت واضحة معلومة ربما عندك يا طالب العلم المبتدئ في هذا الزمان تكون غير واضحة، فتحتاج أن تكون على علم وخبرة باصطلاحاتهم وما الذي أرادوه، لربما وجدت في أثر عن أحد السلف إثبات الحد لله، ولربما وجدت في أثر آخر نفي الحد عن الله، وهذا وهذا حق، ولكن الأول أراد شيئًا، والثاني أراد شيئًا آخر؛ إذا لو أنك تمهلت حتى يصلب عودك في معرفة الاعتقاد من خلال كلام الأئمة المتأخرين الذين أحاطوا بمذهب المتقدمين بإطلاقاته وتقييداته واختلاف اصطلاحاتهم ومراداتهم، أظن أن هذا أولى بك. ثانيا: أننا لا ندعي العصمة لأفراد علماء أهل السنة والجماعة، العصمة لمنهج أهل السنة والجماعة وما اتفقوا عليه، أما أن يكون كل واحد من علماء أهل السنة والجماعة معصوما من الخطأ هذا غير وارد ولا صحيح. إذا لربما وجدت في بعض هذه الكتب والآثار شيئًا من الأقوال التي جانب فيها صاحبها الصواب فمن أين يتبين لك الصواب من عدمه إذا لم تكن قد عرفت الذي استقرت عليه كلمة أهل السنة

والجماعة. أضف إلى هذا أمرًا ثالثا: وهو أن كثيرًا من هذه الكتب كتب مسندة، وفيها ما فيها من أحاديث، لا يخلوا الأمر من أحاديث فيها لا تصح عن رسول الله ﷺ، وتوجيه ذلك: أولا: إنها إن كانت الكتب مسندة فلا لوم على من ساق هذه الأحاديث؛ لأن من أسند فقد أحال، شأنك أنت يا طالب العلم أن تبحث، أنا سقت لك الإسناد، وعليك أنت أن تبحث وتتحقق من الثبوت، وهذه جادة أهل العلم، كما لا يخافكم. ثانيا: وهو أن من مقاصد كثير من أهل العلم في سوق هذه الأحاديث التي في إسنادها ما فيه، أنهم أرادوا جمع كل ما في الباب من صحيح وضعيف، وهذا مقصد، ليكون بين يديك كل ما في الباب من صواب وخطأ، فتكون على علم بهذا وبهذا، وهذا مقصد لبعض أهل العلم في جمع هذه الأحاديث. الأمر الثالث: أنه لربما كانت هذه الأحاديث ثابتة عند المؤلف، كونه أصاب أو أخطأ هذا باب آخر، والمقام اجتهادي، أليس كذلك؟ هو أوردها لأنه يعتقد صحتها، هذا احتمال وارد. أضف إلى هذا: أن من أهل العلم من يورد هذه الأحاديث التي تكلم في أسانيدها من باب الاستشهاد لا من باب الاعتماد، وهذه جادة لأهل العلم، الاعتماد على الثابت، وإنما يُضاف ويُلحق بذلك ما فيه ضعف لأجل أن يستشهد ويستأنس به، لا لأجل أن يعتمد عليه، وليس في مفردات عقيدة أهل السنة والجماعة قط باب أو مسألة مقررة مبنية على حديث ضعيف، إنما تقرر المسائل على الآيات والأحاديث

الصحيحة، ولربما يسوق بعض أهل العلم شيئًا من الأحاديث التي تكلم في أسانيدها لأجل غرض من الأغراض. الأمر الرابع: أن بعض كتب الاعتقاد المتقدمة تناولت قضايا مثارة في وقتهم وعالجوها بطريقتهم؛ ولذلك لربما تجد شيئًا من الشدة في تناول بعض المسائل، أو تجد التغيير في وجوه بعض العلماء والتشديد والإنكار عليهم، لمعالجة مشكلة أو قضية في ذلك الوقت، ثم إن الأمر زال وتلاشي ولم يعد إلى هذا الكلام تلك الحاجة، فتجد أن كلام أهل العلم يستقر على السكوت عن ذاك العالم الذي جاءت فيه آثار في الذم والإنكار، يرون السكوت بعد ذلك ولا حاجة إلى الخوض في هذا المقام. إذا بعض هذه المؤلفات تحتوي على أشياء ناسبت وقتهم، تجد بعض المتأخرين ينكر يقول: انظر صاحب الكتاب الفلاني، كيف يقول هذا الكلام وكيف يشدد في هذه المسألة، وكيف أنه أنكر إنكارًا شديدا على من خالف والمقام لا يقتضي مثل ذلك، نقول: تريث يا رعاك الله فأنت لم تكن موجودا في الوقت الذي ألف فيه هذا الكتاب، هذا الأسلوب وهذه الطريقة في علاج المشكلة كانت مناسبة إذ ذاك، فالحكمة كانت تقتضي منه أن يسلك مثل هذا المسلك، وأنت لأنك ما أدركت ما أدرك تكلمت بما تكلمت به. مثل هذا إنما يعقله ويُدركه من حاز قسطا من العلم، بعد أن درس كلام أهل العلم المتأخرين من كتب المحققين، من كتب شيخ الإسلام وابن القيم وغيرهم إلى علمائنا المعاصرين

استقرت عنده هذه المسائل واتضحت، ثم بعد ذلك ينتقل إلى كتب المتقدمين. أضف إلى هذ أمرًا خامسا: وهو أن بعض الكتب المتقدمة تفتقد ميزة الترتيب والتبويب والتنظيم المسلك في التأليف يختلف باختلاف الأزمنة، فلربما لم تجد تلك السلامة والوضوح التي تجدها في كتب المتأخرين، تجد ترتيب الأبواب ترتيبا واضحا، لربما لم تجد هذا في بعض الكتب المتقدمة؛ وهذا مما يجعل استفادتك من تلك الكتب في ابتداء الأمر ليست الاستفادة المثلى. فهذه بعض الأسباب التي يتأكد معها فيما يبدو لي، والعلم عند الله حث طالب العلم المبتدئ على أن يبدأ بالكتب المتأخرة قبل أن ينتقل إلى كتب المتقدمين، والعلم عند الله. (وإذا كان أصل هذه المقالة مقالة التعطيل والتأويل مأخوذا عن تلامذة المشركين والصابئين واليهود فكيف تطيب نفس مؤمن بل نفس عاقل أن يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب عليهم والضالين، ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين؟!) لو لم يكن من حجة في التزهيد في مذهب المتكلمين إلا هذه الحجة لكفى ذلك وشفى؛ هذه حجة تتعلق بالمصدر، هذه التأويلات وهذا المسلك الذي عليه المتكلمون ما مصدره؟ ممن أخذ هذا؟ إذا عرفت حالهم ثم قارنت تلك الحال وما هم عليه بما عليه أئمة الهدى من الصحابة، والسلف من بعدهم تبين لك الحق مع من. مذهب عليه الصحابة رضي الله عنهم الذين هم خير الناس على الإطلاق بعد الأنبياء،

مذهب عليه التابعون تلامذة الصحابة، مذهب عليه أتباع التابعين، هؤلاء القرون الثلاثة المفضلة الذين لهم التزكية من لدن رسول الله ﷺ، هذا المذهب الذي عليه أئمة الهدى المتبعون، الذي عليه علماء الحديث وأهل الأثر من كل مذهب، وهم بالمئات بل بالآلاف، الذين لهم العلم والتقوى والورع، وصحة العقل والنظر؛ تدع هذا المذهب لأجل بشر ومن على شاكلته !!، لأجل مذهب مستفاد من فلسفات يونانية، أو هندوكية، أو من كلام الصابئة واليهود!! أقول هذا الرد وحده والله كاف، وكما ذكرت لك لا يحتاج إلى مقدمات ولا حسن استيعاب ولا تعب في النظر، المسألة سهلة ويسيرة، تأملها هي كافية في الزهد والترك والإنكار لمذهب هؤلاء المتكلمين، والاستعصام والاستمساك بمذهب السلف الصالح. أسأل الله جل وعلا أن يثبتنا على هذا حتى نلقاه. [صالح سندي].

***

فصل

ثم القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو بما وصفه به رسول الله ﷺ، وبما وصفه به السابقون الأولون، لا يتجاوز القرآن والحديث. قال الإمام أحمد رضي الله عنه: «لا يُوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو بما وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث». ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به

نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يُعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في بيان العلم، وأنصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد.



في هذه الجملة معانٍ عظيمةٌ وجليلةٌ، أولها: أنَّ المعنى الجامعَ أو القولَ الجامع في هذا الباب يعني في باب أسماء الله وصفاته، وما يجب اعتقاده في الله تعالى: «أن يوصَفَ بما وصفَ به نفسَه، أو وصفه به رسوله ﷺ». وهذا أصلٌ محكمٌ، وهو أن يثبت لله ما وصفَ به نفسَه في كتابه، وما وصفَه به النبي ﷺ فيما صح من سنته ولا يزاد على ذلك، ولهذا قال الإمام أحمد: «لا يُتجاوَزُ القرآنُ والحديثُ». أي: لا يُزاد على ما جاء في الكتاب والسنَّة، وكذلك ما وصفَه به أصحابُ رسول الله ﷺ، والتابعون لهم بإحسان، فإنهم لا يصفون اللهَ إلَّا بما وصَف به نفسَه أو وصفَه به رسولُه، فليسوا مصدرًا ثالثًا لإثبات الصفات، لكن ما يُروى عنهم يُذكَر لتأكيد أنهم على الإيمان بما جاء في كتابِ الله وسنَّةِ رسوله، وللاقتداء بهم. ثم يقول الشيخ: (من

غير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيلٍ). المراد: أنَّ طريقة السَّلف بريئةٌ من هذه المعاني الباطلةِ. والتحريف: هو التغيير، فالمرادُ به تغييرُ ألفاظ النصوص أو تغيير معانيها، والثاني هو الغالبُ، وقد ذمَّ اللهُ اليهودَ بتحريف الكَلِم عن مواضعه، وهو الذي يُسمِّيه أهلُ الكلام تأويلًا. والتعطيل: هو نفي ما وصف الله به نفسه، وهو: من العطل؛ بمعنى: الخلو. والتكييف: هو ذِكرُ كيفيَّة الشيء، وتكييف الصفات: هو ذكر كيفياتها أو السؤال عنها بكيف. والتمثيل: هو تمثيلُ الشيء بغيره؛ أي: تشبيهه به، والمراد به هنا: تمثيلُ الخالق بالمخلوق، أو تمثيلُ المخلوق بالخالق. فعُلم أنَّ أهلَ السنَّةِ لا يُحرِّفون النصوص، ولا ينفون ما دلَّت عليه من الصفات، ولا يُكيِّفون صفات الله، ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه. وكلُّ هذه المعاني بينها تلازمٌ، فالتحريفُ والتعطيلُ متلازمان، والتكييفُ والتمثيلُ متلازمان. ودليلُ وجوبِ وصحَّةِ مذهب السَّلف: أنَّ الله تعالى أمرَ عبادَه بالإيمان به وبرسوله وكتابه، فقال: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦]. وممَّا تضمَّنه الكتابُ والسنَّةُ: ما أخبر اللهُ به عن نفسه، وما أخبر به عنه رسولُه، من الأسماء والصفات. فالتعطيلُ: نفيٌ وجحدٌ لِمَا أخبرَ اللهُ به ورسولُه، وصرفٌ لكلامِ الله وكلامِ رسوله عن وجهه؛ وتحريفٌ للكلم عن مواضعه. والتكييفُ: قولٌ

على الله بغير علم، واللهُ تعالى قد حرَّم القولَ عليه بغير علم. والتمثيلُ: قد نفاه اللهُ في آياتٍ، فنفى أن يكون له مثلٌ من خلقه أو ند أو سميٌّ، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، فنفى عن نفسه الندَّ والكفؤَ والمثلَ والسميَّ، وهي معانٍ متقاربةٌ، فلا مثلَ له ولا كفؤَ ولا ندَّ، فالتمثيلُ منفيٌّ عن الله، فلا يماثله شيء من خلقه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ أي: مثلًا له، وهو تعالى لا يماثلُ أحدًا من خلقه. فالتمثيلُ نوعان: تمثيلُ الخالق بالمخلوق، وتمثيلُ المخلوق بالخالق، وكلاهما باطلٌ، فاللهُ تعالى لا شيءَ مثله، وهو تعالى لا يشبه أحدًا من خلقه، وهذا الحكمُ عامٌّ لذاته وصفاته وأفعاله، فذاتُه لا يماثلُها شيءٌ من الذوات، ولا تماثلُ ذاته ذوات المخلوقين، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فالقولُ في الصفات كالقول في الذات، وكما أنَّ له ذاتًا حقيقةً فله صفاتٌ وأفعالٌ حقيقة، وكما أنَّ ذاتَه لا تُشبه الذواتَ، فصفاتَه لا تُشبه صفاتِ المخلوقين. ولهذا التمثيل بنوعيه الذي يجب نفيه هو ما يتضمَّنُ مشاركةَ المخلوق للخالق في خصائصه، أو مشاركةَ الخالقِ للمخلوق في خصائصه، وبيانُ ذلك: أنَّ العِلمَ المحدَثَ من خصائص المخلوق، والعِلمَ الواجبَ الكاملَ من خصائص الخالق، أما مطلق العلم

فمشترك بين الخالق والمخلوق، وما يُوصَفُ به الخالقُ فمُختَصٌ به، لا يشركه فيه المخلوق، وما يوصَفُ به المخلوقُ مختصٌّ به، لا يشركه فيه الخالقُ. وهذا المعنى في كلِّ المعاني التي جاءت مُضافةً إلى الخالق والمخلوق. فمُطلَقُ الوجود: قدرٌ مشترك بين كلِّ الموجودات، الخالق والمخلوق، لكن للخالق وجودُه الذي يختصُّ به، وهو الوجودُ الواجب، وللمخلوق وجودٌ يختصُّ به، وهو الوجودُ الممكن، فمُطلَقُ الوجود مُشترَكٌ، فالمخلوقُ موجودٌ والخالقُ موجودٌ، لكن ليس الوجودُ كالوجود، وليس الموجودُ كالموجود، فوجودُ الخالِق وجودٌ واجبٌ، لا يجوز عليه الحدوثُ ولا العدمُ، ووجودُ المخلوق ممكنٌ مُحدَثٌ بعد أن لم يكن، فالخالقُ لا يَشْرَكُ المخلوقَ في وجوده، والمخلوقُ لا يَشْرَكُ الخالقَ في وجوده، لكن بينهما قدرٌ مشتركٌ وهو مُطلقُ الوجود، فهذا يصدق على كلِّ موجود. وقل مثلَ هذا في جميع الصفات: في العلم والسمع والبصر والقدرة، للخالق ما يختصُّ به، وما يُناسبُه ويليقُ به، وللمخلوق من هذه المعاني ما يُناسبُه ويختصُّ به، فاللهُ سمَّى نفسَه حيًّا، وسمَّى بعضَ عبادِهِ حيًّا، وكذلك سمى نفسه سميعًا وبصيرًا، وعليمًا وحليمًا، وليس الحيُّ كالحي، ولا العليمُ كالعليم، ولا البصيرُ كالبصير، وإن اتفقا في الاسم المطلق، فالاسمُ المطلق يدلُّ على القدر المشترك، أمَّا إذا أُضيفَ الاسمُ دلَّ على المعنى المختص، إمَّا المختصِّ بالخالق أو المختصِّ بالمخلوق، بحسب سياق الكلام.

فقول الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، يدلُّ على السمع المختصِّ بالرب، وهو السمعُ الذي لا نعلم كُنهَه، ولا يماثِلُ سمع المخلوقين، وهو سمعٌ محيطٌ بجميع الأصوات. وقوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢] يدل على السمع المختص بالمخلوق، وهو السمع المخلوق المحدث، فلا يدرك إلَّا بقدرٍ محدودٍ بحسب ما قدَّره الله تعالى، فماذا يسمع المخلوق؟! وممَّا يتضمَّنُه هذا التأصيل: أنَّ اللهَ موصوفٌ بكلِّ كمالٍ ومُنزَّهٌ عن كلِّ نقصٍ، وما يستلزمُ النقصَ، فكله مُنتفٍ عن الله سبحانه، وقد أثبتَ لنفسه صفات الكمال، ونزَّه نفسَه عن النقائص، إمَّا في مواضع مختلفة، أو يكون النفي والإثبات في موضعٍ واحدٍ؛ كقوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ١-٢] هذا إثبات، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٣-٤] وهذا تنزيه له تعالى عن الولد والوالد والمثل. وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] نفي وإثبات. ويؤخَذ من هذا التقرير: أنَّ المذهبَ الحقَّ في باب الأسماء والصفات هو مذهبُ أهل السنَّة والجماعة، وهو ما مضى عليه السلفُ الصالح من الصحابة والتابعين، ومدارُه على ثلاثة أمور: «إثباتُ ما أثبته الله ورسوله. ونفيُ مماثلة المخلوقين. ونفيُ العلم بالكيفيَّة». فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] الواجبُ إثباتُ

هذين الاسمين وما دلَّا عليه من السمع والبصر، مع نفي مماثلةِ ذلك لصفات المخلوقين؛ لسمع المخلوق وبصر المخلوق؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ﴾، ونفي أن يماثله أحدٌ في سمعه وبصره سبحانه وتعالى، ثم لا نعلم كُنْهَ سمعِه أو كيفيَّة بصره، ومَن يخوضُ في ذلك يدخل ويقع في القول على الله بغير علم. فهذه الأمورُ الثلاثةُ مَن حقَّقها؛ فقد أحكمَ المذهبَ الحقَّ، وأُلهم الصواب. وأزيدُ بيانَ حقيقةِ التمثيل بنوعيه ببعض المثال: فمثلًا: وصفُ المخلوقِ بعلم الغيب تمثيلٌ للمخلوق بالخالق، ووصفُ الخالقِ بالعجز أو الفقر أو البخل تمثيلٌ للخالق بالمخلوق، وهذا كلُّه مذكورٌ في القرآن، فالذين قالوا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ﴾ [المائدة: ٦٤] شبَّهوا الخالق بالمخلوق؛ حيث نسبوه إلى البخل، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُۘ﴾ [آل عمران: ١٨١] هذا تشبيهٌ للخالق بالمخلوق، وهو مما أخبر اللهُ به عن اليهود، وقولهم: «إنَّ الله استراح لَمَّا فرغ من خلق السماوات والأرض». فأكذبهم الله بقوله: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] وهذا فيه تنزيهه تعالى عن مماثلة خلقه في لحوق اللغوبَ والنَّصبَ، فوصفُه باللغوب أو النَّصبِ تشبيهٌ للخالق بالمخلوق. وقول النصارى: ﴿ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِۖ﴾ [التوبة: ٣٠]. متضمِّنٌ للنوعين، فنسبةُ الولد إلى الله يتضمَّنُ تشبيهَ الخالقِ بالمخلوق، ووصفَ المسيحِ بالإلهية تشبيهٌ للمخلوق بالخالق. فانظر لهذا الوصف: إن كان من خصائص

الخالقِ ووُصِفَ به المخلوقُ فهو تمثيلُ المخلوق بالخالق، وإن كان من خصائص المخلوق وأُضيفَ إلى الخالق، فهذا تمثيلُ الخالق بالمخلوق، وكلاهما باطلٌ. وشركُ المشركين وعبادُتهم للأصنام والأحجار والأشجار والقبور والنجوم؛ تشبيه للمخلوق بالخالق. ولهذا نجد أنَّ أكثرَ ما في القرآن نفي هذا النوع: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، يعني: ليس شيء مثله سبحانه وتعالى، فهذا فيه الردُّ على المشركين الذين ألَّهوا المخلوقَ وجعلوه معبودًا من دون الله، وقوله: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: ٦٥] يعني شبيهًا أو نظيرًا. قوله: (وبما وصفه به السابقون الأولون) ليس هذا مصدرًا ثالثًا يختلف عن المصدرين الأولين، بل ما وصفه به السابقون الأولون هو ما وصفَ به الله نفسه، أو وصفَه به رسوله، لكن إذا ذُكِرَ فلِبيان أنَّ ما مضى عليه السابقون الأوَّلون هو الحقُّ، وأنهم قد مضوا على الإيمان بما في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. قوله: (ونعلم أنَّ ما وُصف الله به من ذلك فهو حقٌّ ليس فيه لغز ولا أحاجي) معناه: ما وصف اللهُ به نفسه في كتابه واضحٌ بَينٌ ليس فيه غموض، فليس هو من نوع الألغاز والأحاجي التي تُمتحن بها العقول، فقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ﴾ [الحج: ٦١]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله: ﴿يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة:

٥٤]، وقوله: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [المائدة: ١١٩]، إلى غير ذلك من الآيات، كلُّه كلامٌ واضحٌ بيِّنٌ لا خفاءَ فيه، دالٌّ على مُراد المتكلِّم به. والشيخ رحمه الله يؤكد في الجملة التالية؛ أنَّ المتكلِّم إذا كان: عالمًا بما يُخبِرُ به. قادرًا على البيان. مريدًا ناصحًا يريد البيان. فإنَّ كلامَه حينئذٍ يكون دالًّا على المطلوب أكمل دلالةً، والرسولُ ﷺ هو أكملُ الناس في هذه الأمور الثلاثة؛ فهو أعلمُ الخلق بالله، وهو أقدرُ الناس على البيان؛ فإنه ﷺ أفصحُ الناس، وهو أنصحُ الناس للخلق. فإذا كان هذا شأنُ الرسول، فلا يجوز في العقل أن يتكلَّم الرسولُ بكلامٍ يُراد منه خلافُ ظاهرِه، فإنَّ الكلام لا يكون دالًّا على مُراده إلَّا لجهلِ المتكلِّم. أو لِعِيِّه وعجزه عن البيان، فيُعبِّر بتعبيرٍ لا يدلُّ على مُراده لعجزه. أو أن يكون مريدًا للتعمية والإلغازِ والتلبيسِ. والرسول ﷺ بريءٌ من هذا كلِّه، بل هو أكملُ الخلق علمًا وفصاحة وقدرةً على البيان ونصحًا للخلق. قوله: (لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول) هو الرسول ﷺ. فإنَّ المعطلةَ يقولون: إنَّ هذه النصوصَ لا يُرادُ معناها، إما أنها ألفاظٌ لا تُفهَم كما يقول المفوِّضةُ، أو لها معانٍ هي خلافُ ظاهرِها، فيستلزم أن يكون الرسول: إمَّا أنه غير عالم بما يقول، أو أنه غير قادرٍ على التعبير عن المراد، أو أنه مريدٌ للتعمية والتلبيسِ وعدمِ البيان مما هو خلاف النُّصح. فإنَّ هؤلاء المعطِّلة يجعلون النصوص شِبه أحاجي وألغاز، فيزعم المعطِّلُ مثلًا أنَّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء:

٥٨] مجازٌ، والمراد به اسمٌ لبعض المخلوقات، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] المراد باليد: القدرة، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] المراد: نعمتين أو قدرتين، إلى غير ذلك من الكلام الباطل الذي تضمَّنَ التعطيلَ وتحريفَ الكَلِمَ عن مواضعه. قوله: (وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيءٌ، لا في نفسِه المقدَّسة المذكورة بأسمائه وصفاته، ولا في أفعاله، فكما يتيقَّن أنَّ الله سبحانه له ذاتٌ حقيقةٌ، وله أفعالٌ حقيقيةٌ، فكذلك له صفاتٌ حقيقيةٌ، وهو ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله) تضمَّن كلامُه رحمه الله إثباتَ ذاتِ الله، وصفاته وأفعاله، ولعلَّه يُريد بالصفات الصفات الذاتية، وعبَّر عن الصفات الفعلية بالأفعال؛ لأنَّ الحياة والسمع والبصر والقدرة والعزة والرحمة ونحوها هي التي عبَّر عنها بالصفات، وكلها صفاتٌ ذاتيةٌ، لكنِ النزولُ والمجيءُ والغضبُ والرضا والاستواءُ على العرش والضحكُ والفرحُ؛ هذه أفعالٌ، وقد يُعبَّرُ عنها بالصفات الفعلية. قوله: (وكل ما أوجب نقصًا أو حدوثًا؛ فإنَّ اللهَ منزَّهٌ عنه حقيقةً، فإنه سبحانه مُستحِقٌّ للكمال الذي لا غايةَ فوقه، ويمتنعُ عليه الحدوثُ لامتناع العدمِ عليه، واستلزامِ الحدوث، سبق العدم) الله تعالى منزَّهٌ عن الحدوث؛ لأنَّ الحدوثَ مِن خصائص المخلوق، فالله تعالى منزَّهٌ عن أن يكون حادثًا أو أن يكون محدَثًا؛ لأنَّ الحدوثَ يستلزم سبقَ العدم، فكلُّ مُحدَثٍ مسبوقٌ بعدم نفسه؛ أي: أنه

كان معدومًا ثم وُجد، والله تعالى منزَّهٌ عن كلِّ نقصٍ وعن كلِّ ما يستلزم النقص، ومن ذلك: أنه منزَّهٌ عن الحدوث؛ لأنه تعالى منزَّهٌ عن العدم أزلًا وأبدًا، والحدوث يستلزم سبقَ العدمِ. قوله: (ولافتقار المحدَث إلى مُحدِث، ولوجوب وجوده بنفسه) يقول رحمه الله: الله تعالى منزَّهٌ عن الحدوث؛ لأمور منها: أولًا: لأنَّ العدمَ ممتنعٌ على الله، والحدوث مستلزمٌ سبقَ العدم. ثانيًا: لأنَّ المحدَث مفتقرٌ إلى مُحدِث، وهو تعالى منزَّهٌ عن ذلك، فالحدوثُ يستلزمُ سبقَ العدمِ، ويستلزمُ الافتقارَ؛ لأنَّ هذا المحدَثَ مُفتقرٌ إلى مُحدِثٍ. ثالثًا: ولأنَّ الحدوثَ ينافي وجوبه وهو واجبُ الوجود، يمتنع عليه الحدوثُ والعدمُ، فالربُّ تعالى لا يُتصوَّرُ عدمُه، ولا يتصوَّرُ أن يكون المحدث واجبَ الوجود. فالوجود نوعان: وجودٌ محدَثٌ، ووجودٌ واجبٌ، فوجودُ كل مخلوقٍ هو محدَثٌ بعد أن لم يكن، ووجودُ الربِّ واجبٌ، فالواجبُ هو ما يمتنع عليه الحدوثُ والعدمُ، فهو موجودٌ أزلًا وأبدًا، ووجوبُ الوجود يستلزمُ القدمَ والبقاءَ، فواجبُ الوجود يجب أن يكون قديمًا أزليًّا، قديمًا لا بداية له، ودائمًا لا نهاية له، كما يقول الطحاوي: «قديمٌ بلا ابتداء، دائمٌ بلا انتهاء»[1]. وفي هذا المعنى قال ابن أبي زيد القيرواني في مقدمته: «ليس لأوليته ابتداء،

---

(١) العقيدة الطحاوية (ص:٣٣).

ولا لآخريته انقضاء»[١]. وعبارُته أفضلُ من عبارة الطحاوي؛ لأنها مُقتبسةٌ من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]. [عبد الرحمن البراك].

شرع المصنف رحمه الله تعالى في بيان معتقد أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات، وبيان بطلان عقائد المعطلة والمشبهة، فقال هنا: (ثم القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث) فعقيدة أهل السنة والجماعة تقوم على أساس أن الأصل في هذا الباب هو الكتاب والسنة، فما سمى الله عز وجل به نفسه في كتابه أو وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، فإن هذا أمر يجب إثباته؛ لأن الوحي دائر بين أمرين: إما الإخبار وإما الأوامر. والإخبار يقابل بالتصديق، والأوامر تقابل بالانقياد، فالشريعة والوحي بين الخبر والأمر، فالله سبحانه وتعالى أخبرنا في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ بشيء من أسماءه وصفاته عز وجل، فإذا كل ما ورد في كلام الله عز وجل أو كلام رسوله ﷺ من أسماء الله وصفاته فإن هذا حق يجب إثباته لله على الحقيقة. فالأساس الأول من الأسس الثلاثة التي قام عليها معتقد السلف في باب الأسماء والصفات وهو: الإيمان بما وردت به نصوص القرآن والسنة الصحيحة من أسماء الله وصفاته إثباتا ونفيا. وهذا

---

(١) الرسالة لابن أبي زيد القيرواني (ص:٥).

الأساس لابد فيه من مراعاة إن طلب العلم في المطالب الإلهية إنما يكون عن طريق الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة. فالذي يجب اعتقاده هو أن معرفة هذا النوع من أنواع التوحيد تتوقف على دراسة الكتاب والسنة؛ لأن هذا التوحيد يتطلب، أسماء وصفات معينة، وهذه لا سبيل إلى معرفتها والحصول عليها إلا من طريق الكتاب والسنة، (فنحن نؤمن بالله تعالى وبما أخبر به عن نفسه سبحانه على ألسنة رسله من أسمائه الحسنى وصفاته العلى بلا تكييف ولا تمثيل، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه مما لا يليق بجلاله وعظمته، فإنه أعلم بنفسه وبغيره وأصدق قيلا وأبين دليلا من غيره)، ولذلك كان معتقد أهل السنة هو الإيمان بما سمى ووصف الله به نفسه إثباتا ونفيا؛ لأنه لا يسمي الله أعلم بالله من الله، قال تعالى: ﴿ءَأَنتُمۡ أَعۡلَمُ أَمِ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ١٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلٗا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثۡلُ خَبِيرٖ﴾ [فاطر: ١٤]، وقال تعالى: ﴿فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا﴾ [الفرقان: ٥٩]، فالله عز وجل، هو الذي سمى ووصف نفسه بما جاء في نص كلامه الذي هو القرآن. ولا يسمي ويصف الله بعد الله أعلم بالله من رسول الله ﷺ، الذي قال الله في حقه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، ولقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتا مفصلا على وجه ثلجت به الصدور واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، وفصلت ذلك أعظم من تفصيل الأمر والنهي،

وقررته أكمل تقرير في أبلغ لفظ، ولذلك كان لزاما على كل مسلم أن يؤمن بأسماء الله وصفاته الواردة في الكتاب والسنة من غير زيادة ولا نقصان. كما يجب الإيمان بما دلت عليه نصوص الأسماء والصفات من المعاني والأحكام. فالسلف يؤمنون بأسماء الله وصفاته، وبما دلت عليه من المعاني والأحكام، أما كيفيتها فيفوضون علمها إلى الله. وهم برآء مما اتهمهم به المعطلة الذين زعموا أن السلف يؤمنون بألفاظ نصوص الأسماء والصفات، ويفوضون معانيها. وهذا الزعم جهل على السلف، فإنهم كانوا أعظم الناس فهما وتدبرا لآيات الكتاب وأحاديث النبي ﷺ، خاصة فيما يتعلق بمعرفة الله تعالى، فكانوا يدرون معاني ما يقرأون ويحملون من العلم، ولكنهم لم يكونوا يتكلفون الفهم للغيب المحجوب، فلم يكونوا يخوضون في كيفيات الصفات شأن أهل الكلام والبدع، فإنهم حين خاضوا في ذات الله وصفاته وقعوا في التأويل والتعطيل. كما يجب رفض التحريف والتعطيل لنصوص الأسماء والصفات. فالسلف يعتقدون أن الواجب في نصوص القرآن والسنة بما في ذلك نصوص الأسماء والصفات هو إجراؤها على ظاهرها، وذلك بأن تفهم وفق ما يقتضيه اللسان العربي، وألا يتعرض لها بتحريف أو تعطيل كما فعل المعطلة، الذين تلاعبوا بظواهر النصوص لمجرد أنها خالفت باطلهم ومناهجهم الفاسدة. فنصوص الصفات ألفاظ شرعية يجب أن تحفظ لها حرمتها، وذلك بأن نفهمها وفق

مراد الشارع، فلا نتلاعب بمعانيها لنصرفها عن مراد الشارع. فمن الأصول الكلية عند السلف أن الألفاظ الشرعية لها حرمتها، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد الله ورسوله بها ليثبت ما أثبته الله ورسوله من المعاني، وينفى ما نفاه الله ورسوله من المعاني. وبحمد الله وفضله نجد أن نصوص الصفات الواردة في القرآن والسنة هي من الوضوح والكثرة بمكان، بحيث يستحيل تأويلها والتلاعب بنصوصها، فلقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتا مفصلا على وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء، وحصل به العلم اليقيني، ورفع الشك والريب، فثلجت به الصدور، واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، فلقد فصلت رسالة نبينا محمد ﷺ الأسماء والصفات والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقررت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ. فالمطلع على نصوص القرآن والسنة الخبير بهما، لا يزيده تحريف المعطلة لتلك النصوص إلا احتقارا لهم، ويقينا بفساد معتقدهم وبطلانه. ولا تروج تحريفات المعطلة إلا على الجاهل بمعرفة تلك النصوص قليل البضاعة فيها، فهذا الصنف أتي من جهة جهله لا من قلة النصوص الواردة في هذا الباب، والله أعلم. ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلام نافع في أحوال المخالفين لما عليه السلف في باب الصفات يقول فيه: «فإن قيل: قلت إن أكثر أئمة النفاة من الجهمية والمعتزلة كانوا قليلي المعرفة بما جاء عن الرسول ﷺ، وأقوال السلف في تفسير القرآن

وأصول الدين، وما بلغوه عن الرسول ﷺ؛ ففي النفاة كثير ممن له معرفة بذلك. قيل: هؤلاء أنواع: النوع الأول: نوع: ليس لهم خبرة بالعقليات، بل هم يأخذون ما قاله النفاة من الحكم والدليل، ويعتقدونها براهين قطعية، وليس لهم قوة على الاستقلال بها، بل هم في الحقيقة مقلدون فيها، وقد اعتقد أقوال السلف أولئك، فجميع ما يسمعونه من القرآن والحديث وأقوال السلف لا يحملونه على ما يخالف ذلك، بل إما أن يظنوه موافقا لهم، وإما أن يعرضوا عنه مفوضين لمعناه. وهذه حال مثل أبي حاتم البستي، وأبي سعد السمان المعتزلي، ومثل أبي ذر الهروي، وأبي بكر البيهقي، والقاضي عياض، وأبي الفرج بن الجوزي، وأبي الحسن علي ابن المفضل المقدسي، وأمثالهم. النوع الثاني: من يسلك في العقليات مسلك الاجتهاد ويغلط فيها، كما غلط غيره، فيشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، مع أنه لا يكون له من الخبرة بكلام السلف والأئمة من هذا الباب ما كان لأئمة السنة، وإن كان يعرف متون الصحيحين وغيرهما. وهذه حال أبي محمد بن حزم، وأبي الوليد الباجي، والقاضي أبي بكر بن العربي وأمثالهم، ومن هذا النوع: بشر المريسي ومحمد بن شجاع الثلجي، وأمثالهما. النوع الثالث: سمعوا الأحاديث والآثار وعظموا مذهب السلف، وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار ما لأئمة السنة والحديث، لا من

جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها، ولا من جهة الفهم لمعانيها، وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض. وهذا حال أبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل وأمثالهم. ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل، كما فعله ابن فورك وأمثاله في الكلام على مشكل الآثار. وتارة يفوضون معانيها، ويقولون: تجري على ظواهرها، كما فعله القاضي أبو يعلى وأمثاله في ذلك. وتارة يختلف اجتهادهم، فيرجحون هذا تارة وهذا تارة، كحال ابن عقيل وأمثاله. وهؤلاء قد يدخلون في الأحاديث المشكلة ما هو كذب موضوع، ولا يعرفون أنه موضوع، وما له لفظ يدفع الإشكال، مثل أن يكون رؤيا منام، فيظنونه كان في اليقظة ليلة المعراج. النوع الرابع: من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية وغيرهم، وقد شاركهم في بعض أصولها، ورأى ما في قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة؛ كمسألة القرآن والرؤية، فإنه قد اشتهر عند العامة والخاصة أن مذهب السلف وأهل السنة والحديث: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وإن الله يرى في الآخرة، فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث، وبين موافقة الجهمية في تلك الأصول العقلية، التي ظنها صحيحة، ولم يكن لهم من الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه، والحديث وأقوال الصحابة، ما لأئمة السنة والحديث، فذهب مذهبا مركبا من هذا

وهذا، وكلا الطائفتين ينسبه إلى التناقض. وهذه طريقة الأشعري وأئمة أتباعه، كالقاضي أبي بكر، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأمثالهما. ولهذا تجد أفضل هؤلاء كالأشعري يذكر مذهب أهل السنة والحديث على وجه الإجمال، ويحكيه بحسب ما يظنه لازما، ويقول: إنه يقول بكل ما قالوه، وإذا ذكر مقالات أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم، حكاها حكاية خبير بها عالم بتفصيلها. وهؤلاء كلامهم نافع في معرفة تناقض المعتزلة وغيرهم، ومعرفة فساد أقولهم، وأما في معرفة ما جاء به الرسول ﷺ، وما كان عليه الصحابة والتابعون، فمعرفتهم بذلك قاصرة. وإلا فمن كان عالما بالآثار وما جاء عن الرسول ﷺ وعن الصحابة والتابعين، من غير حسن ظن بما يناقض ذلك، لم يدخل مع هؤلاء إما لأنه علم من حيث الجملة أن أهل البدع المخالفين لذلك مخالفون للرسول ﷺ قطعا، وقد علم أنه من خالف الرسول ﷺ فهو ضال، كأكثر أهل الحديث. أو علم مع ذلك فساد أقوال أولئك وتناقضها، كما علم أئمة السنة من ذلك ما لا يعلمه غيرهم؛ كمالك وعبد العزيز الماجشون وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وسفيان بن عيينة وابن المبارك ووكيع بن الجراح وعبد الله بن إدريس وعبد الرحمن بن مهدي ومعاذ بن معاذ ويزيد بن هارون الواسطي ويحيى بن سعيد القطان وسعيد بن عامر والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وأبي عبد الرحمن القاسم بن سلام ومحمد بن إسماعيل

البخاري ومسلم بن حجاج النيسابوري والدارميين أبي محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن وعثمان بن سعيد وأبي حاتم وأبي زرعة الرازيين وأبي داود السجستاني وأبي بكر الأثرم وحرب الكرماني، ومن لا يحصي عدده إلا الله من أئمة الإسلام، وورثة الأنبياء وخلفاء الرسل؛ فهؤلاء كلهم متفقون على نقيض قول النفاة، كما تواترت الآثار عنهم وعن غيرهم من أئمة السلف بذلك من غير خلاف بينهم في ذلك»[(١)]. مسألة: يجب أن يعلم أن توحيد الأسماء والصفات يشتمل على ثلاثة أبواب: الباب الأول: باب الأسماء. الباب الثاني: باب الصفات. الباب الثالث: باب الإخبار. فنحن إذا وقفنا وقفة تأمل عند نصوص الكتاب والسنة الواردة في هذا الشأن نجد الحقائق التالية: أولا: أن الله أطلق على نفسه أسماء كالسميع والبصير، وأوصافا كالسمع والبصر، وهكذا أخبر عن نفسه بأفعالها فقال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]. وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ١٥]. فاستعملها في تصاريفها المتنوعة، مما يدل على أن مثل ذلك يجوز إطلاقه عليه في أي صورة ورد. ثانيا: وأطلق على نفسه أفعالا كالصنع والصبغة والفعل ونحوها. قال تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقال تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ١٣٨]، وقال

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٢).

تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]. لكنه لم يتسم ولم يصف نفسه بها ولكن أخبر بها عن نفسه، مما يدل على أنها تخالف الأول في الحكم فوجب الوقوف فيها على ما ورد. ثالثا: ووصف نفسه بأفعال في سياق المدح كيريد ويشاء، فقال جل شأنه: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، إلا أنه لم يشتق له منها أسماء فدل على أن هذا النوع مخالف للقسمين الأولين، فوجب رده إلى الكتاب والسنة وذلك بالوقوف حيث أوقفنا الله ورسوله ﷺ. رابعا: ووصف نفسه بأفعال أخرى على سبيل المقابلة بالعقاب والجزاء، فقال تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]. ولم يشتق منها أسماء له تعالى فدل ذلك على أن مثل هذه الأفعال لها حكم خاص فوجب الوقوف على ما ورد. فهذه الحقائق السابقة قررت عند العلماء النتائج التالية: أن النصوص جاءت بثلاثة أبواب هي: باب الأسماء وباب الصفات وباب الإخبار. وأن باب الأسماء هو أخص تلك الأبواب، فما صح اسما صح صفة وصح خبرا، وليس العكس. وباب الصفات أوسع من باب الأسماء، فما صح صفة فليس شرطا أن يصح اسما، فقد يصح وقد لا يصح، مع أن الأسماء جميعها مشتقة من صفاته. وأن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه

وصفاته، فالله يخبر عنه بالاسم وبالصفة وبما ليس باسم ولا صفة كألفاظ: «الشيء» و«الموجود» و«القائم بنفسه» و«المعلوم». فإنه يخبر بهذه الألفاظ عنه ولا تدخل في أسمائه الحسنى وصفاته العليا. فباب الأسماء والصفات توقيفيان، فالأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيهما عن الله تعالى هو كتاب الله وسنة نبيه ﷺ. فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه. وأما ما لم يرد إثباته ونفيه فلا يصح استعماله في باب الأسماء والصفات إطلاقا قال الإمام أحمد رحمه الله: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ، لا نتجاوز القرآن والسنة»[1]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وطريقة سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ»[2]. أما باب الإخبار فالسلف لهم فيه قولان: القول الأول: أن باب الإخبار توقيفي، فإن الله لا يخبر عنه إلا بما ورد به النص، وهذا يشمل الأسماء والصفات، وما ليس باسم ولا صفة مما ورد به النص كالشيء والصنع ونحوها. وأما مالم يرد به النص فإنهم يمنعون استعماله. القول الثاني: إن باب الإخبار لا يشترط فيه التوقيف، فما يدخل في الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب

---

(١) لمعة الاعتقاد (ص:٩).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣).

أسمائه وصفاته، كالشيء والموجود والقائم بنفسه. فإنه يخبر به عنه ولا يدخل في أسمائه الحسنى وصفاته العليا، فالإخبار عنه قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيئ، أي: باسم لا ينافي الحسن، ولا يجب أن يكون حسنا، ولا يجوز أن يخبر عن الله باسم سيئ. فيخبر عن الله بما لم يرد إثباته ونفيه بشرط أن يستفصل عن مراد المتكلم فيه، فإن أراد به حقا يليق بالله تعالى فهو مقبول، وإن أراد به معنى لا يليق بالله عز وجل وجب رده. مسألة: الألفاظ المجملة وحكم دخولها في باب الصفات وموقف أهل السنة من استعمالها. يمكن تقسيم الألفاظ المجملة، أي: التي لم يرد استعمالها في النصوص، على النحو التالي: أولا: ألفاظ ورد استعمالها ابتداء في بعض كلام السلف. ومن أمثلة ذلك لفظ: «الذات»، و«بائن». وهذه الألفاظ تحمل معاني صحيحة دلت عليها النصوص، وهذا النوع من الألفاظ يجيز جمهور أهل السنة استعمالها. وهناك من يمنع ذلك بحجة أن باب الإخبار توقيفي كسائر الأبواب. والصواب أنه ما دام المعنى المقصود من ذلك اللفظ يوافق ما دلت عليه النصوص، واستعمل اللفظ لتأكيد ذلك فلا مانع. كقول أهل السنة: «إن الله استوى على العرش بذاته»، فلفظة «بذاته» مراد بها أن الله مستو على العرش حقيقة وأن الاستواء صفة له. وكقولهم: «إن الله عال على خلقه بائن منهم»، فلفظة: «بائن» يراد بها إثبات العلو حقيقة، والرد على زعم من قال إن الله في كل مكان بذاته. قال شيخ

الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بينت معانيها، فإن ما كان مأثورا حصلت به الألفة، وما كان معروفا حصلت به المعرفة»[١]. وقال أيضا: «فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون أيضا الألفاظ الشرعية، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبوه إلى البدعة، وقالوا إنما قابل البدعة ببدعة ورد باطلا بباطل»[٢]. فيستفاد من كلام شيخ الإسلام المتقدم أن الألفاظ على أربعة أقسام: القسم الأول: الألفاظ المأثورة وهي التي وردت بها النصوص. القسم الثاني: الألفاظ المعروفة وهي التي بينت معانيها. القسم الثالث: الألفاظ المبتدعة التي تدل على معنى باطل. القسم الرابع: الألفاظ المبتدعة التي تحتمل الحق والباطل. فلفظ «الذات» و«بائن» هي من القسم الثاني. وهذه الألفاظ كما أسلفنا إنما تستعمل في باب الإخبار ولا تستعمل في باب الأسماء والصفات، ولذلك لما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٤).

اعترض الخطابي على استعمالها بقوله: «وزعم بعضهم أنه جائز أن يقال: له تعالى حد لا كالحدود. كما نقول: يد لا كالأيدي. فيقال له: إنما أحوجنا إلى أن نقول يد لا كالأيدي؛ لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة فلزم قبولها ولم يجز ردها. فأين ذكر الحد في الكتاب والسنة حتى نقول حد لا كالحدود، كما نقول يد لا كالأيدي؟!» فرد شيخ الإسلام ابن تيمية على قول الخطابي من وجوه منها: «أن هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا: إن له صفة هي الحد، كما توهمه هذا الراد عليهم. وهذا لم يقله أحد، ولا يقوله عاقل؛ فإن هذا الكلام لا حقيقة له إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات، كما وصف باليد والعلم، صفة معينة يقال لها الحد، وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره. فأهل السنة لم يثبتوا بهذه الألفاظ صفة زائدة على ما في الكتاب والسنة، بل بينوا بها ما عطله المبطلون من وجود الرب تعالى ومباينته من خلقه وثبوت حقيقته»[1]. ثانيا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام بعض السلف تارة لإثباتها وتارة لنفيها. ومن أمثلة ذلك: لفظ «الحد» ولفظ «المماسة»، فإطلاق السلف لها ليس من باب الصفات وإنما هو من باب الإخبار، ولهم في حال الإثبات والنفي توجيه ليس هذا محل بسطه. ثالثا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام بعض السلف وفي كلام خصومهم. ومن

---

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٤٢).

أمثلة ذلك لفظة: «الجهة». رابعا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام الخصوم ولم يرد استعمالها في كلام السلف. ومن أمثلة ذلك: لفظ «الجسم» و«الحيز» و«واجب الوجود» و«الجوهر» و«العرض». وأما النوعان الثالث والرابع فالجواب عن ذلك أن نقول الأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان: النوع الأول: نوع مذكور في كتاب الله وسنة رسوله وكلام أهل الإجماع. فهذا يجب اعتبار معناه، وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحا استحق صاحبه المدح، وإن كان ذما استحق الذم، وإن أثبت شيئا وجب إثباته، وإن نفى شيئا وجب نفيه، لأن كلام الله حق، وكلام رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق وهذا كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١-٤]. وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: ٢٣]، ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته. وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله ﷺ، فهذا كله حق. النوع الثاني: الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع. فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق

الشرع، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ «الجسم» و«الحيز» و«الجهة» و«الجوهر» و«العرض». فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسماها الذي ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله، فيدخلون فيها نفي علمه وقدرته وكلامه، ويقولون إن القرآن مخلوق، ولم يتكلم الله به، وينفون رؤيته لأن رؤيته على اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز في جهة وهو جسم، ثم يقولون: والله منزه عن ذلك فلا تجوز رؤيته. وكذلك يقولون إن المتكلم لا يكون إلا جسما متحيزا، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلما، ويقولون: لو كان فوق العرش لكان جسما متحيزا، والله ليس بجسم متحيز، فلا يكون متكلما فوق العرش وأمثال ذلك. الموقف من هذا النوع: «إذا كانت هذه الألفاظ مجملة كما ذكر فالمخاطب لهم إما: أن يفصل لهم ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت. وإن فسروها بخلاف ذلك ردت. وأما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا. ولكن يلاحظ أن الإنسان إذا امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى الجهل والانقطاع، وأن الإنسان إذا تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقا وباطلا، وأوهموا الجهال باصطلاحهم أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها. ولعل الراجح في المسألة أن الأمر يختلف باختلاف المصلحة، فإن كان الخصم في مقام دعوة الناس

إلى قوله وإلزام الناس بها. أمكن أن يقال له: لا يجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلى ذلك، ولو قدر أن ذلك المعنى حق. وهذه الطريق تكون أصلح إذا لبس ملبس منهم على ولاة الأمور، وأدخلوه في بدعتهم، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: إيتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة. وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم أن العقل أداه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر، فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة، وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلى المحنة، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم، فلما ذكروا حججهم كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقوله: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقول النبي ﷺ: «يُؤْتى بالقُرْآنِ يومَ القِيامَةِ وأَهْلِهِ الَّذينَ كانُوا يَعْمَلُونَ بِهِ، تَقْدُمُهُ سُورَةُ البَقَرَةِ وآلُ عِمْرانَ». أخرجه مسلم (٨٠٥). وأمثال ذلك من الأحاديث. أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم،

ولما قالوا: ما تقول في القرآن أهو الله أو غير الله؟ عارضهم بالعلم، فقال: ما تقولون في العلم أهو الله أو غير الله؟ ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث وكان من أحذقهم بالكلام ألزمه التجسيم، وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما. فأجابه الإمام أحمد: بأن هذا اللفظ لا يدرى مقصود المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ولا بمدلوله، وأخبره أني أقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يلد، ولم يكن له كفوا أحد، فبين أني لا أقول هو جسم ولا ليس بجسم، لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه وإجابة من دعاهم إليه رسول الله ﷺ، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها. فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعيا. وأما إذا كان المناظر معارضا للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة. مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات أو ممن يدعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء.

فهؤلاء لابد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم، وحينئذ يقال لهم الكلام إما أن يكون في الألفاظ، وإما أن يكون في المعاني، وإما أن يكون فيهما. فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك. فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسنا. وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ. كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفا من التشبه بهم في الثياب. وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة، فإنه يقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفيا وإثباتا بدعة، وفي كل منها تلبيس وإيهام، فلابد من الاستفسار والاستفصال، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات.

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام إنما لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة كلفظ «الجوهر» و«الجسم» و«العرض»، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره. وليس الأمر كذلك، بل

ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث الألفاظ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا. ثم من الناس من يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك. وأيضا: فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئا، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله. فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة. (ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل) يشير هنا المصنف رحمه الله تعالى إلى وسطية أهل السنة والجماعة، ووسطية السلف بين فريقين ضلا في هذا الباب، وهما المعطلة من جهة بطوائفهم من أهل الفلاسفة وأهل الكلام كالجهمية والمعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية، والممثلة والمشبهة من جهة كالكرامية والهشامية وغيرهم. توحيد الأسماء والصفات له ضدان هما: التعطيل. والتشبيه والتمثيل. فمن نفى صفات الرب عز وجل وعطلها، فقد كذب تعطيله توحيده. ومن شبهه بخلقه ومثله بهم،

فقد كذب تشبيهه وتمثيله توحيده. معنى قوله: (من غير تحريف ولا تعطيل) هذه العبارة فيها تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة أهل التعطيل، وهذه العبارة يمكن توضيحها من خلال النقاط الآتية: معنى التحريف وبيان أنواعه: معنى التحريف: التحريف لغة: التغيير والتبديل والإمالة. فهو في الأصل مأخوذ من قولهم: حرفت الشيء عن وجهه إذا أملته وغيرته. والتحريف شرعا: الميل بالنصوص عما هي عليه، إما بالطعن فيها، أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها. أو نقول بعبارة مختصرة: هو العدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلى غيره. والتحريف في باب الأسماء والصفات: هو تغيير ألفاظ نصوص الأسماء والصفات أو معانيها عن مراد الله بها. أنواع التحريف: التحريف نوعان: النوع الأول: تحريف اللفظ: وتعريفه: هو العدول باللفظ عن جهته إلى غيرها، وله أربع صور: الزيادة في اللفظ. والنقصان في اللفظ. وتغيير حركة إعرابية. وتغيير حركة غير إعرابية. ومن أمثلة تحريف اللفظ: المثال الأول: تحريف إعراب قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] من الرفع إلى النصب، وقال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ أي: موسى كلم الله، ولم يكلمه الله، ولما حرفها بعض الجهمية هذا التحريف قال له بعض أهل التوحيد: فكيف تصنع بقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فبهت المحرف. مثال آخر: إن بعض المعطلة سأل بعض أئمة العربية: هل يمكن أن يقرأ

العرش بالرفع في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وقصد بهذا التحريف أن يكون الاستواء صفة للمخلوق لا للخالق. النوع الثاني: تحريف المعنى: وتعريفه: هو صرف اللفظ عن معناه الصحيح إلى غيره مع بقاء صورة اللفظ. أو نقول: تعريفه: هو العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته، وإعطاء اللفظ معنى لفظ آخر بقدر ما مشترك بينهما. وهذا النوع هو الذي جال فيه أهل الكلام من المعطلة وصالوا وتوسعوا وسموه تأويلا، وهو اصطلاح فاسد حادث لم يعهد به استعمال في اللغة. ومن أمثلة تحريف المعنى: قول المعطلة في معنى استوى: استولى في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. وفي معنى اليد في قوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] النعمة والقدرة. وفي معنى المجيء في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] وجاء أمر ربك. وقد ذكر الله التحريف وذمه حيث ذكره، وهو مأخوذ في الأصل عن اليهود، فهم الراسخون فيه، وهم شيوخ المحرفين وسلفهم، فإنهم حرفوا كثيرا من ألفاظ التوراة وما غلبوا عن تحريف لفظه حرفوا معناه، ولهذا وصفوا بالتحريف في القرآن دون غيرهم من الأمم. وقد درج على آثارهم الرافضة، فهم أشبه بهم من القذة بالقذة، وكذلك الجهمية، فإنهم سلكوا في تحريف النصوص مسالك إخوانهم اليهود. وأصحاب تحريف الألفاظ شر من أصحاب تحريف المعنى من وجه. وأصحاب تحريف المعنى شر من أصحاب

تحريف اللفظ من وجه. فأصحاب تحريف اللفظ عدلوا باللفظ والمعنى جميعا عما هما عليه فأفسدوا اللفظ والمعنى، بينما أصحاب تحريف المعنى أفسدوا المعنى وتركوا اللفظ على حاله فكانوا خيرا من أولئك من هذا الوجه. فأصحاب تحريف اللفظ لما أرادوا المعنى الباطل حرفوا له لفظا يصلح له لئلا يتنافر اللفظ والمعنى، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ المحرف فهم منه المعنى المحرف، فإنهم رأوا أن العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته مع بقاء اللفظ على حاله مما لا سبيل إليه، فبدأوا بتحريف اللفظ ليستقيم لهم حكمهم على المعنى الذي قصدوا. وأما كون أصحاب تحريف المعنى شرا من أصحاب تحريف اللفظ من وجه، فلأن تحريف المعنى هو الأكثر استعمالا عند أصحاب التحريف، ولأنه أسهل رواجا وسوقا عند الجهلة والعوام من الناس، فيفتتن به من ليس لديه زاد من العلم الصحيح المعتمد على الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة. فإذا (من غير تحريف) أي: من غير تغيير في ألفاظ النصوص أو معانيها، فيبقى اللفظ على صورته ويبقى على معناه الذي جاءت به لغة العرب، لا نغير ولا نبدل. وقول المصنف: (ولا تعطيل). معنى التعطيل: التعطيل لغة: مأخوذ من العطل الذي هو الخلو والفراغ والترك، ومنه قوله تعالى: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ﴾ [الحج: ٤٥] أي: أهملها أهلها وتركوا وردها. والتعطيل في جانب الله ينقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: تعطيل

المصنوع عن صانعه وخالقه، وهو المتمثل فيمن ينكر وجود خالق لهذا الكون، وهو قول الدهرية الملاحدة. القسم الثاني: تعطيل عبادته عز وجل، أي: ما يجب له عز وجل على عباده من حقيقة التوحيد وإفراده بالعبادة، وهو المتمثل في أهل الشرك الذين صرفوا شيئا من العبادة لغير الله عز وجل. القسم الثالث: تعطيل الله سبحانه عن كماله المقدس بتعطيل أسمائه وأوصافه وأفعاله. وهذا القسم الثالث هو الذي نقصده هنا. فالمراد بالتعطيل في باب الأسماء والصفات هو: نفي الأسماء والصفات أو بعضها وسلبها عن الله. أو نقول: هو نفي الصفات الإلهية، وإنكار قيامها بذات الله تعالى. وقد وقع في التحريف والتعطيل طوائف، يجمعهم أهل العلم تحت مسمى «المعطلة». وينقسم المعطلة إلى قسمين رئيسيين هما: القسم الأول: الفلاسفة. وهم صنفان: الصنف الأول: أهل الفلسفة البحتة. الصنف الثاني: أهل الفلسفة الباطنية، وهي نوعان: رافضية. وصوفية. والقسم الثاني من المعطلة هم: أهل الكلام. وهم خمسة أصناف: الجهمية. والمعتزلة. والكلابية. والأشاعرة. والماتريدية. والتعطيل كما ذكرنا أعم من التحريف، فمثلا يأتي صاحب الفلسفة، فيقول: هذه النصوص مجرد وهم وخيال ولا حقيقة لها، فيعطلها دون الحاجة إلى تحريفها، وبهذا يكون قد عطل دون أن يحرف، أو مثلا كما يفعلون في التفويض؛ لأن التفويض كذلك صورة من صور التعطيل؛ لأنه في الحقيقة إنكار للصفة دون

تحديد لمعنى آخر لهذه الصفة. فيأتي إلى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فيقول: الله أعلم بمراده، ولذلك يقول قائلهم:

وكل لفظ أوهم التشبيها أوله أو فوضه ورم تنزيها

فهم في النتيجة سواء، إن أولت وإن فوضت، فالنتيجة واحدة وهي ماذا؟ تنزيه الله جل وعلا عن أن يوصف بهذه الصفات. فعلى هذا يكون التعطيل أعم من التحريف، والتحريف إنما هو صورة من صور التعطيل؛ لأن مسالك التعطيل كما سيأتي تنقسم إلى مسلكين: المسلك الأول: مسلك التبديل. المسلك الثاني: مسلك التجهيل. ومسلك التبديل: ينقسم إلى قسمين: القسم الأول: مسلك التخييل. القسم الثاني: مسلك التحريف والتأويل. ومسلك التجهيل كذلك ينقسم إلى قسمين وكل هذا إن شاء الله سيأتي في حينه، لكن يفهم هنا أن التعطيل أعم من التحريف، فكل محرف معطل، ولكن ليس كل معطل محرف. فمثلا قد تقرأ لأحد من الأشاعرة أنه يأتي إلى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، فيقول الله أعلم بمراده، فهنا لا يظن أنه نجا من التعطيل، إنما هو توقف بمسألة التحريف التي هي مسألة التأويل عنده، فهو إن كان قد ترك مسلك التحريف لكنه لجأ إلى مسلك التعطيل الذي نسميه التجهيل، وهذه المسالك ستأتي في حينها. فإذا (من غير تحريف ولا تعطيل) أي: من غير أن نبدل أو نغير في ألفاظ النصوص أو في معانيها،

ومن غير أن ننكر شيئا من أسماء الله وصفاته. فهذا رد على المعطلة؛ لأن المعطلة منهم من حرف، وكلهم متفقون في النتيجة وهي التعطيل، أي: إنكار تلك الصفات أو بعضها. فقوله هنا: (من غير تحريف ولا تعطيل) هذا رد على المعطلة، والتعطيل أعم من التحريف، فكل محرف معطل، ولكن ليس بالضرورة أن يكون المعطل محرفا. وهؤلاء المعطلة وضعوا هنا اصطلاحات أرادوا بها أن يمرروا هذا الباطل على النصوص، وهو ما يسمى (بالمجاز والتأويل)، فأحدثوا اصطلاحا هو (التأويل)، وأحدثوا اصطلاحا هو (المجاز)، وفي هذين الأمرين أرادوا أن يلبسوا على الناس في هذه النصوص بغية تحريفها وتبديلها من حيث معانيها. وأما قول المصنف: (ومن غير تكييف ولا تمثيل) هذه العبارة فيها تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة المشبهة. (فالتكييف) هو: جعل الشيء على حقيقة معينة من غير أن يقيدها بمماثل. مثال ذلك: قول الهشامية عن الله: (طوله كعرضه)، أو قولهم: (طوله طول سبعة أشبار بشبر نفسه). وعلى هذا التعريف يكون هناك فرق بين التكييف والتمثيل، فالتكييف: ليس فيه تقيد بمماثل. وأما التمثيل فهو اعتقاد أنها مثل صفات المخلوقين. ولعل الصواب أن التكييف أعم من التمثيل. فكل تمثيل تكييف؛ لأن من مثل صفات الخالق بصفات المخلوقين فقد كيف تلك الصفة، أي: جعل لها حقيقة معينة مشاهدة. وليس كل تكييف تمثيلا؛ لأن من التكييف ما ليس

فيه تمثيل بصفات المخلوقين، كقولهم: طوله كعرضه. ومعنى قول أهل السنة: (من غير تكييف) أي: من غير كيف يعقله البشر، وليس المراد من قولهم: (من غير تكييف) أنهم ينفون الكيف مطلقا، فإن كل شيء لابد أن يكون على كيفية ما، ولكن المراد أنهم ينفون علمهم بالكيف، إذ لا يعلم كيفية ذاته وصفاته إلا هو سبحانه. فمن المعلوم أنه لا علم لنا بكيفية صفاته عز وجل؛ لأنه تعالى أخبرنا عن الصفات ولم يخبرنا عن كيفيتها، فيكون تعمقنا في أمر الكيفية قفوا لما ليس لنا به علم، وقولا بما لا يمكننا الإحاطة به. وقد أخذ العلماء من قول الإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». قاعدة ساروا عليها في هذا الباب. (ولا تمثيل): المثيل لغة: هو الند والنظير. والتمثيل: هو الاعتقاد في صفات الخالق، أنها مثل صفات المخلوقين. وهو قول الممثل: له يد كيدي وسمع كسمعي، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا. والتمثيل والتشبيه هنا بمعنى واحد، وإن كان هناك فرق بينهما في أصل اللغة. فالمماثلة: هي مساواة الشيء لغيره من كل وجه. والمشابهة: هي مساواة الشيء لغيره في أكثر الوجوه. ولكن التعبير هنا بنفي (التمثيل) أولى لموافقة لفظ القرآن. في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وقد وقع في التمثيل والتكييف المشبهة الذين بالغوا في إثبات الصفات إلى درجة تشبيه

الخالق بالمخلوق. التمثيل نزعة يهودية الأصل، فإن اليهود كثيرا ما يعدلون الخالق بالمخلوق ويمثلونه به حتى يصفوا الله بالعجز والفقر والبخل ونحو ذلك من النقائص التي يجب تنزيهه عنها، وهي من صفات خلقه، فقد حكى الله عنهم ذلك في كتابه، كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقوله ردا على وصفه سبحانه بالتعب: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]. وأول ظهوره في هذه الأمة على يد الرافضة الغلاة. قال البغدادي رحمه الله: «وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض الغلاة»[١]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أول من قال إن الله جسم هشام بن الحكم الرافضي»[٢]. ولعل سبب ظهور مقالة التمثيل راجع إلى أمرين: الأمر الأول: مضاهاة أهل الكتاب وخاصة اليهود في مقالاتهم؛ حيث إن الإسرائيليات طافحة بتمثيل البارئ سبحانه بالمخلوقين، كما أن اليهود والنصارى ضاهوا الرومان والإغريق والهنود وغيرهم في عقائدهم. قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ

---

(١) الفرق بين الفرق (ص: ٣٢٥).

(٢) الفتاوي (٣/ ١٨٦).

ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠]، فاليهود وقعوا في تمثيل الخالق بالمخلوق، والنصارى وقعوا في تمثيل المخلوق بالخالق. وكذلك جرى في هذه الأمة من فرق الممثلة، قال ﷺ: «لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بَاعًا بِبَاعٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، وَشِبْرًا بِشِبْرٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمْ مَعَهُمْ» قالوا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قَالَ: «فَمَنْ؟». أخرجه البخاري (٧٣٢٠)، ومسلم (٢٦٦٩). الأمر الثاني: مقابلة التعطيل بضده، فقد ظهر مذهب التعطيل فقوبل بالتمثيل، وإلى هذا المعني يشير الذهبي رحمه الله بقوله: «وظهر بخراسان: الجهم بن صفوان، ودعا إلى تعطيل الرب عز وجل وخلق القرآن، وظهر بخراسان في قبالته مقاتل بن سليمان المفسر، وبالغ في إثبات الصفات حتى جسم»(١). قال ابن رجب الحنبلي: «وأما ما أحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسموها علوما وظنوا أن من لم يكن عالما بها فهو جاهل أو ضال فكلها بدعة وهي من محدثات الأمور المنهي عنها. فمن ذلك ما أحدثته المعتزلة من الكلام في القدر وضرب الأمثال لله... وينقسم هؤلاء إلى قسمين: أحدهما: من نفى كثيرا مما ورد به الكتاب والسنة من ذلك لاستلزامه عنده للتشبيه بالمخلوقين، كقول المعتزلة لو رؤي لكان جسما؛ لأنه لا

(١) تذكرة الحفاظ (ص: ١٥٩).

يرى إلا في جهة. وقولهم لو كان له كلام يسمع لكان جسما، ووافقهم من نفى الاستواء فنفوه لهذه الشبهة. وهذا طريق المعتزلة والجهمية وقد اتفق السلف على تبديعهم وتضليلهم، وقد سلك سبيلهم في بعض الأمور كثير ممن انتسب إلى السنة والحديث من المتأخرين. والثاني: من رام إثبات ذلك بأدلة العقول التي لم يرد بها الأثر ورد على أولئك مقالتهم كما هي طريقة مقاتل بن سليمان ومن تابعه كنوح بن أبي مريم وتابعهم طائفة من المحدثين قديما وحديثا. وهو أيضا مسلك الكرامية فمنهم من أثبت لإثبات هذه الصفات الجسم إما لفظا وإما معنى. ومنهم من أثبت لله صفات لم يأت بها الكتاب والسنة كالحركة وغير ذلك مما هي عنده لازم الصفات الثابتة. وقد أنكر السلف على مقاتل قوله في رده على جهم بأدلة العقل وبالغوا في الطعن عليه ... والصواب في ذلك ما تضمنه كلام السلف والأئمة مع اختصاره وإيجازه فما سكت من سكت من كثرة الخصام والجدال من سلف الأمة جهلا ولا عجزا ولكن سكتوا عن علم وخشية لله. وما تكلم من تكلم وتوسع من توسع بعدهم لاختصاصه بعلم دونهم، ولكن حبا للكلام وقلة ورع، كما قال الحسن وسمع قوما يتجادلون: هؤلاء قوم ملوا العبادة وخف عليهم القول وقل ورعهم فتكلموا»[1]. مقصود المخالفين بمعنى التشبيه: التشبيه في اصطلاح

---

(١) بيان فضل علم السلف على علم الخلف (ص:٢).

المتكلمين وغيرهم هو التمثيل، والمتشابهان هما المتماثلان، وهما ما سد أحدهما مسد صاحبه وقام مقامه وناب منابه. ومقصود المتكلمين بنفي التشبيه: أن يراد به أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال له قدرة ولا علم ولا حياة؛ لأن العبد موصوف بهذه الصفات، ولازم هذا القول أنه لا يقال له: حي عليم قدير؛ لأن العبد يسمى بهذه الأسماء وكذلك كلامه وسمعه وبصره وإرادته وغير ذلك. وأصل الخطأ والغلط توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين وليس كذلك، فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا، بل لا يوجد إلا معينا مختصا، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها كان مسماها معينا مختصا به. فإذا سمي بها العبد كان مسماها مختصا به، فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشاركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق. وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنى فزادوا فيه على الحق فضلوا. وأن المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه وزادوا فيه على الحق حتى ضلوا. وإن كتاب الله دل على الحق المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه. أقسام التمثيل: أولا: التمثيل في جانب الربوبية، وينقسم إلى قسمين: القسم الأول: التشبيه للمخلوق به، ومثاله: شرك القدرية القائلين بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه، وأنها تحدث بدون

مشيئة الله وقدرته. وشرك غلاة عباد القبور الذين يعتقدون في أصحاب القبور أنهم يتصرفون وينفعون ويضرون من دون الله. ولا شك أن من خصائص الرب التفرد بملك الضر والنفع والعطاء والمنع، وذلك يوجب تعليق الدعاء والخوف والرجاء والتوكل به وحده. فمن علق ذلك بمخلوق فقد شبهه بالخالق، وجعل ما لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا فضلا عن غيره، شبيها لمن له الأمر كله فأزمة الأمور كلها بيده ومرجعها إليه فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا مانع لما أعطى ولا معطي لما منع. فمن أقبح التشبيه، تشبيه هذا العاجز الفقير، بالقادر الغني. القسم الثاني: التشبه بالخالق، ومن أمثلته: من تعاظم وتكبر ودعا الناس إلى إطرائه في المدح والتعظيم. قال ﷺ عن ربه: «الْعِزُّ إِزَارِي، وَالْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، فَمَنْ نَازَعَنِي بِشَيْءٍ مِنْهُمَا عَذَّبْتُهُ». أخرجه مسلم (٢٦٢٠). ثانيا: التمثيل في جانب الألوهية. وينقسم إلى قسمين: القسم الأول: التشبيه للمخلوق به، ومن أمثلة ذلك: السجود لغير الله، والذبح لغير الله، والتوبة لغير الله، والحلف بغير الله. فمن خصائص الإلهية، العبودية التي قامت على ساقين لا قوام لها بدونهما: غاية الحب مع غاية الذل. هذا تمام العبودية، وتفاوت منازل الخلق فيها بحسب تفاوتهم في هذين الأصلين. فمن أعطى حبه وذله وخضوعه لغير الله فقد شبهه في خالص حقه.

فإذا عرف هذا، فمن خصائص الإلهية السجود، فمن سجد لغيره فقد شبه المخلوق به. ومنها التوكل، فمن توكل على غيره فقد شبهه به. ومنها التوبة، فمن تاب لغيره فقد شبهه به. ومنها الحلف باسمه تعظيما وإجلالا له، فمن حلف بغيره فقد شبهه به. القسم الثاني: التشبه به، ومثاله: من دعا الناس إلى تعليق القلب به خوفا ورجاء وتوكلا والتجاء واستعانة، كما يفعله بعض مشايخ طرق الصوفية مع مريديهم.

أقسام التمثيل في باب الأسماء والصفات: ينقسم التمثيل في باب الأسماء والصفات إلى قسمين: القسم الأول: تمثيل المخلوق بالخالق. وهذا ما زعمه النصارى في شأن عيسى عليه السلام إذ أعطوه خصائص الخالق عز وجل وجعلوه إلها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والنصارى يصفون المخلوق بصفات الخالق التي يختص بها، ويشبهون المخلوق بالخالق، حيث قالوا: إن الله هو المسيح بن مريم، وإن الله ثالث ثلاثة، وقالوا المسيح ابن الله»[1]. ومن هذا القسم كذلك السبئية من غلاة الروافض: الذين شبهوا عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالله، وجعلوه إلها، وقالوا: أنت الله حتى حرقهم، فإنه خرج ذات يوم فسجدوا له. فقال لهم: ما هذا؟ فقالوا: أنت هو. قال: من أنا؟ قالوا: أنت الله الذي لا إله إلا هو. فقال: ويحكم هذا كفر، فارجعوا عنه، وإلا ضربت أعناقكم، فصنعوا به في اليوم الثاني والثالث كذلك، فأخرهم ثلاثة أيام؛ لأن

(١) منهاج السنة (٥/ ١٦٩).

المرتد يستتاب ثلاثة أيام، فلما لم يرجعوا، أمر بأخاديد من نار فخدت عند باب كندة، وقذفهم في تلك النار. القسم الثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق. وهذا ما زعمه اليهود قاتلهم الله إذ وصفوا الخالق ببعض صفات المخلوقين، كما ذكر الله ذلك عنهم في كتابه العزيز حيث قال: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ﴾ [المائدة: ٦٤]. ويدخل في هذا القسم المشبهة الذين جعلوا ما ورد من صفات الله جل وعلا مماثلا ومشابها لصفات المخلوقين، كقولهم له يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري. الفرق بين التشبيه والتجسيم: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر. فإن الأول دل على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة، واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة الذين يقولون: يد كيدي، وبصر كبصري، وقدم كقدمي. وقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]. وأيضا فنفي ذلك معروف بالدلائل العقلية التي لا تقبل النقض، وأما الكلام في الجسم والجوهر ونفيهما أو إثباتهما، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفيا ولا إثباتا. والنزاع بين المتنازعين في ذلك:

بعضه لفظي، وبعضه معنوي، أخطأ هؤلاء من وجه وأخطأ هؤلاء من وجه. فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذا قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، وإنما هو في اللفظ. فمن قال: هو كالأجسام والجواهر، يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى. فإن كان فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى، كان قوله مردودا. وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل. وإن فسر قوله: جسم لا كالأجسام. بإثبات معنى آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه. فلابد أن يلحظ في هذا إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أولا، وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي عليم سميع بصير، وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات، وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء، ونحو ذلك، وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين، فقد أصاب. وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبته الله لنفسه، وهو من صفات كماله، فقد أخطأ. إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته، يقع من جهة المعنى، فسر شيئين: أحدهما: أنهم

متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين. فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه جسم لزمه التمثيل. ومن قال إنها لا تتماثل، قال: إنه لا يلزمه التمثيل. ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة، بحسب ما ظنوه لازما لهم، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتيها مشبهة ومجسمة، حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة ومجسمة وحشوية وغثاء وغثراء ونحو ذلك، بحسب ما ظنوه لازما لهم. لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم، لم يجز نسبتها إليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها، دل على فساد قوله»[1]. بقي هنا مسألة وهي: هل التمثيل والتشبيه بمعنى واحد؟ في أصل اللغة هما بمعنيين؛ لأن المماثلة مساواة الشيء بغيره من كل الوجوه، فتقول: هذا مثل هذا، بمعنى أنه تماما بتمام، هذا هو التمثيل، فمساواة الشيء بغيره من كل الوجوه، فهذا يسمى التمثيل. أما مساواة الشيء بغيره في بعض الوجوه فهذا هو التشبيه، هذا في أصل الاستعمال أن التمثيل: هو مساواة الشيء بغيره من كل وجه، والتشبيه: مساواة الشيء بغيره في بعض الوجوه. ولكن هنا في استعمال العلماء يقصدون بهما أمرا واحدا؛ لأنه لا نجد أن هناك من يقول: إن الله سبحانه وتعالى مماثلا له من كل وجه، ومثلا الذي قال: له يد كيدي، ووجه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٥).

كوجهي، أو سمع كسمعي، وبصر كبصري. فهذا يكون قد ساوى مثلا في الجسم أو في الصورة، ولكن لم يساو في العلم أو في القدرة، فلم يقل: له علم كعلمي أو قدرة كقدرتي. فلذلك السلف غالبا ما يطلقون لفظ «المشبهة» أكثر من إطلاقهم للفظ «الممثلة»، وإن كان الأولى في هذه المسألة هو استعمال لفظ القرآن وهو: «التمثيل»، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فإذا المقصود بذلك الرد على المشبهة من الكرامية والهشامية الذين يعتقدون أن هذه الصفات مماثلة لصفات المخلوقين وبالتالي خاضوا في شأن الكيفية، فقالوا: له يد كيدي وسمع كسمعي. فهذا معنى قول المصنف: (من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل) أراد بذلك الفصل بين عقيدة أهل السنة، وعقيدة المعطلة من جهة، وعقيدة المشبهة من جهة، ومعنى هذا أن أهل السنة يثبتون النصوص على حقيقتها وعلى الوجه الذي يليق بالله سبحانه وتعالى، فلا يحرفون ولا يعطلون ولا يمثلون ولا يكيفون. ومقولة الإمام مالك أصبحت قاعدة مسلمة عند أهل السنة حيث قال: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»، فلا يخوض السلف في الكيفيات. ومعنى: (نفي المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق عند أهل السنة) معناه أن لله سبحانه في تلك الصفات خصائص لا يماثله فيها أحد من خلقه سبحانه وتعالى. (ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس

فيه لغز ولا أحاجي) «الأحجية» يعني ميلك بالشيء عن وجهه من الإحجاء والإلغاز، فالنصوص واضحة وليس فيها لبس، وليس فيها إشكال من جهة نفسها، وإنما الإشكال قد يقع من جهة الناس لا من جهة النصوص. فهي نصوص واضحة في إثبات هذه الصفات، سواء كانت ذات أو صفات فعل، يجب أن تثبت لله سبحانه وتعالى على الوجه اللائق به. وقوله: (بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه...) فالله تعالى أنزل هذا القرآن بلغة العرب، ومن يعرف لغة العرب لا شك أنه يميز بين قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وبين قوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا، كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). يميز بين هذا وبين هذا، وبين قوله تعالى يعني: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ويميز كذلك بين قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [الأعراف: ٥٤]. فهذه النصوص نزلت بلغة العرب، فدعوى هؤلاء دعوى التعطيل وهو أن هذه الألفاظ لا نعقل ولا نعرف معانيها، هذه دعوى باطلة، بل ألفاظ هذه النصوص مفهومة المعنى، وأعتقد أي عاقل لا يقبل هذه الدعوى لو تأمل فيها. عندما تقرأ قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [الأعراف: ٥٤] هل وأنت تعرف لغة العرب لا تعرف معنى الاستواء، ولا تعرف معنى العرش؟ هل يعقل هذا؟ فلا شك أن القارئ يعرف ألفاظ هذه النصوص ويعرف معانيها. وشتان بينك وبين شخص لا يعرف لغة العرب، فقد يقرأ

اللفظ دون فهم لمعناه، وأما إذا كنت من العرب أو ممن درس لغة العرب، فلا شك أنك تفهم هذه المعاني. فالسلف يؤمنون بأسماء الله وصفاته، وبما دلت عليه من المعاني والأحكام، أما كيفيتها فيفوضون علمها إلى الله. وهم برآء مما اتهمهم به المعطلة الذين زعموا أن السلف يؤمنون، بألفاظ نصوص الأسماء والصفات، ويفوضون معانيها. وهذا الزعم جهل على السلف، فإنهم كانوا أعظم الناس فهما وتدبرا لآيات الكتاب وأحاديث النبي ﷺ، خاصة فيما يتعلق بمعرفة الله تعالى، فكانوا يدرون معاني ما يقرأون ويحملون من العلم، ولكنهم لم يكونوا يتكلفون الفهم للغيب المحجوب، فلم يكونوا يخوضون في كيفيات الصفات شأن أهل الكلام والبدع، فإنهم حين خاضوا في ذات الله وصفاته وقعوا في التأويل والتعطيل، وإنما ألجأهم إلى ذلك، الضيق الذي دخل عليهم بسبب التشبيه، فأرادوا الفرار منه فوقعوا في التعطيل، ولم يقع تعطيل إلا بتشبيه، ولو أنهم نزهوا الله تعالى ابتداء عن مشابهة الخلق، وأثبتوا الصفة مع نفي المماثلة لسلموا ونجوا، ولوافقوا اعتقاد السلف ولستبان لهم أن السلف لم يكونوا حملة أسفار لا يدرون ما فيها. ومن تدبر كلام أئمة السلف المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرا، وأعلم الناس في هذا الباب، وأن الذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، ولذلك صار أولئك الذين خالفوا مختلفين في الكتاب، مخالفين للكتاب، وقد قال

تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦]. ومن له اطلاع على أقوال السلف المدونة في كتب العقيدة والتفسير والحديث عند الحديث عن نصوص الصفات يعلم أن السلف تكلموا في معاني الصفات وبينوها ولم يسكتوا عنها، وهذه الأقوال هي أكبر شاهد على فهم السلف لمعاني الصفات وإيمانهم بها. ولابد أن نركز على مسألة دعوى الجهل بمعاني النصوص؛ لأن التفويض نوعان: تفويض المعنى وتفويض الكيف. أما تفويض المعنى فقد قال به المعطلة ونسبوه إلى السلف، وقالوا: إن السلف مفوضة. بمعنى أنهم لم يبحثوا ولم يتحدثوا عن معاني النصوص، وهذا زعم باطل، ورد هذا الزعم بمجرد أن تقرأ كلام السلف في كتب التفسير أو في كتب الحديث أو في كتب الاعتقاد، تقرأ للسلف، مثلا مجاهد يقول: «ثم استوى على العرش، قال: استوى بمعنى علا وارتفع». ولا يعقل حتى أقل الناس معرفة بلغة العرب لا يعقل أنه لا يفهم معنى هذا الكلام ولا يفرق بين قوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). وبين قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، هذا له معنى وهذا له معنى، وهذا الزعم، يعني بطلانه من أوضح ما يكون. فلا يمكن لنفسك أن تقبل هذا الأمر وتقول: لا أفهم هذا الكلام، بل أنت تفهم هذا الكلام، وتفهم معنى الاستواء، وتفهم معنى العرش، وإن كنت تجهل كيفية الاستواء أو كيفية العرش.

وهذا يبين مقصود المصنف بقوله: (بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه؛ لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول وأفصح الخلق في بيان العلم وأفصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد) يعني بذلك النبي ﷺ. [محمد بن خليفة].

تنبه هنا إلى أن قوله: (من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل) هذه العبارة جمعت من أقوال متناثرة للسلف في فهم مذهب السلف بعامة. فالتحريف: صرف اللفظ عن معناه إلى معنى آخر لا يحتمله البتة، قد يكون بزيادة أو نقصان مثل تفسير استوى باستولى، هذا تحريف لا تدل عليه اللغة ولا يحتمله اللفظ، ومثل تفسير الإتيان بإتيان الأمر هذا تحريف أيضا، لأنه لا دليل يدل على ذلك. والتعطيل: هو الإخلاء، يعني: إخلاء الرب عن الصفة، فحقيقة قول النفاة أنهم عطلوا الله عن صفاته يعني أخلوه سبحانه عن أن يكون موصوفا بصفة. والتكييف: أن تجعل الصفة على كيفية من الكيفيات، فيقول مثلا: كيفية استواء الله، الله هو كذا وكذا، وكيفية سمع الله، هو كذا وكذا، هذه طريقة لبعض الضالين في القديم، يكيفون الصفات، وهذا منفي؛ لأن إثبات الصفات لله إثبات وجود لا إثبات كيفية. والتمثيل: هو إثبات المثل أو المثلية، قد يكون في صفة من الصفات، وقد يكون إثبات المثل في أكثر من صفة، أو في الذات والصفات، وهو خلاف التشبيه، فالتمثيل أن يقال يده كيد الإنسان، واستواؤه كاستواء

الإنسان، أي: هذا مثل هذا، وهذا التمثيل أيضًا منفي، لأن الله قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. قال بعدها: (ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يُعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه) هذه الكلمة دقيقة؛ وذلك أن مقصود المتكلم بكلامه تارة يكون من جهة أفراد الكلام، وتارة يكون من جهة التركيب. النوع الأول: المعنى الإفرادي، مثلاً يقول: هذا كتابي، تفهم معنى الكتاب هو الذي في ذهنك منه، يقول: مررت بفلان، تفهم معنى المرور حيث هو كلمة وفلان تتصوره، هذا استعمال للألفاظ، وفهم المعنى العام مبني على فهم هذه الألفاظ، هذا يسمى المعنى الإفرادي للكلام يعني: يفهم الكلام بفهم أفراده. والنوع الثاني وهو مهم في هذا الباب: أن المتكلم يفهم كلامه بتركيب الكلام، أي: بسياق الكلام، وهذا هو الذي يسمى عند الأصوليين بالدلالة الحملية للكلام هذا في غاية الأهمية للناظر في هذا الباب باب الأسماء والصفات؛ لأن من ادعوا أن السلف أولوا في باب الأسماء والصفات احتجوا ببعض كلامهم في هذا الأمر، وهم إنما أرادوا دلالة التركيب، ومعلوم أن الكلام إذا دل بتركيبه فإنه لا يكون نفيا لما دلت عليه أفراده. مثال ذلك: قول الله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥] الظاهر الإفرادي للكلام في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ أن الرؤية تكون لله، يعني: يرى الرب، لكن لما قال: ﴿كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ علمنا بدلالة التركيب، وهو ما يفهم به مقصود المتكلم من كلامه

أنه أراد قدرة الله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥]. كذلك قوله: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦] هل هذه من آيات الصفات التي فيها الإتيان؟ لا، ولم يحملها السلف على أنها ليست من آيات صفة الإتيان؟ لأن المقصود بالإتيان إذا أثبتت الصفة، إتيان الذات وليس إتيان الصفات، وهنا قال: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ وهذا ليس دليلاً على صفة الإتيان، لأن التركيب تركيب الكلام يدل على أن المراد إثبات الصفة بقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ ومعلوم أن المتقرر في أن الله ليس كمثله شيء أنه لا يأتي بذاته للبنيان من قواعده، فالله أجل من ذلك، وهو مستو على عرشه، وإنما المقصود إتيان صفاته اللائقة في هذا الموضع، وهي قدرته، وبطشه وقوته وعقابه، ونكاله بالكافرين؛ لذلك قال: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾، أيضا من أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ [البقرة: ١١٥] هنا فسر السلف الوجه بالقبلة؛ لأن الوجه من حيث اللفظ يطلق على الجهة ويطلق على الصفة، فيكون وجه بمعنى وجهة، ويكون وجه الله بمعنى الصفة التي هي الوجه المعروفة، هنا ما حمل المعنى على الصفة مع أنها إضافة صفة إلى متصف بها وهو وجه الله، وذلك الدلالة السياق ودلالة التركيب، وهذا ظاهر لأن سياق الآيات في القبلة ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾

يعني القبلة، ولهذا خرجت هذه الآية عن أن تكون من آيات الصفات. كذلك قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢] هذه هي الآية الوحيدة التي اختلف فيها السلف هل هي من آيات الصفات أم ليست من آيات الصفات؟ فبعضهم قال: هي من آيات الصفات، وبعضهم فسرها بما يخرجها عن كونها من آيات الصفات، لم؟ الجواب: التنازع في هذا الموضع بين أن يُقصد الفرد فتكون من آيات الصفات، أو أن يكون المقصود التركيب فتكون من غير آيات الصفات، يعني: هل يفهم الكلام بفهم كلمة ساق، أو نفهمه مع سباقه ولحاقه؟ فالعرب تقول: كشفت الحرب عن ساق. إذا كشفت عن هول وشدة، وهذا استعمال تركيبي تستعمله العرب للدلالة على الهول والشدة؛ فلهذا قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ يعني عن هول وشدة. وآخرون كأبي سعيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وغيره قالوا: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ يعني عن ساق الرحمن، لما جاء في الحديث من الدلالة على ذلك. والمقصود أن هذا البحث مهم وطويل فروعه، وضابطه أن ظاهر الكلام قد يكون من جهة اللفظ، وقد يكون من جهة التركيب؛ لأنه الذي يفهم به مقصود المتكلم من جهة ظاهر كلامه، لأننا لا نعلم بواطن الكلام، لكننا نعلم ظاهر الكلام، وهذا الظاهر قد يكون من جهة الأفراد، وقد يكون من جهة التركيب، ولهذا ينقسم الظاهر إلى: ظاهر إفرادي،

وظاهر تركيبي. وهذا البحث معروف في علم أصول الفقه في مبحث دلالة الألفاظ أو الاستدلال. [صالح آل الشيخ].

بعد أن ذكر المصنف رحمه الله المقدمة التي ذكر فيها أوجهـًا يستدل بها على صحة مذهب السلف وبطلان مذاهب المخالفين، وذلك بأنه صوب مذهب السلف بالدلائل السمعية والعقلية فعُلم بذلك أن المذهب المخالف مذهب باطل، وهذا ليس من باب طريقة السبر والتقسيم التي تقدم ذمها من بعض الأوجه، فإن المصنف لما ذكر مذهب السلف وذكر المخالفين سواءً كان المخالف يضاف إلى مذهب الكلاميين أو غيره لم يستعمل الطريقة التي يستعملونها، بل استعمل الأدلة الشرعية والعقلية الدالة على صحة مذهب السلف، وهذا استدلال مفصل، ومعلوم أن هذه المذاهب تضاد هذا المذهب الذي دل الدليل على صوابه، فإذا كانت مضادةً له فإن الدليل العقلي القاطع يقضي بأن الضدين لا يجتمعان. وهذه الطريقة طريقة محكمة في العقل، وهي الاستدلال على القول الحق بالدلائل الشرعية والدلائل العقلية المناسبة له، فإذا تحققت الدلائل الشرعية والعقلية على صحة مذهب السلف، ومعلوم أن المذاهب المخالفة في هذا الباب هي من باب الأضداد لهذا المذهب فإنه بإجماع العقلاء لا يمكن الجمع بين الضدين. بعد هذا التقعيد، وبيان إسناد السلف وإسناد المخالفين، وبيان اتصال متأخري المتكلمين كالأشعرية وغيرهم

بمتقدميهم، والاتصال بين متأخري المعتزلة كأبي الحسين البصري وأمثاله وبين قدماء أصحابه، وإن كان المتأخرون كما يشير المصنف لهم بعض الصوابات التي يفارقون بها قول الغلاة من المتكلمين. بعد ذلك دخل المصنف في هذا الفصل ليقرر جملة قول السلف رحمهم الله في باب الأسماء والصفات بشيء من التقعيد والتفصيل، فذكر القاعدة التي التزمها سائر أئمة السلف، وهي أن الله سبحانه وتعالى موصوف بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث. وهذا يقع في باب الإثبات، ويمكن أن نقول: أنه يقع في باب النفي باعتبار الدلائل التي أقرها الدليل الشرعي؛ ذلك أن الطريقة القرآنية النبوية التي عليها السلف رحمهم الله أنهم في ذكر صفات الله في الغالب يذكرون الصفات المثبتة على التفصيل، وأما باب النفي فإنه يذكر مجملاً. هذا هو الغالب على الطريقة القرآنية النبوية التفصيل في الإثبات والإجمال في النفي. ولكن مع ذلك فإنه يقع في الطريقة القرآنية والنبوية إجمال في الإثبات وتفصيل في النفي. أما الإجمال في الإثبات في الأسماء فهو في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] فهذا إثبات مجمل للأسماء. وأما الإجمال المثبت في الصفات فهو في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] والمثل الأعلى هو الوصف الأكمل، أي: صفات الكمال، وهذا هو الذي يسميه من يسميه من متأخري أهل السنة بقياس

الأولى، وتراهم يقولون: أنه يستعمل في حق الله قياس الأولى على هذا المعنى من القرآن، ولكن التسمية الأولى الشرعية أن يقال أنه سبحانه وتعالى له المثل الأعلى، أما تسميته قياساً فالأصل عدمها، ولكن إذا ذكرت من باب بيان قول أهل السنة في مسألة القياس أو من باب استعمال اصطلاح للمصطلحين فإن هذا في الجملة ليس به بأس. وأما النفي المفصل فهو المذكور في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] فهذا نفي مفصل، ولكن كل نفي مفصل في القرآن فإنه يتضمن ثبوت كمال الضد، والظلم ضده العدل، فهو لا يظلم أحداً سبحانه لكمال عدله، وهلم جرا. ومثله: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فهو لا تأخذه سنة ولا نوم لكمال حياته وقيوميته. والكمال المقصود يقارن النفي المفصل عند ذكره أحياناً، أو لا يقارنه بالتصريح ولكن السياق والقواعد والأصول تدل عليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] أي: لكمال عدله. إذاً القاعدة تقول: كل نفي مفصل في القرآن أو في السنة فإنه يتضمن أمراً ثبوتياً، وهو ما يقابله من الصفة التي هي صفة الكمال، وهي الصفة الثبوتية. فهذه القاعدة هي المستعملة من حيث الأصل في مذهب أهل السنة والجماعة، بخلاف طريقة المخالفين، فإنهم في الجملة يجملون في الإثبات ويفصلون في النفي، والنفي الذي يستعملونه لا يتضمن أمراً ثبوتياً من الصفات، بل

يكون نفياً محضاً. وهنا يستعمل المصنف في تقرير مذهب السلف أنهم يصفون الله سبحانه وتعالى من غير تكييف ومن غير تمثيل، ويقصد بهذا رد مذهب المشبهة والمجسمة. وهذا المذهب مذهب التشبيه والتجسيم لم يكن فيه إشكال عند جماهير طوائف المسلمين لظهور فساده، ولهذا تقلده في مبدأ الأمر قوم من غلاة الشيعة الإمامية الرافضة كهشام بن الحكم وغيره، ثم إن الشيعة فيما بعد في الجملة تركوا هذا المذهب، وأصبحوا وجمهور الزيدية على مذهب المعتزلة. وقد تأثر بهذا المذهب أعني: مذهب التشبيه محمد بن كرام وأتباعه. لكن المذهب الذي أشكل هو مذهب النفي، ولا سيما بعد تقلد أبي الحسن الأشعري وجماعة من متكلمة الصفاتية له. [يوسف الغفيص].

(ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل)، وهذه قاعدة كبرى في هذا الباب، فأهل السنة والجماعة يصفون الله بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، وهم في وصفهم هذا لا يكيفون ولا يمثلون ولا يؤولون ولا يعطلون، فهذه أربعة قيود تخرج طرائق المبتدعين الذين ضلوا في باب أسماء الله عز وجل وصفاته. قوله: (من غير تحريف) التحريف لغة: هو الإمالة والتغيير، وفي الاصطلاح: العدول باللفظ عن ظاهره المتبادر إلى معنى مرجوح يحتمله النص. وأراد الجهمية تلطيف

هذا السبيل فسموه تأويلاً؛ ليضلوا الناس وليموهوا باطلهم، فالتحريف المذكور هنا المقصود به التأويل عند المتكلمين، وهو أنهم يصرفون ألفاظ الكتاب وألفاظ السنة عن ظاهرها المتبادر إلى معان مرجوحة يحتملها النص، لكنها ليست هي المعنى الظاهر من النصوص. أما التعطيل فهو في اللغة: التخلية والتفريغ، وفي الاصطلاح: تخلية الله سبحانه وتعالى عما يجب له من الأسماء والصفات إما كلياً وإما جزئياً. كلياً كقول الجهمية الذين عطلوا الله عن الأسماء والصفات فلم يثبتوا له الأسماء ولم يثبتوا له الصفات، وجزئياً كالمعتزلة والأشاعرة والماتردية وغيرهم، فهؤلاء تعطيلهم لصفات الله عز وجل تعطيل جزئي. قوله: (ومن غير تكييف ولا تمثيل) التكييف في اللغة: هو التصوير. وفي الاصطلاح: هو بيان حقيقة الشيء. ويقول بعضهم: هو بيان كنه الشيء، والكنه هو الحقيقة، فأهل السنة والجماعة يثبتون الصفات دون طلب تصوير لها؛ لأن التصوير لصفات الله عز وجل فرع عن معرفة الذات أو فرع عن معرفة كيفية الذات، فلما كانت ذاته جل وعلا غير معروفة وغير مدركة الكنه والحقيقة فكذلك الصفات، ولذلك القاعدة في رد طلب تكييف هؤلاء أن يقال لهم: الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فمن أراد أن يكيف الصفات فليكيف لنا أولاً الذات ولن يستطيع إلى ذلك سبيلا، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. قوله: (ولا تمثيل) التمثيل: هو التشبيه.

وهو في الاصطلاح: إلحاق الصفات الثابتة أو تنظير الصفات الثابتة لله عز وجل بصفات المخلوقين. وهذا من أعظم الضلال، وهو قسيم الضلال السابق في التقييد الأول، فالتقييد الأول: من غير تحريف ولا تعطيل، وهذا رد على الفرقة الأولى من الفرقتين اللتين ضلتا في باب أسماء الله وصفاته، وهي فرقة المعطلة، وقوله: (ومن غير تكييف ولا تمثيل) هذا رد على الممثلة؛ لأن مرد الضلال في باب أسماء الله وصفاته يرجع إلى هاتين الطائفتين، إما معطلة وإما ممثلة، فبهذه القيود تميز منهج أهل السنة والجماعة عن طريق التعطيل والتمثيل. ثم قال: (ونعلم أن ما وصف الله به نفسه من ذلك) أي: من الأسماء والصفات (فهو حق ليس فيه لغز) يعني: ليس فيه تعمية وتضليل وإخفاء (ولا أحاجي)، والأحاجي: هي إظهار الشيء على غير وجهه. فليس في هذه الصفات التي وصف الله بها نفسه أو وصفه بها رسوله لغز ولا أحاجي، بل هي ظاهرة بينة لمن شرح الله صدره ووفقه لسلوك طريق السلف الصالح في هذا الباب. [خالد المصلح].

هذا شروع من المؤلف الله في بيان المذهب الحق في باب الصفات، وهو الذي كان عليه أهل السنة والجماعة من السابقين واللاحقين، وانتهى بهذا ما قدمه في تلك المقدمة العظيمة التي احتوت على فوائد جمة. قال رحمه الله: (ثم القول الشامل) يعني القاعدة العامة في جميع هذا الباب، باب صفات الله، ما هو القول الحق واجب الاتباع في هذا

الباب؟ قال رحمه الله: (أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث) عندنا هاهنا في هذه الجملة عدة قواعد: القاعدة الأولى: باب الصفات باب غيبي توقيفي، يُوقف فيه عند حد الكتاب والسنة؛ واستفدنا هذا من قوله: (أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله) ثم هذه القاعدة العظيمة من كلام الإمام أحمد التي هي من محاسن ونفائس كلامه: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، لا يتجاوز القرآن والحديث».

إذا هذا الباب باب غيبي توقيفي، يوقف فيه عند حد الكتاب والسنة، وذلكم لأن الله بالنسبة لنا غيب، نحن ما رأينا الله، ولا رأينا مثيلاً له، فوجب أن نقف عند حد الخبر الصادق. وثانيا: أنَّ الله أعلم بنفسه قال تعالى: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠] ثم رسوله أعلم الخلق به، قال ﷺ: «أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللهِ وَأَشَدُّكُمْ لَهُ خَشْيَةً». أخرجه البخاري (٧٣٠١)، ومسلم (٢٣٥٦). ولأجل هذا أثنى الله سبحانه على قول المرسلين في الثناء عليه، فقال سبحانه: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ١٨٠-١٨٢] فنزه نفسه عما قاله السالكون لغير طريق الأنبياء، وسلم على المرسلين لسلامة ما قالوه؛ لأنهم أخبروا بالحق. وأضف إلى هذا أمرًا ثالثا: وهو أن الكتاب والسنة هما الحق الذي لا ريب فيه، الكتاب والسنة حق خالص، ما فيهما منزه عن الخطأ ومخالفة الحق، فوجب حينئذ

بمجموع ما سبق أن نقف عند حد الكتاب والسنة، فلا نثبت لله شيئا من الصفات والنعوت إلا ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله. القاعدة الثانية: أن الله سبحانه هو الذي وصف نفسه، وليس نحن الذين أنشأنا الوصف له، هو وصف نفسه، إذا واجب العبودية يقتضي أن نصدق بما أخبر، وأن نقول بما قال؛ أن يوصف الله بما وصف به نفسه، إذا أخبرنا الله بأنه موصوف بهذه الصفات، ونحن عبيد له، إذا ليس لنا إلا أن نسلم وأن نذعن، كما أن من واجب الاتباع لنبينا محمد ﷺ أن نصدق بما أخبر في حق ربه، وأن نعتقد ما قال. القاعدة الثالثة: أن ما أخبر به الصحابة عن الله ملحق بما جاء في الكتاب والسنة، وله حكم الرفع، وهذا ما أشار إليه رحمه الله في قوله: (وبما وصفه به السابقون الأولون) فما أثبته الصحابة له من أسماء الله أو صفات فواجب علينا أن نعتقد ذلك، والسبب أن مثل هذا لا يتكلم به الصحابة على سبيل الاجتهاد، إنما أثبتوا هذه الأسماء والصفات لله سبحانه لأن لهم في هذا خبر من لدن رسول الله ﷺ. القاعدة الرابعة: إذا تقرر ما سبق؛ فإنا معشر أهل السنة لا نزيل عن الله صفة من صفاته لشناعة شنعت، وهذه الجملة تتمة لكلام الإمام أحمد رحمه الله السابق، فإنه قد قال كما في رواية حنبل عنه، هي رواية قريبة مما ساق المؤلف وأخرجها ابن بطة في الإبانة وغيره: «قد أجمل الصفة لنفسه». أي: نقول كما قال الله، ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك، ثم عطف بعد ذلك أننا لا نزيل عن الله تعالى ذكره صفة من صفاته لشناعة شنعت. وهذا يفيد أن

أهل السنة والجماعة أهل ثبات، يثبتون على الحق ولو خالفهم من خالفهم، ولو أرجف المرجفون، ولو شنع المشنعون، ولو وصفوا أهل السنة بالتمثيل والتشبيه والتجسيم، ولو قالوا: إنكم تجسمون الله وتُحيزونه، كل هذا لا يحرك مثقال ذرة في نفوس أهل السنة والجماعة، مهما قالوا ومهما شنعوا فإن أهل السنة لا يتزحزحون عن هذا الحق. فإذا قيل لنا: تثبتون أن الله ينزل وأن الله يجيء وأن الله يأتي وأن الله يحب ويبغض؟ نقول: نعم، ونفوسنا منشرحة لذلك مهما قلتم ومهما شنعتم، بما أن هذه الصفات قد جاءت في كتاب الله وسنة رسوله فليس لنا إلا أن نقول: إنها على الرأس وعلى العين. القاعدة الخامسة: أننا أهل السنة نصف الله بما جاء في الكتاب والسنة ولا نفرق بينهما، فما ثبت من صفة بدليل من القرآن والسنة فإنه عندنا مقبول، وما جاء في القرآن وحده فإنه عندنا مقبول، وما جاء في السنة وحدها فإنه عندنا مقبول، وما جاء في سنة متواترة فإنه عندنا مقبول، وما جاء في سنة أحاد فإنه عندنا مقبول. العبرة بالثبوت لا بالتواتر، فلا نفرق بين الأدلة من حيث القبول ولذا قال رحمه الله: (أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله) ثم قال: (لا يتجاوز القرآن والحديث). القاعدة السادسة: لا يطلق في باب الصفات إلا ما جاء به النص، وعليه فتلكم الكلمات المجملة المشتبهة التي تحتمل حقا وباطلاً فإن أهل السنة والجماعة يحجمون عن إثباتها وعن نفيها أيضًا، لا نتكلم في هذا الباب إلا بما جاء في القرآن والسنة. فإذا قيل لنا: هو في حيز أو ليس في حيز، هو في

جهة أو ليس في جهة إلى آخر ما يذكرون، فإننا نقول: لا نصفه إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله إن كان عندكم دليل على إثبات هذه الألفاظ أو نفيها فهاتوها، هاتوا هذه الأدلة ونحن سنقول بموجبها، لكن إن لم يكن ثمة دليل فإننا لا نثبت ولا ننفي، ونعرض عن هذا بالكلية؛ بل نعتقد أن من تكلم بمثل هذه الألفاظ في هذا الباب نفيا وإثباتا فإنه مبتدع، وإذا كان المقام مقام مناظرة مع من يستعملها نفيا أو إثباتًا فلنا معه مسالك، أشهرها مسلك الاستفصال. إذا هذه خلاصات مهمة ممهدة لتأصيل هذا الباب عند أهل السنة والجماعة، لخصها هذا الكلام المركز من كلام الشيخ رحمه الله.

(ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل) نبه المؤلف رحمه الله هاهنا إلى أنه ينبغي أن يصاحب هذا الاعتقاد في إثبات صفات الله اجتناب محاذير أربعة «التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل» والتحريف المراد به ما اصطلح عليه المتأخرون من التأويل؛ فالتأويل هذا المصطلح المشهور والمعروف عند المتأخرين هو الذي أراده بقوله: (تحريف) وحقيقته: أنه حمل اللفظ على خلاف الظاهر بقرينة تدعى. فنحن معشر أهل السنة والجماعة تثبت صفة الله دون أن نخوض فيها بالتأويل كما عليه المؤولة المعطلة. والمؤلف خص موضوع التأويل بشيء من التفصيل، فنؤجل التفصيل في كلمة (تأويل) وما إليها إلى ذاك المقام بعون الله. قال: (ولا تعطيل) التعطيل

الذي أراده رحمه الله هو النفي؛ لا تنفي عن الله ما ثبت له. وهذا التعطيل قد يكون تعطيلاً صريحًا وقد يكون تعطيلاً غير صريح. قد يكون التعطيل بصريح اللفظ، وقد يكون لازم اللفظ أن يكون تعطيلاً غير صريح. أما التعطيل الصريح: أن يُصرح بنفي صفة الله، أن يُصرح بتعطيل الله عن صفة ما، فإن هذا يسلكه المبتدعة المعطلة فيما ورد من الصفات في أخبار الأحاد، فإنهم يصرحون ولا يُعجمون بنفي هذه الصفة، ولا يترددون في تعطيل الله عنها، لماذا؟ لأنها في زعمهم تقتضي ما لا يليق بالله، وهي أخبار آحاد، هكذا يزعمون. إذا لا يجرؤون على التعطيل إلا في أخبار الأحاد، أما ما ثبت في القرآن والسنة المتواترة فإنه لا يجرؤ أحد من المنتسبين إلى هذه الأمة أن ينفيه صراحة؛ لأنه لو فعل هذا لكذب ما ثبت قطعيًا، ومن كذب ما ثبت قطعيا فإنه يكون كافرًا بالاتفاق، إنما يتسلطون على أحاديث الآحاد وما جاء فيها بالشبهة التي سمعت. أما التعطيل غير الصريح فإنه عندهم يكون عن طريق التأويل، فيكون قوله: (من غير تحريف ولا تعطيل) هو من ذكر العام بعد الخاص، فإن كل تحريف ثمرته التعطيل، وليس كل تعطيل يكون عن طريق التأويل. وبيان كون تأويل الصفة تعطيلاً لها في الحقيقة، وأنهم مهما شغبوا بأنهم يصدقون بثبوت هذه الصفة لله لكنهم يؤولون المعنى، هو في حقيقته نفي لما أثبته الله لنفسه، يقولون: نحن نصدق بقول الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ومن قال: إن الله لم يستو على عرشه فإنه كافر عندنا، هكذا يقول

هؤلاء المؤولة، ولكن ما معنى استوى؟ يقولون: بمعنى استولى. والسؤال: هل هذا الذي أراد الله له منا أن نعتقده؟ الجواب: لا، الله إنما تكلم في هذا القرآن بلسان عربي مبين؛ لأجل أن يعقل وأن يتدبر، وفي لسان العرب الاستواء هو العلو والارتفاع على الشيء. وعليه فتأويل الاستواء بـ(الاستيلاء) هو في الحقيقة تعطيل للصفة التي أثبتها الله لنفسه وأراد منا أن نعتقدها، قاد الأمر بمسلك التأويل إلى مسلك التعطيل، فنتيجة التأويل تعطيل، شاء المؤولة أم أبوا. قال رحمه الله: (ومن غير تكييف ولا تمثيل) التكييف: اعتقاد الكيفية، فمن زعم أنه يثبت لله صفة من الصفات، وهو يعتقد أنها على هيئة معينة وأنها على كيفية كذا وكذا، قلنا هذا وقع في التكييف وقال على الله بغير علم، بل كذب على الله، فما أقبحه وما أشنع ما أتى به. وأما التمثيل: فإنه اعتقاد مماثلة صفة الله بصفة المخلوق، أن يعتقد الممثل أن صفة الله التي أخبر بها أو أخبر بها نبيه مثل صفة المخلوق؛ يقول: إن الله استوى كاستواء المخلوق، وإن الله يأتي كإتيان المخلوق، وإن لله يدا كيد المخلوق، هذا هو الممثل. وحكم أهل العلم على المكيف والممثل واحد، وغالبا ما يريدون هذا، إذا تكلموا عن المكيفة وذموهم وشنعُوا عليهم فإنه يندرج في هذا الممثلة، وإذا تكلموا عن الممثلة وشنعُوا عليهم فإن كلامهم يندرج فيه المكيفة. فهذه المحاذير الأربعة هي التي تجنبها أهل السنة والجماعة، قد برأ الله مذهب أهل السنة من الوقوع في هذه المحاذير، فهم يثبتون لله ما أثبته لنفسه دون أن يصل بهم الحد إلى أن

يكيفوا أو يمثلوا، كما أنهم ينزهون الله عن كل نقص وعيب وعن كل مشابهة للمخلوقين، لكنه تنزيه لا يرتكس إلى درجة التعطيل والتحريف، إنما هو إثبات بلا تكييف ولا تمثيل، وتنزيه بلا تحريف ولا تعطيل. (ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أَحَاجِي، بل معناه يعرف من حيث يُعرف مقصود المتكلم بكلامه، لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في بيان العلم، وأنصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد) بين الله هاهنا قاعدة أيضا، وهي: أن ما وصف الله به نفسه حق؛ يُعرف معناه، ولا تدرك كيفيته. وهذا التأصيل عطف به المؤلف رحمه الله على ما سبق؛ لأنه في الكلام السابق بين بطلان مذهب التأويل حينما قال: (من غير تحريف) أما هاهنا فإنه يريد أن يبين بطلان مذهب أهل التفويض، فأراد أن يبين أننا معشر أهل السنة وأن ما مضى عليه السلف الصالح رحمهم الله، هو أنهم يثبتون لله ما أثبت لنفسه مع معرفتهم بمعاني نصوص الصفات، فهم يثبتون المعنى المعلوم لهم مع اعتقادهم أن الكيفية شيء آخر، وأنها شيء مجهول. إذا ما وصف الله به نفسه حق، ليس مجازا ولا استعارة ولا شيئًا من هذه السخافات التي يذكرونها في هذه المطالب العظيمة، إنما هي صفات حقيقة يتصف الله بها. وهي أيضًا معلومة من حيث أصل المعنى اللغوي؛ لأن الله أنزل كتابه، وقد جعله ميسرا للذكر، أنزله بلسان عربي مبين، أنزله لأجل أن يتدبر، وكل هذا يقتضي ولابد أن تكون معاني نصوص الصفات

معلومة المعنى من حيث أصل الوضع اللغوي، فإذا أخبرنا الله بأنه استوى فالاستواء معناه معلوم في لغة العرب، وبالتالي فنحن نعتقد أن الله قد علا وارتفع على العرش، وأن هذا هو معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. أما كيفية ذلك فالكيفية قدر زائد على معرفة المعنى، أليس كذلك؟ ولذلك نحن نعقل معنى الاستواء، ونعقل أيضًا كيفية استوائنا واستواء غيرنا من المخلوقات، ونتصور ذلك ونراه ونميز بين الكيفيات المختلفة لما يستوي، أليس كذلك؟ ولذا إذا أخبرنا الله عن سفينة نوح بأنها استوت على الجودي، فنحن نتصور كيفية معينة لهذا الاستواء. وإذا أخبرنا عن استواء المخلوق على سفينة: ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ﴾ [المؤمنون:٢٨] فإننا نتصور كيفية هذا الاستواء، وهذه كيفية لا تماثل من كل وجه كيفية استواء السفينة. هناك كيفيات، لكن ثمة قدر مشترك بين هذا الاستواء وهذا الاستواء، وهو العلو والارتفاع. إذا لا ينبغي أن تنطلي عليك شبهة خصوم السنة حينما يزعمون أنه لا فرق بين معرفة المعنى ومعرفة الكيفية، الحق الذي لا شك فيه أن معرفة المعنى شيء، وإدراك الكيفية شيء آخر. ثمة قدر مشترك، وثمة قدر فارق مميز، القدر المشترك بين صفة الخالق وصفة المخلوق إنما هو في المعنى قبل الإضافة، المعنى المجرد عن الإضافة، استواء من حيث هو استواء نعرف معناه، والمحبة من حيث هي تدرك معناها، وهكذا الغضب، وهكذا بقية الصفات. أما الكيفية فهذه فيها القدر المميز الفارق، فإذا اتصف المخلوق

بصفة من هذه الصفات فلاتصافه قدر يختص به، ولا يشارك الله فيه، وإذا اتصف الله بهذه الصفة فله تبارك وتعالى قدر يختص به تبارك وتعالى ويليق به، ولا يُشاركه المخلوق فيه. إذا هذه الجملة جملة مهمة في بيان مجانبة ومفارقة مذهب أهل السنة لمذهب المفوضة، وما أكثر من يخلط بين المذهبين، ويظن أنه إذا قرر مذهب التفويض أنه نحى منحى السلف وسار على طريقتهم، ولا شك أنه بعيد بعدًا كبيرًا عن مذهب السلف إن كان من أهل التفويض. قال رحمه الله: (بل معناه يُعرف من حيث يُعرف مقصود المتكلم بكلامه) هذه جملة مهمة تبين لك فقه أهل السنة والجماعة في تعاملهم مع نصوص الصفات، أهل السنة والجماعة أهل فقه، يُحسنون إنزال النصوص منازلها وفهمها الفهم الصحيح. وبيان ذلك: أنهم يدركون أن تنزيل هذه النصوص منازلها إنما يكون وفق مراد المتكلم، ومراد المتكلم يتبين بثلاثة أمور، بينها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: أولا: بمعرفة الكلام من حيث هو، وذلك بمعرفة اللفظ ومعناه في اللغة، وبمعرفة معنى الكلام بسياقه وتركيبه، انتبه إلى هذا. أهل السنة والجماعة يعتقدون ويلتزمون أيضًا هذا المسلك، وهو أن الكلام إنما يفهم من خلال هذين الأمرين، بمعرفة ما معنى هذه الكلمة المفردة في لغة العرب؟ فلها معنى يُعرف وتحمل النصوص عليه، ولكن هذا وحده ليس بكاف، بل لابد أن يُضاف إليه أيضًا معنى الكلمة في السياق المعين وفي التركيب الكلامي المعين، والكلمة وإن كان لها معنى في اللغة لكن هذا

المعنى قد يختلف من سياق إلى سياق، فالسياق يحدد المراد بالكلام، بل قد يجعله نصا في المعنى وقد يكون ظاهرا. مثال ذلك: حينما نأتي إلى قول الله تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] هل هذه الآية عند أهل السنة من أدلة إثبات صفة الإتيان لله؟ هذه ليست من أدلة هذه الصفة، لماذا؟ لأن السياق يدل على خلاف هذا. وكل من يفهم لغة العرب يدرك أن الله ليس هو الذي أتى بذاته في هذا الموضع، أليس كذلك؟ فلما قال: ﴿مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ دل على أن الآتي هنا ليس هو الله، فليست من أدلة الإتيان. قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] هذه الآية تدل على ثبوت صفة الإتيان لله، ففرقنا بين الدليلين لاختلاف السياق والتركيب. إذا قوله رحمه الله: (من حيث يُعرف مقصود المتكلم بكلامه) من حيث معرفة معاني الألفاظ وسياقها وتركيبها، هذا هو الأمر الأول. الأمر الثاني: من حيث معرفة عُرف المتكلم ومراده، بمعنى: إذا جاء في الوحي ما يدل على ثبوت معان لله، فإن هذه المعاني لا يجوز أن تحمل إلا على عرف المتكلم وقت نزول الوحي، وهذا له أمثلة، فحينما يأتي المفوض مثلاً فيحمل قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] على هذا التأويل الذي نعرفه اليوم، ويتداوله المتأخرون، نقول: هذا حمل للكلام على خلاف عرف المتكلم وقت نزول الوحي. إذا لابد من مراعاة هذا الأمر، لابد من مراعاة مراد المتكلم أيضا، ماذا أراد المتكلم؟ هل أراد الإلغاز؟ هل أراد التعسير وتصعيب

الفهم على المتلقي؟ أو أراد البيان والإيضاح والتيسير ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ﴾ [النساء: ٢٦]، إذا لابد أن يكون الكلام واضحا بينا على ظاهره، ولا يجوز أن تلتمس له أنواع الكنايات والمجازات بلا برهان ولا دليل؛ هذا بخلاف مراد المتكلم الذي جاء الإفصاح عنه في الكتاب والسنة. الأمر الثالث: الذي يُعرف به مراد المتكلم من حيث معرفة عرف السامع والمتلقي وفهمه للخطاب، بأي شيء أو على أي شيء سيحتمل المتلقي والمخاطب هذا الكلام؟ أصحاب النبي ﷺ لما نزل كتاب الله وهم يسمعونه ويعلمون مواضع تنزيله لما سمعوا كلام رسول الله ﷺ هم يفهمون هذه المعاني ويحملونها على محاملها، والله يعلم ذلك، ورسوله يعلم ذلك، وأقرهم على ذلك، إذا هذا هو المراد. فالمقصود إذا أن كلام المتكلم أراد به التيسير وأراد به البيان، فلابد أن يكون محمولا على ظاهره عند المتلقي. إذا نصوص الصفات مرادة للمتكلم بها مفهومة لدى المخاطب بها، ولو كان المقصود خلاف هذا الأمر لابد أن يأتي البيان. لو كان المراد ألا تحمل هذه النصوص على ظاهرها، وأن يُطلب لها أنواع من الاستعارات والمجازات توجب على رسول الله ﷺ أن يبين ذلك؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فلما سكت النبي ﷺ عن هذا البيان وعن هذا التحذير والتنبيه، دل هذا على أن الذي فهمه الصحابة، وحملوا الخطاب عليه هو الحق الذي أراده المتكلم. إذا هذه أمور ثلاثة لابد أن تراعيها في فهم كلام الشيخ رحمه الله، وقد بسطها

في مناقشته للآمدي في مسألة المجاز في المجلد العشرين من مجموع الفتاوى، وهي رسالة في غاية النفع. قال رحمه الله: (لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في بيان العلم، وأنصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد) وهذه صفة رسول الله ﷺ، فإنه أعلم الخلق بما يقول، وإذا كان هذا الكلام متعلقا بالله فإن النبي ﷺ أعلم الخلق بالله تبارك وتعالى، ومن قال بخلاف ذلك فقد كفر، إذا لا بد أن يكون كلامه كلاما حقا واضحا مبينا مفسرا. والله من حكمته أرسل الرسل وجعلهم قادرين على البيان: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤] فإرسال رسول فاقد للقدرة على البيان والتوضيح هذا يتنافى وحكمة الله. ونبينا ﷺ ولا شك أن له القدح المعلا في هذا المقام؛ فهو أفصح الخلق، أفصح من نطق بالضاد عليه الصلاة والسلام، وبالمناسبة هذا الكلام حق، ولكن جاء فيه حديث مكذوب لا أصل له: «أنا أفصح من نطق بالضادة»(١). ربما يتداول على بعض الألسنة ولكن هذا الحديث مكذوب لا أصل له، لكن المعنى صحيح، وأحسن من هذا قوله ﷺ: «أُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ». أخرجه البخاري (٢٩٧٧)، ومسلم (٥٢٣). وهذا من فصاحته التي بلغت الذروة ﷺ، إذا هو قادر على أن يبين أحسن البيان وأتمه. الأمر الثالث: أنه أنصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد، وكيف لا يكون كذلك وقد وصفه ربه

(١) انظر المقاصد الحسنة للسخاوي (ص:١٢٢)، وقال لا أصل له.

بقوله: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، إذا لابد أن يكون البيان بيانا تاما، ولو كان المقصود خلاف ظاهر هذه النصوص لبين النبي ﷺ لكمال علمه وفصاحته ونصحه عليه الصلاة والسلام. [صالح سندي].

***

وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته، ولا في أفعاله، فكما يتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة، وله أفعال حقيقية، فكذلك له صفات حقيقية، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصًا أو حدوثًا فإن الله منزه عنه حقيقة، فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه، ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه، واستلزام الحدوث، سابقه العدم، ولافتقار المحدَث إلى مُحدِث، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى. ومذهب السلف بين التعطيل وبين التمثيل، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه. ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ فيعطلون أسماءه الحسنى وصفاته العلى، ويحرِّفون الكلم عن مواضعه، ويلحدون في أسماء الله وآياته.

***

(وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله) دخل المصنف إلى نقطة أخرى من أسس أهل السنة وهي: أن أهل السنة مع إثبات تلك الصفات يعتقدون اعتقادا جازما أن الله تعالى لا يماثله في ذلك أحد من خلقه، وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله. وهذا الأساس الثاني من الأسس الثلاثة التي قام عليها معتقد السلف في باب الأسماء والصفات وهو: تنزيه الله جل وعلا أن يماثل شيء من صفاته شيئا من صفات المخلوقين. توضيحه يكون وفق ما يلي: أولا: الأدلة الشرعية الواردة في تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين: قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]. ثانيا: دلالة العقل على بطلان تشبيه صفات الخالق بصفات المخلوقين: «القول في الصفات كالقول في الذات»، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات. فقد علم بالضرورة أن بين الخالق والمخلوق تباينا في الذات، وهذا يستلزم أن يكون بينهما تباين في الصفات؛ لأن صفة كل موصوف تليق به كما هو ظاهر من صفات المخلوقين المتباينة في الذوات، فقوة البعير مثلا غير قوة الذرة، فإذا ظهر التباين بين المخلوقات

مع اشتراكهما في الإمكان والحدوث، فظهور التباين بينهما وبين الخالق أجلى وأقوى. وبهذا نعلم أن الله لا مثل له، ولا تضرب له الأمثال، التي فيها مماثلة لخلقه، بل له المثل الأعلى. وأن يقال: كيف يكون الرب الخالق الكامل من جميع الوجوه مشابها في صفاته للمخلوق المربوب الناقص المفتقر إلى من يكمله، وهل اعتقاد ذلك إلا تنقص لحق الخالق، فإن تشبيه الكامل بالناقص يجعله ناقصا. وإذا كان المخلوق منزها عن مماثلة المخلوق، مع الموافقة في الاسم، فالخالق أولى أن ينزه عن مماثلة المخلوق وإن حصلت موافقة في الاسم، فإن الله سبحانه وتعالى أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات، من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنا وعسلا وخمرا وماء ولحما وفاكهة وحريرا وذهبا وفضة وحورا وقصورا. وقد قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء». فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى، فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق، وهذا بين واضح. ثالثا: فصل ما بين معتقد أهل السنة في هذا الأساس ومعتقد أهل التعطيل وأهل التمثيل، قال شارح

الطحاوية: «اتفق أهل السنة على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولكن لفظ التشبيه قد صار في كلام الناس لفظا مجملا يراد به: المعنى الصحيح: من أن خصائص الرب تعالى لا يوصف بها شيء من المخلوقات، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته، وهذا ما دل عليه القرآن، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فهذا رد على الممثلة المشبهة. فمن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوقين فهو المشبه المبطل المذموم، ومن جعل صفات المخلوق مثل صفات الخالق فهو نظير النصارى في كفرهم. والمعنى المردود: أن يراد به أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال: له قدرة، ولا علم، ولا حياة؛ لأن العبد موصوف بهذه الصفات ولازم هذا القول إنه لا يقال له: حي، عليم، قدير؛ لأن العبد يسمى بهذه الأسماء، وكذلك كلامه وسمعه وبصره وإرادته وغير ذلك. وأصل الخطأ والغلط توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين وهذا المعين، وليس كذلك، فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا، بل لا يوجد إلا معينا مختصا. وهذه الأسماء إذا سمي الله بها كان مسماها معينا مختصا به. فإذا سمي بها العبد كان مسماها مختصا به. فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق؟ وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنى فزادوا فيه

على الحق فضلوا. وأن المعطلة أخذوا نفى المماثلة بوجه من الوجوه وزادوا فيه على الحق حتى ضلوا. وأن كتاب الله دل على الحق المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه»(١). ومن أقوال العلماء في تقرير هذا الأساس: قال أبو عبد الله بن أبي زمنين رحمه الله: «فهذه صفات ربنا التي وصف بها نفسه في كتابه ووصفه بها نبيه ﷺ ليس في شيء منها تحديد ولا تشبيه ولا تقدير، فسبحان من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، لم تره العيون فتحده كيف هو كينونته، لكن رأته القلوب في حقائق الإيمان به»(٢). وقال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «الذي عليه أهل السنة، وأئمة الفقه والأثر، في هذه المسألة وما أشبهها، الإيمان بما جاء عن النبي ﷺ فيها، والتصديق بذلك، وترك التحديد والكيفية في شيء منه»(٣). (فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة وله أفعال حقيقة، فكذلك له صفات حقيقة) من جملة القواعد التي قررها علماء أهل السنة والجماعة وأشهرها قاعدة: «القول في الصفات كالقول في الذات» وهذه القاعدة هي أحد أدلة علماء أهل السنة في تقرير ثبوت الصفات والرد على من أنكرها، وهي قاعدة قد اتفق عليها أهل

---

(١) شرح الطحاوية (ص:٩٩).

(٢) رياض الجنة بتخريج أصول السنة (ص: ٧٤).

(٣) التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٤٨).

السنة والجماعة قاطبة، ولأهميتها جعلها شيخ الإسلام ابن تيمية الأصل الثاني من الأصلين اللذين بنى عليهما كتابه التدمرية حيث يقول فيه: «وهذا يتبين بالأصل الثاني، وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات»(١). قد دل على هذه القاعدة الكتاب العزيز، كما أجمع عليها علماء الأمة، وفيما يلي بيان ذلك: أولا: الدليل من الكتاب العزيز: قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]. وقال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ثانيا: الإجماع: يقول ابن أبي يعلى: «وقد أجمع أهل القبلة: أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وكيفية، وأن إثبات الصفات للباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وكيفية، وأنها صفات لا تشبه صفات البرية، ولا تدرك حقيقة علمها بالفكر والروية»(٢). وفيما يلي ذكر جملة من أقوال العلماء في تقرير هذه القاعدة؛ لبيان شهرتها عندهم: قول الإمام أبي الحسن عبد العزيز الكناني المكي (ت ٢٤٠ هـ) في كتابه الحيدة: «فقلت له [أي: لبشر المريسي]: قال الله عز وجل. ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ﴾ [آل عمران: ١٨٥] أفتقول إن نفس رب العالمين داخلة في هذه النفوس التي تذوق الموت؟! فصاح المأمون بأعلى صوته معاذ الله، معاذ

---

(١) التدمرية (ص: ٤٣).

(٢) طبقات الحنابلة (٢/ ٢٠٨).

الله، فقلت: إذا معاذ الله أن يكون كلام الله داخلا في الأشياء المخلوقة، كما أن نفسه ليست بداخلة في الأنفاس الميتة، وكلامه خارج عن الأشياء المخلوقة، كما أن نفسه خارجة عن الأنفس الميتة»(١). وقول الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ): «إنما التشبيه أن يقول: يد كيد أو وجه كوجه. فأما إثبات يد ليست كالأيدي، ووجه ليس كالوجوه، فهو كإثبات ذات ليست كالذوات، وحياة ليست كغيرها من الحياة، وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار»(٢). وقول الإمام أبي سليمان الخطابي (ت ٣٨٨ هـ): «والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله، فإذا كان معلوما أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف»(٣). وقول شيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني (ت ٤٤٩ هـ): «فلما صح خبر النزول عن الرسول ﷺ أقر به أهل السنة، وقبلوا الخبر، وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله ﷺ، ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه، ولم يبحثوا عن كيفيته؛ إذ لا سبيل إليها بحال، وعلموا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الله سبحانه لا تشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات

---

(١) الحيدة (ص: ٥٣).

(٢) الصواعق المرسلة لابن القيم (١/ ٢٣٠).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ١٦٧).

الخلق، تعالى الله عما يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا»[١]. وقول الإمام محيي السنة البغوي (ت ٥١٦ هـ): «فهذه ونظائرها صفات لله عز وجل، ورد بها السمع، يجب الإيمان بها، وإمرارها على ظاهرها، معرضا فيها عن التأويل، مجتنبا عن التشبيه، معتقدا أن الباري سبحانه وتعالى لا يشبه شيء من صفاته صفات الخلق، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وعلى هذا مضى سلف الأمة وعلماء السنة، تلقوها جميعا بالإيمان والقبول، وتجنبوا فيها عن التمثيل والتأويل، ووكلوا العلم فيها إلى الله عز وجل»[٢]. وقول الإمام قوام السنة إسماعيل بن محمد الأصبهاني (ت ٥٣٥ هـ): «الكلام في صفات الله عز وجل ما جاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ، فمذهب السلف رحمة الله عليهم أجمعين إثباتها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وذهب قوم من المثبتين إلى البحث عن التكييف. والطريقة المحمودة هي الطريقة المتوسطة بين الأمرين؛ وهذا لأن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات، وإنما أثبتناها؛ لأن التوقيف ورد بها، وعلى

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص: ٤٨).

(٢) شرح السنة (١/ ١٧٠).

هذا مضى السلف. قال مكحول والزهري: أمروا هذه الأحاديث كما جاءت. فإن قيل: كيف يصح الإيمان بما لا نحيط علما بحقيقته؟ قيل: إن إيماننا صحيح بحق من كلفناه، وعلمنا محيط بالأمر الذي ألزمناه، وإن لم نعرف ما تحتها حقيقة كيفيته، وقد أمرنا بأن نؤمن بملائكة الله وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالجنة ونعيمها، وبالنار وعذابها، ومعلوم أنا لا نحيط علما بكل شيء منها على التفصيل، وإنما كلفناه الإيمان بها جملة»(١). وقد أفادت القاعدة جملة من الفوائد منها: أولا: أنه إذا كانت ذات الله تعالى ثابتة حقيقة، من غير أن تكون من جنس ذوات المخلوقين، فكذلك يقال في صفاته تعالى إنها ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين. ثانيا: وبها يرد على من شبه صفات الله تعالى بصفات المخلوقين، فمن قال: لا أعقل علما ويدا إلا من جنس العلم واليد المعهودين. قيل له: فكيف تعقل ذاتا من غير جنس ذوات المخلوقين؟ ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب سبحانه الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] إلا ما يناسب المخلوق، فقد ضل في عقله ودينه. ثالثا: كما أفادت القاعدة أيضا أن إثبات الذات لله سبحانه إذا كان إثبات وجود وإيمان، لا إثبات كيفية وتحديد، فكذلك إثبات صفات الباري سبحانه إثبات وجود وإيمان، لا إثبات كيفية وتحديد. «قال بعض

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٨٨).

المحققين: صفات الرب تعالى معلومة من حيث الجملة والثبوت، غير معقولة من حيث التكييف والتحديد، فالمؤمن مبصر بها من وجه، أعمى من وجه، مبصر من حيث الإثبات والوجود، أعمى من حيث التكييف والتحديد»(١). رابعا: وبها يرد على الجهمية النافين للصفات، فإذا قال الجهمي: كيف استوى على العرش؟ وكيف ينزل إلى السماء الدنيا؟ وكيف يداه؟ ونحو ذلك. يقال له جوابا عن شبهته: كيف هو في نفسه؟! تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. فإذا قال لك الجهمي: لا يعلم ما هو إلا هو، وكنه الباري غير معلوم للبشر. فيقال له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف، فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف، ولم تعلم كيفيته، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي له. خامسا: وبها يرد على من توهم المماثلة بين صفات الله تعالى وصفات خلقه، فمن توهم في كثير من الصفات أو أكثرها أو كلها أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه، فإنه يقع في محاذير، منها: أنه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل. ومنها: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بلا علم، فيكون معطلا لما يستحقه الرب من صفات الكمال ونعوت الجلال، فيكون قد عطل ما أثبته الله ورسوله من الصفات الإلهية اللائقة بجلال الله وعظمته.

(١) لوامع الأنوار البهية للسفاريني (١/ ٢٢٦).

ومنها: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الجمادات أو صفات المعدومات، فيكون قد عطل صفات الكمال التي يستحقها الرب، ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحدا في أسمائه وآياته. (وكل ما أوجب نقصا أو حدوثا فإن الله منزه عنه حقيقة فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه) قول أهل السنة في الصفات مبني على أصلين: أحدهما: أن الله سبحانه وتعالى منزه عن صفات النقص مطلقا؛ كالسِنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك. والثاني: أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات. وقد تنوعت تقسيمات أهل السنة للصفات، وذلك بحسب الاعتبارات التي يرجع لها كل تقسيم، ومن تلك التقسيمات: أقسام الصفات عموما. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الصفات نوعان: أحدهما: صفات نقص، فهذه يجب تنزيه الله عنها مطلقا، كالموت، والعجز، والجهل. والثاني: صفات كمال، فهذه يمتنع أن يماثله فيها شيء»(١). ومن النصوص التي توضح ذلك ما يلي: قوله تعالى في مقام النفي: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾، وفي مقام الإثبات: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقوله

---

(١) الصفدية (١/ ١٠٢).

تعالى في الإثبات: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ﴾، وفي النفي: ﴿ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]. وأما من السنة، ففي مقام الإثبات قوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا تبارك وتعالى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). وقوله ﷺ: «لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ كَتَبَ كِتَابًا، وَوَضَعَهُ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ كَتَبَ فِيهِ، إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي». أخرجه البخاري (٣١٩٤)، ومسلم (٢٧٥١). وفي مقام النفي قوله ﷺ: «ارْبَعُوا على أَنْفُسِكُمْ؛ فَإِنَّكُمْ لا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلا غَائِبًا». أخرجه البخاري (٢٩٩٢)، ومسلم (٢٧٠٤). وقوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى لَيْسَ بِأَعْوَرَ». أخرجه البخاري (٣٤٣٩)، ومسلم (١٦٩). وقوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ لَا يَنَامُ، وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ». أخرجه مسلم (١٧٩). وإثبات الصفة أو نفيها مرده إلى ورود ذلك نصا في القرآن أو السنة الصحيحة، إذ الصفات توقيفية كالأسماء، ولذلك يقول السفاريني: «لا خلاف بين العقلاء أن الله سبحانه وتعالى متصف بجميع صفات الكمال، منزه عن جميع صفات النقص، لكنهم مع اتفاقهم على ذلك اختلفوا في الكمال والنقص؛ فتراهم يثبت أحدهم لله ما يظنه كمالا، وينفي الآخر عين ما أثبته هذا لظنه نقصا، وسبب ذلك: أنهم سلطوا الأفكار على ما لا سبيل إليه من طريق الفكر، فإن الله تعالى خلق العقول، وأعطاها قوة الفكر، وجعل لها حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة للوهب الإلهي، فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدها ووفت النظر حقه، أصابت بإذن

الله تعالى، وإذا سلطت الأفكار على ما هو خارج عن طورها ووراء حدها الذي حده الله لها، ركبت متن عمياء، وخبطت خبط عشواء، فلم يثبت لها قدم، ولم ترتكن على أمر تطمئن إليه، فإن معرفة الله التي وراء طورها مما لا تستقل العقول بإدراكها من طريق الفكر وترتيب المقدمات، وإنما تدرك ذلك بنور النبوة وولاية المتابعة؛ فهو اختصاص إلهي يختص به الأنبياء وأهل وراثتهم مع حسن المتابعة، وتصفية القلب من وضر البدع، والفكر من نزغات الفلسفة، والله يختص برحمته من يشاء، والله ذو الفضل العظيم»[1]. قال ابن القيم رحمه الله: «إن الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه، بل يطلق عليه منها كمالها، وهذا كالمريد والفاعل والصانع، فإن هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه، ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الإطلاق، بل هو الفعال لما يريد، فإن الإرادة والفعل والصنع منقسمة، ولهذا إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلا وخبرا»[2]. ومن هنا يتبين لك خطأ من أطلق عليه اسم الصانع والفاعل والمربي ونحوها؛ لأن اللفظ الذي أطلقه سبحانه على نفسه، وأخبر به عنها أتم من هذا، وأكمل وأجل شأنا، فإنه يوصف من كل صفة كمال بأكملها وأجلها وأعلاها؛ فيوصف من الإرادة بأكملها، وهو الحكمة وحصول كل ما يريد

---

(١) لوامع الأنوار البهية (١/ ١٠٤).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٦١).

بإرادته، فعليك بمراعاة ما أطلقه سبحانه على نفسه من الأسماء والصفات، والوقوف معها وعدم إطلاق ما لم يطلقه على نفسه، ما لم يكن مطابقا لمعنى أسمائه وصفاته، وحينئذ فيطلق المعنى لمطابقته لها دون اللفظ، ولا سيما إذا كان مجملا أو منقسما أو مما يمدح به غيره، فإنه لا يجوز إطلاقه إلا مقيدا، بل وصف نفسه بكمالاتها وأشرف أنواعها. ومن هنا يعلم غلط بعض المتأخرين وزلقه الفاحش في اشتقاقه له سبحانه من كل فعل أخبر به عن نفسه اسما مطلقا، وأدخله في أسمائه الحسنى؛ فاشتق منها: اسم الماكر، والمخادع، والفاتن، والمضل؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. قال الشيخ حافظ حكمي: «اعلم أنه قد ورد في القرآن أفعال أطلقها الله عز وجل على نفسه على سبيل الجزاء والعدل والمقابلة، وهي فيما سيقت فيه مدح وكمال، لكن لا يجوز أن يشتق له تعالى منها أسماء، ولا تطلق عليه في غير ما سيقت فيه من الآيات؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقوله: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤-١٥] ونحو ذلك، فلا يجوز أن يطلق على الله تعالى: مخادع ماكر ناس مستهزئ ونحو ذلك مما تعالى الله عنه، ولا يقال: الله

يستهزئ ويخادع ويمكر وينسى على سبيل الإطلاق، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا»[١]. ومن الأدلة استدل بها أهل السنة على إثبات الكمال لصفات الله. أولا: دليل السمع: جاء في القرآن العظيم آيات كثيرة تدل على أن الله تعالى موصوف بصفات الكمال، منها: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، «فالله تعالى وصف نفسه بأن له المثل الأعلى، وهو الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان بها أكمل وأعلى من غيره. ولما كانت صفات الرب سبحانه وتعالى أكثر وأكمل كان له المثل الأعلى، وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى المطلق اثنان؛ لأنهما إن تكافآ من كل وجه لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافأ فالموصوف به أحدهما وحده، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع على استحالة التمثيل والتشبيه؛ فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة»[٢]. ثانيا: الدليل العقلي على أن كل صفات الله تعالى صفات كمال: قال الشيخ ابن عثيمين: «فإذا قال قائل: ما هو دليلكم على ان الله متصف بصفة الكمال؟ قلنا: كل موجود حقيقة لابد له من صفة، فإما أن تكون صفة كمال، وإما أن تكون صفة نقص، أما صفات النقص فهي مستحيلة في حق

---

(١) معارج القبول (١/ ٧٦).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (ص: ١٦٤).

الله عز وجل، وأما صفات الكمال، فهي واجبة لله، فوجب أن يكون الله موصوفا بصفات الكمال؛ لأنه منزه عن صفات النقص. فإن قيل: هذا الحصر غير صواب؛ لأن الموجود قد يكون موصوفا بصفات الكمال أو صفات النقص أو بصفة لا نقص فيها ولا كمال. قلنا: هذا القسم الأخير غير صحيح؛ لأن الصفة التي لا كمال فيها ولا نقص هي في الحقيقة نقص؛ لأنها لغو وعبث، فالكمال: أن يكون الإنسان متصفا بالصفات النافعة المفيدة، وما لا نفع فيه ولا ضرر، فهو داخل في صفات النقص؛ ولهذا قال النبي ﷺ حاثا على تكميل الإيمان: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ». أخرجه البخاري (٦١٣٨)، ومسلم (٤٧)»[١]. وقال ابن القيم رحمه الله: «الصفات ثلاثة أنواع: صفات كمال، وصفات نقص، وصفات لا تقتضي كمالا ولا نقصا. وإن كانت القسمة التقديرية تقتضي قسما رابعا، وهو ما يكون كمالا ونقصا باعتبارين، والرب تعالى منزه عن الأقسام الثلاثة وموصوف بالقسم الأول، وصفاته كلها صفات كمال محض؛ فهو موصوف من الصفات بأكملها، وله من الكمال أكمله»[٢]. والدليل الثاني من العقل أن نقول: نحن نشاهد في المخلوق صفات كمال، والذي أعطاه هذا الكمال هو الله تعالى، فمعطي الكمال أولى بالكمال، ومن كماله:

---

(١) شرح القواعد المثلى للشيخ ابن عثيمين (ص: ١٠٢).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٧٧).

أنه أعطى الكمال، فهذا أيضا دليل عقلي على ثبوت صفات الكمال لله عز وجل، ولهذا استدل الله عز وجل على بطلان ألوهية الأصنام؛ لأنها ناقصة، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الأحقاف: ٥]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝٢٠ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠-٢١] وقال إبراهيم يحاج أباه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢]، وقال محاجا لقومه: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ۝٦٦ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٦-٦٧]. فتبين أن الرب لا بد أن يكون كامل الصفات وإلا لم يصح أن يكون ربا»[١]. ثالثا: دليل الفطرة: الفطرة السليمة أو النفوس المجبولة على الفطرة السليمة تحب الله وتعظمه؛ لكماله، إذ إن المجهول لا يحب ولا يعظم، ومن عُلم نقصه لا يحب ولا يعظم؛ فالفطرة التي هي محبة الله وتعظيمه مبنية على أصل، وهو علم الإنسان فطريا بكمال صفات من يعبده سبحانه وتعالى. قال ابن القيم: «فله من كل صفة كمال أحسن اسم وأكمله وأتمه معنى، وأبعده عن شائبة عيب أو

---

(١) شرح القواعد المثلى للشيخ ابن عثيمين (ص: ١٠٣).

نقص»[1]. وقوله: (ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه، واستلزام الحدوث سابقة العدم) سبق وأن بين المصنف في النص السابق أن الله عز وجل يمتنع عليه النقص والحدوث حيث قال: (وكل ما أوجب نقصا أو حدوثا فإن الله منزه عنه حقيقة) وناقشنا فيما سبق ما يتعلق بالنقص والكمال وبيان أن الله موصوف بكل كمال ومنزه عن كل نقص. وبين المصنف هنا امتناع الحدوث على الله واستدل لذلك بأربعة أمور: (ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه)، (واستلزام الحدوث سابقة العدم)، (ولافتقار المحدث إلى محدث)، (ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى). فالله سبحانه يمتنع عليه الحدوث بدليل امتناع العدم عليه كما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، وهذه الأسماء فسرها النبي ﷺ تفسيرا كاملا واضحا فقال: «أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ». أخرجه مسلم (٢٧١٣). فالحدوث الذي أشار إليه المصنف هنا هو الحدوث الذي يسبقه العدم، حيث قال: (ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه)، والحدوث المقصود هنا هو: حدوث الذات والصفات التي لم يزل متصفا بها أزلا وأبدا؛ لأن الحدوث قسمان: القسم الأول: حدوث الموصوف. وحدوث الموصوف محال؛

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٦٨).

لأن الله سبحانه وتعالى الأول الذي ليس قبله شيء والآخر الذي ليس بعده شيء جل وعلا. القسم الثاني: حدوث الصفة. فيجب الاعتقاد بأن الله متصف بتلك الصفات أزلا باعتبار أصلها، ولكن من الصفات ما يحدث بعد أن لم يكن كما في الصفات الفعلية. فالصفات الثبوتية تنقسم من جهة تعلقها بالله إلى قسمين: القسم الأول: الصفات الذاتية. القسم الثاني: الصفات الفعلية. وكلا النوعين يجتمعان في أنهما صفات له تعالى أزلا وأبدا، لم يزل متصفا بهما ماضيا ومستقبلا لائقان بجلال رب العالمين. قوله: (واستلزام الحدوث سابقة العدم) معناه أن من لوازم حدوث الموصوف أن يكون مسبوقا بعدم أو ملحوقا بعدم. وقوله: (ولافتقار المحدث إلى محدث) فالله هو الخالق وكل ما سواه مخلوق قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]. وقوله: (ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى) وبالتالي فإن الله عز وجل منزه عن الحدوث. ومسألة حلول الحوادث بذات الله من المسائل التي أثارها أهل الكلام وإليك خلاصة عنها: معنى كلمة (حلول) الحلول هو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفا للآخر، كحلول الماء في الكوز. ومعنى كلمة (الحوادث) جمع حادث، وهو الشيء المخلوق المسبوق بالعدم، ويسمى حدوثا زمانيا. وقد يعبر عن الحدوث بالحاجة إلى الغير، ويسمى حدوثا ذاتيا. والحدوث الذاتي: هو كون الشيء مفتقرا في وجوده إلى الغير. والحدوث الزماني: هو كون الشيء مسبوقا بالعدم

سبقا زمانيا. ومعنى (حلول الحوادث بالله تعالى) أي: قيامها بالله، ووجودها فيه تعالى. ومقصود أهل التعطيل من هذا الإطلاق نفي اتصاف الله بالصفات الاختيارية الفعلية، وهي التي يفعلها متى شاء، كيف شاء، مثل الإتيان لفصل القضاء، والضحك، والعجب، والفرح؛ فينفون جميع الصفات الاختيارية. وحجتهم في ذلك: أن قيام تلك الصفات بالله يعني قيام الحوادث، أي: الأشياء المخلوقة الموجودة بالله. وإذا قامت به أصبح هو حادثا بعد أن لم يكن، كما يعني ذلك أن تكون المخلوقات حالة فيه، وهذا ممتنع، فهذه هي حجتهم. وجواب أهل السنة يقولون: إن هذا الإطلاق لم يرد في كتاب ولا سنة، لا نفيا ولا إثباتا، كما أنه ليس معروفا عند سلف الأمة. أما المعنى فيستفصل عنه؛ فإن أريد بنفي حلول الحوادث بالله ألا يحل بذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثة، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن له من قبل فهذا النفي صحيح؛ فالله عز وجل ليس محلا لمخلوقاته، وليست موجودة فيه، ولا يحدث له وصف متجدد لم يكن له من قبل. وإن أريد بالحوادث: أفعاله الاختيارية التي يفعلها متى شاء كيف شاء كالنزول، والاستواء، والرضا، والغضب، والمجيء لفصل القضاء ونحو ذلك فهذا النفي باطل مردود. بل يقال له: إن تلك الصفات ثابتة، وإن مثبتها في الحقيقة مثبت ما أثبته الله لنفسه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ. تتميما للفائدة فإن الخلاف في هذه المسألة على أربعة أقوال: الأول: قول المعتزلة ومن وافقهم، أن الله لا يقوم به

صفة ولا أمر يتعلق بمشيئته واختياره وهو قولهم: «لا تحله الأعراض ولا الحوادث». الثاني: قول الكلابية ومن وافقهم، التفريق بين الصفات والأفعال الاختيارية فأثبتوا الصفات، ومنعوا أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته لا فعل ولا غير فعل. الثالث: قول الكرامية ومن وافقهم، يثبتون الصفات ويثبتون أن الله تقوم به الأمور التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولكن ذلك حادث بعد أن لم يكن، وأنه يصير موصوفا بما يحدث بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن كذلك، وقالوا لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث، ففرقوا في الحوادث بين تجددها ولزومها فقالوا بنفي لزومها دون حدوثها. الرابع: قول أهل السنة والجماعة، أثبتوا الصفات والأفعال الاختيارية وأن الله متصف بذلك أزلا، وأن الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة. وهذا هو الصحيح. (ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل) هذه هي عقيدة سلف الأمة وأئمتها، عقيدة أهل السنة والجماعة التي أجمعوا عليها، يثبتون لله عز وجل الصفات من غير تعطيل ولا تشبيه. وقد سبق ذكر معاني التعطيل في اللغة، وفي الاصطلاح الشرعي، وذكرت هناك أن التعطيل في جانب الأسماء والصفات هو نفي أسماء الله أو صفاته أو بعضها، وإنكار قيامها بذات الله تعالى. وهذا المعنى هو الذي تبرأ منه السلف، وميزوا عقيدتهم عن عقيدة المعطلة. أما التشبيه الذي يراد نفيه في هذا الباب، فهو: اعتقاد ثبوت شيء من خصائص المخلوق لله عز وجل في ذاته أو

أسمائه أو صفاته أو أفعاله، أو إثبات شيء مما يختص به الخالق عز وجل في ذاته أو أسمائه أو صفاته أو أفعاله أو حقوقه للمخلوق مما يجعل فيه حظا من الألوهية.

والمراد بالتشبيه في الصفات: الغلو في إثباتها إلى حد اعتقاد مساواتها لصفات المخلوقين، وقد يعبر عنه بالتمثيل. فالله جل وعلا ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله؛ لأنه سبحانه وتعالى القائل: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فمن هذا الأصل القرآني العظيم، يقوم معتقد السلف الصالح رحمهم الله في إثبات الصفات لله عز وجل؛ لأن قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، رد على أهل التمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، رد على أهل التعطيل، والله عز وجل قد جمع في هذا الأصل القرآني العظيم بين الإثبات والتنزيه. ولهذا فإن السلف رحمهم الله تعالى أثبتوا لله الصفات، مع تنزيهه سبحانه وتعالى عن مشابهة المخلوقات في شيء مما يثبت له. وهم يعتقدون أن الواجب في نصوص الأسماء والصفات الواردة في القرآن والسنة هو إجراؤها على ظاهرها، وأن لا يتعرض لها بتحريف أو تعطيل كما فعل المعطلة. ولا يعتقد أن صفات الله عز وجل تشبه شيئا من صفات المخلوقين، كما فعل المشبهة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فتبين من هذا أن التنزيه في الصفات الثبوتية، لا يكون بنفيها وتعطيل الخالق عنها، وأن السلف

الصالح رضوان الله عليهم، لم يمنعهم تنزيه الله عز وجل عن إثبات الصفات له. كما لا يفهم منه تعطيل المعنى، وأن مذهب السلف هو الإيمان بالألفاظ فقط دون التطرق للمعاني، وهو ما يسميه من ينسبه إليهم: «مذهب التفويض» واستدلوا لذلك بقول أكثر من واحد من أئمة السلف في نصوص الصفات: «أمروها كما جاءت»، وهم إنما نفوا العلم بالكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة. وهم أيضا لما أثبتوا هذه الصفات لم يعتقدوا أنها تماثل أو حتى تقارب صفات المخلوقين، لعلمهم بعظم الفرق بين الخالق والمخلوق. ومن أعظم الافتراءات التي أشاعها المعطلة النفاة لأسماء الله وصفاته، وصفهم أهل السنة والجماعة كذبا وزورا بأنهم مشبهة مجسمة، وما ذلك إلا لتمسكهم بما جاءهم عن الله عز وجل في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ. وهي فرية قديمة تلقفها المعطلة النفاة خلفا عن سلف، يدل على ذلك تقدم كلام السلف في دحض هذه الشبهة ودفع هذه الفرية، من ذلك قول الإمام ابن خزيمة رحمه الله: «فاسمعوا يا ذوي الحجا ما نقول في هذا الباب، ونذكر بهت الجهمية، وزورهم وكذبهم، على علماء أهل الآثار، ورميهم خيار الخلق بعد الأنبياء بما الله قد نزههم عنه، وبرأهم منه، بتزور الجهمية على علمائنا أنهم مشبهة»[1]. وسبب هذه الفرية على أهل السنة ما قاله شيخ الإسلام: «فالمعتزلة

---

(١) التوحيد لابن خزيمة (١/ ١١٤).

والجهمية ونحوهم من نفاة الصفات، يجعلون كل من أثبتها مجسما مشبها»[١]. وقد تواترت النصوص من القرآن والسنة والآثار عن السلف الصالح في إثبات الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل، فأصل النصوص التي وردت في ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. قال الإمام مالك رحمه الله حينما سأله رجل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، كيف استوى؟ قال: «الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإني لأخاف أن تكون ضالا، فأمر به فأخرج»[٢]. وقال وكيع بن الجراح رحمه الله: «نسلم هذه الأحاديث كما جاءت، ولا نقول: كيف كذا، ولا لم كذا»[٣]. وقال حنبل بن إسحاق: «قلت لأبي عبد الله، يعني الإمام أحمد: يكلم الله عبده يوم القيامة؟ قال: نعم، فمن يقضي بين الخلق إلا الله؟! يكلمه الله عز وجل ويسأله، الله عز وجل متكلم لم يزل بما شاء، ويحكم، وليس لله عدل ولا مثل تبارك وتعالى، كيف شاء وأنى شاء»[٤]. وقال أبو عبد الله بن أبي زمنين

---

(١) منهاج السنة (٢/ ١٠٥).

(٢) أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية (ص: ٦٦).

(٣) أخرجه الدارقطني في الصفات (ص: ٤١)

(٤) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٧٣٨).

رحمه الله: «فهذه صفات ربنا التي وصف بها نفسه في كتابه ووصفه بها نبيه ﷺ ليس في شيء منها تحديد ولا تشبيه ولا تقدير، فسبحان من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، لم تره العيون فتحده كيف هو كينونته، لكن رأته القلوب في حقائق الإيمان به»(١). وقال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «الذي عليه أهل السنة، وأئمة الفقه والأثر، في هذه المسألة وما أشبهها، الإيمان بما جاء عن النبي ﷺ فيها، والتصديق بذلك، وترك التحديد والكيفية في شيء منه»(٢). إلى غير ذلك من الآثار الواردة عن السلف في ذم التشبيه وأهله، كلها تدل على سلامة مذهب السلف مما نسب إليهم من التشبيه والتمثيل، وأن مذهبهم إثبات الصفات من غير تمثيل ولا تكييف، وتنزيه الله عز وجل من غير تعطيل ولا تحريف. ويقال أيضا في الرد على الطائفتين من خلال أثر الإمام نعيم بن حماد الخزاعي رحمه الله الذي قال: «من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه»، أي: ليس فيما وصف الله به نفسه تشبيه مما يحوجنا إلى تعطيل صفاته، كما تتوهم ذلك المعطلة، فإنهم لم يفهموا من هذه الصفات إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، وتعطيل الله عز وجل عن

---

(١) رياض الجنة بتخريج أصول السنة (ص: ٧٤).

(٢) التمهيد (٧/ ١٤٨).

صفاته اللائقة به من صفات الكمال. وهم في ذلك يستدلون بقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ على نفي الصفات، ويعمون عن تمام الآية في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وليس في إثباتهم للصفات دليل للمشبهة، الذين قالوا: أن الله عز وجل لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فمحال أن يخاطبنا بما لا نعقله ثم يقول: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، ونحن لا نعقل ولا نفهم إلا ما كان مشاهدا، فإذا خاطبنا عن الغائب بشيء وجب حمله على المعلوم في الشاهد، فأخبرنا عن اليد فنحن لا نعقل إلا هذه اليد الجارحة، فشبهوا صفات الخالق بصفات المخلوقين، فقالوا له يد كأيدينا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا؛ لأن التباين الذي يقر به كل مثبتة الذات، بين ذات الله عز وجل وذوات المخلوقين يوجب اضطرارا التباين بين صفات الخالق والمخلوق، ثم إن إثبات المماثلة بين الخالق والمخلوق يستلزم نقص الخالق سبحانه، والله منزه عن كل نقص. فمع إثبات حقائق الصفات، فإن أهل السنة يعتقدون في نفس الأمر أن لله تعالى خصائص في تلك الصفات، فمثلا إذا قلنا: حياة الله تعالى، فإن حياة الله تعالى لها خصائص يختص الله سبحانه وتعالى بها دون سائر المخلوقات، فمن خصائص حياة الله سبحانه وتعالى أن حياته الحياة الكاملة الدائمة التي لم تسبق بالعدم ولا يلحقها الزوال ولا يعتريها النقص بأي وجه من الوجوه، وهذا المقصود بنفي المماثلة. فإذا هذه الصفات تثبت لله تعالى على الحقيقة مع اعتقاد أن الله سبحانه

وتعالى منزه في ذلك عن مماثلة الخلق، فالله سبحانه وتعالى يعلم الحقيقة، ولكنه سبحانه وتعالى في علمه لا يماثله في ذلك أحد من خلقه، وكذلك يتكلم حقيقة، وكذلك سبحانه وتعالى لا يماثله في ذلك أحد من خلقه، مع الأمر الثالث وهو عدم الخوض في الكيفية، كيف يتكلم؟ وكيف استوى؟ وكيف ينزل؟ هذا أمر لا نخوض فيه؛ لأننا لم نطلع عليه ولا سبيل لنا إليه. قول حافظ المغرب ابن عبد البر (٤٦٣ هـ): «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج، فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله وهم أئمة الجماعة»[1]. فأهل السنة يثبتون تلك الصفات على الحقيقة، وهذا رد لمسألة «المجاز» ودعوى أن هذه الصفات في حق الله مجاز، بمعنى أنها ليس لها حقيقة في ذات الله تعالى، فمثلا إذا جئت إلى الجهمية والمعتزلة فلو قالوا في كلام الله تعالى، فهم يقولون: نعم نثبت صفة الكلام لكن على أساس أن الكلام شيء مخلوق خلقه الله تعالى كما خلق السماوات والأرض. وبالتالي يقولون: إن إطلاق هذا الوصف في

---

(١) التمهيد (٧/ ١٤٥).

حق الله مجاز ليس على حقيقته. فينكرون وصف الله سبحانه وتعالى بصفة الكلام، ويقولون إن الكلام خلق خلقه الله سبحانه وتعالى كما خلق السماوات وكما خلق الأرض، بائن عن ذاته، هذا قول المعتزلة، فلذلك يقولون: «القرآن مخلوق» على هذا الأساس. وهكذا يتعامل الأشاعرة بنفس المنطلق مع الصفات التي ينكرونها، فينكرون اتصاف الله عز وجل على الحقيقة. وأما علماء السلف فيقولون إن الله يتكلم حقيقة، واستوى حقيقة، ويعلم حقيقة، ويرحم حقيقة، فيثبتون حقائق تلك الصفات، وأن الله سبحانه وتعالى كما أن له ذاتا حقيقة فإن له صفات حقيقة وأفعالا حقيقة، فإذا أثبتنا ذاتا لله سبحانه وتعالى، فإن هذه الذات متصفة بصفات حقيقة كما أن الذات حقيقة والأفعال حقيقة. [محمد بن خليفة].

قوله: (واستلزام الحدوث سابقة العدم) يعني يلزم من كون الشيء حادثا أن يكون قبل ذلك عدمًا، أي: حدوث الشيء يستلزم سبق حدوثه بالعدم. قوله: (كما لا يمثلون) هنا الكاف هذه كاف التقعيد، يعني ما بعدها قاعدة، فعند الفقهاء والعلماء تأتي الكاف تارة للتنضيد والتمثيل، وتارة تأتي للتقعيد، يعني يكون ما قبلها فرع من فروع ما بعدها. هنا قال: (فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه) هذا شيء مجمع عليه أنه لا تمثل ذات الله بذات الخلق، وإنما الخلاف بين الصفاتية في مسألة الصفات، فإنه كذلك لا يمثلون الصفات بصفات خلقه خلافا

للمجسمة، فهم لا يمثلون الصفة بالصفة لأنهم لا يمثلون الذات أصلاً بشيء من الذوات، فكما أن ذات الله لا تشبه الذوات، كذلك صفاته لا تشبه الصفات، وهذه القاعدة جاءت في «التدمرية» تبعا لما ذكره الخطابي في كتاب «معالم السنن» ذكر قاعدة السلف في هذا أن القول في الصفات كالقول في الذات، يُحتذى فيه حذوه، وينهج فيه على منواله. [صالح آل الشيخ].

يذكر المصنف أن الله سبحانه مع اتصافه بصفات الكمال المفصلة في القرآن والحديث ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله، ثم ذكر هذا الدليل، وهو من أخص القواعد التي يذكرها المصنف في كتبه، قال: (فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة، وله أفعال حقيقة فلذلك له صفات حقيقة). وهذا استدلال بالمسلمات، وهذه من طرق القرآن في الاستدلال، وهي: الاستدلال على المختلف بالمؤتلف، أو الاستدلال على ما كان متشابهًا بالمحكم. وقد يقول قائل: هل باب الصفات من المتشابه؟ نقول: لا، ليس هو من المتشابه، لكن لما زعم المخالفون كالمعتزلة وغيرهم أن آيات الصفات من المتشابه. قيل: هب أنها من المتشابه؛ فإنه يستدل بالمحكم في هذا الباب باب المعرفة الإلهية على ما زعموا أنه متشابه وهو آيات الصفات، وإلا فإن الحق أن آيات الصفات من المحكمات وليست من المتشابهات، لكن القاعدة المستعملة كثيراً في القرآن، وهي قاعدة عقلية مستعملة

عند العقلاء وذكرها حتى غير الإسلاميين من الفلاسفة، هي الاستدلال بالمؤتلف على المختلف أو على المتشابه بالمحكم. يكون الاستدلال بهذه القاعدة على ثبوت الصفات بهذه الطريقة: اتفق أهل القبلة على أن الله سبحانه وتعالى له ذات حقيقة لا تشابه الذوات، وأنه موجود سبحانه وتعالى قائم بنفسه غني عن خلقه. فكما أن له ذاتاً حقيقة فكذلك له صفات حقيقة، والقول في الصفات فرع عن القول في الذات. فمن قال: إن إثبات الصفات يستلزم أن تكون كصفات المخلوقين. قيل له: إن الصفات تابعة للذات، فكما أن الذات لا تشابه ذوات المخلوقين والمحدثات فإن الصفات كذلك؛ ولهذا اتفق المسلمون بل وجماهير بني آدم إلا من غلا وألحد في الربوبية إلحاداً يختص به على أن الله موجود، وهذا حكم بدهي، وببداهة العقول فإن المخلوقات موجودة؛ وقد عني شيخ الإسلام بتقرير مسألة الوجود في كتبه الكبار؛ لأنها أصل في هذا الباب في الرد على المخالف، وهي ترجع إلى قاعدة: أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص. وتطبيق هذه القاعدة وهي قاعدة فاضلة هو: أنه ببداهة العقول أن الباري سبحانه وتعالى موجود، وأن المخلوقات موجودة. فترى أنه صار اشتراك في الاسم المطلق بين الخالق والمخلوق، وهو اسم الوجود المجرد عن الإضافة والتخصيص، فإذا قيل وجود الله فهم منه لائق به سبحانه ليس كوجود خلقه، وإذا قيل وجود المخلوقات فهم منه وجود

ناقص قاصر ليس كوجود الخالق؛ ولهذا كان وجوده سبحانه وتعالى باتفاق المسلمين بل وعامة بني آدم واجبًا، وسائر المخلوقات ممكنًا. فهل أوجب الاتفاق في الاسم المطلق في الوجود أن يكون الوجود كالوجود؟ الجواب بالبداهة العقلية: لا. فإذا كان كذلك فما الغرض هنا؟ هل المخالف يناقش في مسألة الوجود؟ الجواب: لا، ولكنا نستدل بالمؤتلف أو المتفق على ما زعموه مختلفًا أو متشابهًا، فيقال: القول في السمع والبصر مع المعتزلة كالقول في الوجود، فكما أن له وجوداً يليق به وللمخلوق وجوداً يليق به فله سمع وبصر يليق به وحياة وعلم وقدرة وكلام وهلم جراً من صفات الكمال تليق به، وللمخلوق من هذه الصفات ما يليق به، والاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص، فإن زعموه مستلزمًا قيل: يلزمكم هذا في اسم الوجود. ولهم على هذا بعض الجوابات المتكلفة التي كما قال المصنف لا تزيد الأمر إلا سوءاً، فمنهم من قال: إن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي. وهذا ليس بجواب؛ لأنه لو صح هذا الجواب والذي زعم الرازي أنه قول لأبي الحسن وهو غلط عليه، فإنه ليس من أقواله، للزم أن وجود الله لا يعرف؛ لأن المشترك اشتراكًا لفظيًا لا يفقه معنىً بنسبة أخرى من المعنى المقابل كما تقول: «المشتري» المقابل للبائع، وتقول «المشتري» الكوكب، وتقول: «سهيل» بن عمرو، و«سهيل» الكوكب. وهلم جراً. ففي الحقيقة ليس لهم للتخلص من هذا الاستدلال إلا مقالات

تزيد الأمر شدة وضلالاً عندهم. ومن أمثلة الاستدلال بهذه القاعدة في القرآن: الاستدلال بمسألة الربوبية على مسألة الألوهية؛ وذلك لأن المشركين كانوا يقرون بالربوبية في الجملة ويخالفون في الألوهية، والقاعدة: أن المخالف يخاطب بأصول يقر بها تستلزم التسليم بما ينازع فيه. ولهذا لو قيل: هل هذه القاعدة تطرد؟ قيل: نعم، فما من طائفة من طوائف أهل البدع سواء كان ذلك في مسائل النظر أو في مسائل الإرادات والأحوال والتصوف، بل ولا طائفة من طوائف المشركين من أهل الكتاب أو غيرهم إلا ويقرون بما هو من المقدمات التي تستلزم الإقرار بما جاء في القرآن والسنة. ولهذا لما كتب النبي ﷺ إلى هرقل استدل في كتابته بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٤] وهكذا كل قوم في مناظرتهم أو مخاطبتهم يخاطبون بأصل يسلمون به، وهذا الأصل تجده يستلزم التسليم بما يخالفون فيه. وهذه قاعدة فاضلة مطردة مع سائر المخالفين من أهل البدع أو حتى من طوائف الكفار، قد يقول قائل: قد يكون الخطاب مع المجوس أو مع المشركين. وهلم جرا. فيقال: وهكذا يكون؛ فإن الإقرار بوجود الله يستلزم الإقرار بالربوبية والأفعال، والإقرار بالربوبية والأفعال يستلزم الإقرار بالألوهية، والإقرار بالألوهية يستلزم الإقرار بالشرائع والنبوات. وهلم جرا. وهذا هو المشهور كثيراً في القرآن في مسألة الاستدلال، مثله قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن

﴿يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ۝٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ﴾ [يس: ٧٨-٧٩] بمعنى أن الذي قال من الكفار: من يحيي العظام وهي رميم؟ يقر بأن الله هو الذي أنشأها أول مرة، فإذا كان يقر بأنها أنشئت من العدم على غير مثال سابق لها فكذلك من باب الأولى أن تعاد إذا كانت رميماً وقد بقي أصل مادتها. إذاً الاستدلال بالمؤتلف على المختلف عند المخالف وإن كان في نفس الشريعة ليس مختلفاً يحصل هذا التحصيل، بل هو في كثير من الموارد يحصله بطريقة الأولى، أي: أن الذي خالف فيه عند التحقيق أولى في الثبوت مما وافق فيه، أي: أن الذي خالف فيه كمخالفة الكفار الذين قالوا: ﴿مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾ فإن إثبات الإعادة لهذه العظام أولى في الظهور العقلي من إثبات النشأة الأولى، وهم يقرون بالنشأة الأولى. فهذا الاستدلال أحياناً يحصل الحكم بطريق الأولى وأحياناً بطريق التساوي، ولا يكون قاصراً في حال من الأحوال. هذه القاعدة الفاضلة يستعملها المصنف كثيراً، وقد استعمل في الرسالة التدمرية هذه القاعدة بأصلين، فقال: الأصل الأول: «أن القول في الصفات كالقول في الذات»، وهو يخاطب به الجهمية والمعتزلة الذين ينفون سائر الصفات؛ لأن الجهمية والمعتزلة يثبتون لله ذاتاً تليق به لا تشابه ذوات المخلوقين. فقال: يلزم أن تثبت له صفات تليق به لا تشابه صفات المخلوقين. الأصل الثاني قوله: «إن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر» وهو يخاطب بهذا من يسلم ببعض

الصفات كالأشاعرة الذين سلموا بالحياة والكلام والبصر والسمع والإرادة والعلم والقدرة، وسلم قدماؤهم وأئمتهم بغير ذلك من الصفات الخبرية وأمثالها، فهذا الذي اتفق الأشعرية فيه مع أهل السنة يدل بنفسه على ثبوت ما نازعوا فيه. فقوله: «القول في بعض الصفات» أي: القول فيما أثبتم كالقول فيما نفيتم. إن قلتم: أن هذه الصفات السبع التي اتفق عليها الأشاعرة وقررها المتأخرون قد ثبتت بالسمع، فقد أثبت السمع غيرها، وإن قلتم ثبتت بالعقل قيل: العقل دليل، وعدم الدليل المعين ليس دليلاً على العدم، فعندنا دليل آخر وهو السمع. إلا إن قالوا: إن القرآن ليس دليلاً. فهذا مقام آخر يدل على زيغ وزندقة. وأيضاً: فإن العقل يدل على غير هذه الصفات السبع، فقد كان الأشعري وهو إمام المذهب يثبت العلو بالعقل، وأثبت الرؤية بالعقل. وهلم جرا. فالعقل لا يقتصر على هذه الصفات السبع، بل إن دلالة العقل على بعض الصفات أظهر من دلالته على بعض هذه الصفات السبع. فغالب القواعد عند شيخ الإسلام ترجع إلى هذه القاعدة، وهي قاعدة عقلية مقررة عند العقلاء، وهي: «الاستدلال بالمؤتلف أو المتفق على المختلف». وهي قاعدة مطردة في دين الإسلام من مسائل أصول الدين: أن كل من نازع في أصل من أصول الدين من الكفار أو غلط فيه من طوائف أهل القبلة، وإن كان الكافر يكفر بالإسلام جملة، لكن قد يكون اختصاصه بتعيين شيء ما، فإن مشركي العرب وهم كفار آمنوا بأصل الربوبية لكنهم قالوا كما قال

الله عنهم: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ﴾ [التغابن: ٧]. فيقال: كل من نازع فيما جاءت به الرسل من أصول الديانة فإن في المسلمات الضرورية والفطرية والعقلية ما يدل على ثبوت هذا الذي نازع فيه، وهكذا من غلط في شيء من ذلك من طوائف أهل البدع. (وكل ما أوجب نقصـًا أو حدوثـًا فإن الله منزه عنه حقيقة، فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه، ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه) قوله: ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم هذا أخص درجات الاستدلال العقلي، وهو أنه سبحانه وتعالى منزه عن الحدوث؛ لأن الحدوث يستلزم سابقة العدم، والرب سبحانه وتعالى يمتنع عليه العدم. (واستلزام الحدوث سابقة العدم، ولافتقار المحدَث إلى محدِث، ولوجب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى) التعبير بوجوب الوجود في الأصل ليس تعبيراً شرعيـًا، وإنما استعمله الفلاسفة الذين انتسبوا للإسلام كابن سينا وأمثاله، فإنهم إذا قسموا الأشياء قالوا: الشيء إما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود. والله سبحانه واجب الوجود من جهة أنه سبحانه وتعالى هو الأول؛ ولهذا لا يعبر بهذا الاصطلاح كتقرير لاعتقاد أهل السنة، وإن كان إذا عرض في باب الرد على المخالف يكون صوابـًا، لكن في تقرير قول أهل السنة، يقال: إن الله هو الأول ليس قبله شيء كما جاء في القرآن: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣] وثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في دعائه: «اللَّهُمَّ أَنْتَ

الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ». أخرجه مسلم (٢٧١٣). [يوسف الغفيص].

الإلحاد هو نظير التحريف؛ لأن التحريف هو: الميل والعدول بأسماء الله عز وجل وصفاته عن ظواهرها، والإلحاد هو كذلك، لكن الإلحاد أعم من التحريف، فالإلحاد في اللغة: هو الميل والعدول. وفي الاصطلاح يطلق على أشياء كثيرة: من الإلحاد في أسماء الله عز وجل: تسميته بغير ما يليق به سبحانه وتعالى كما يسميه بعض أهل الملل«الأب» وغير ذلك من الأسماء التي لا تليق به. ومن الإلحاد في أسمائه: إنكار بعض ما سمى به نفسه سبحانه وتعالى كما وقع من أهل الجاهلية الذين أنكروا اسم «الرحمن». ومن الإلحاد في أسمائه: صرفها عن ظواهرها التي دلت عليها النصوص إلى معان مرجوحة، وهذا هو التحريف الذي أشار إليه في قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦]. ومن الإلحاد في أسمائه سبحانه وتعالى: تسمية غير الله عز وجل بأسمائه سبحانه وتعالى، أو اشتقاق أسماء الآلهة الباطلة من أسمائه، كاللات والعزى ومناة، فاللات مشتقة من الإله، والعزى من العزيز، ومناة من المنان. فهذه أربع صور من صور الإلحاد في أسمائه سبحانه وتعالى، وكلها قد سلم منها أهل السنة والجماعة فلم يلحدوا في أسمائه جل وعلا ولا في آياته. [خالد المصلح].

قاعدة التنزيه عند أهل السنة والجماعة بينة واضحة: «فالله ينزه عن كل نقص وعيب، وما لا يليق بكماله». «كما ينزه عن أن يشاركه غيره في كماله». فكل ما يتعلق بالتنزيه يعود إلى هذين الأصلين؛ الله له الكمال المطلق، أقصى غايات الكمال ثابتة له جل في علاه، وهذا ما ثبت بالنقل والعقل والفطرة والإجماع؛ أن الله له الكمال المطلق جل في علاه، كما أنه متوحد في هذا الكمال. إذا انتفى مع هذا أمران: أن يكون ثمة نقص يناقض كماله بأي وجه من الوجوه. وأن يكون له مشارك في كماله. قال: (وكل ما أوجب نقصا أو حدوثـًا فإن الله سبحانه منزه عنه حقيقة، فإن الله مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه، ويمتنع عليه الحدوث؛ لامتناع العدم عليه، واستلزام الحدوث سابقه العدم) الله لم يزل بذاته وصفاته وكماله تبارك وتعالى، وهذا ما يدل عليه اسمه تبارك وتعالى: «الأول»، فهو الأول الذي لم يزل، الأول الذي ليس قبله شيء، ويستحيل عليه الحدوث، يعني: أن يكون الله موجودًا بعد أن لم يكن موجوداً، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا. فهذا الذي أراده بقوله: (واستلزام الحدوث سابقه العدم) كل حادث فلابد أن يسبقه عدم له، كل ما حدث فإنه كان من قبل معدوما، وهذا ما يُنزه الله تبارك وتعالى عنه. وأمر ثان: (ولا فتقار المحدث إلى محدث)؛ كل ما حدث بعد وجوده فلابد أن يكون وجوده مستندا إلى سبب أوجب حدوثه، وهذا هو المحدث؛ والله ينزه عن الافتقار، بل هو الغني بذاته تبارك وتعالى. قال: (ولوجوب

وجوده بنفسه) الله تبارك وتعالى واجب الوجود وهذا المصطلح في أصله استعمله الفلاسفة، وتلقاه عنهم من بعدهم المتكلمون، واضطر أهل السنة والجماعة لاستعماله الاستعمال الصحيح، فإن معناه الحق الذي اشتمل عليه لا يخالف فيه أهل السنة والجماعة، فيدرجونه ضمن ما يخبر به عن الله. فمعنى «واجب الوجود» أن وجود الله وجود ذاتي ضروري فيستحيل أن يكون غير موجود، وجوده ذاتي، إذا لابد أن يكون موجودا ولم يزل موجودا، ويستحيل إلا أن يكون موجودا. ويُقابل الموجود «الممكن»، والممكن هو الذي يفتقر في وجوده إلى غيره؛ ولا موجود إلا واجب وممكن، والله هو وحده الواجب، إذا كل ما عدا الله فإنه ممكن، يعني: أنه يفتقر في وجوده إلى غيره وعليه فإنه يكون له سابقة حدوث. [صالح سندي].



وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل فهو جامعٌ بين التعطيل والتمثيل. أما المعطلون؛ فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التمثيل والتعطيل، مثلوا أولاً، وعطلوا آخرًا، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى. فإنه إذا قال القائل: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن

يكون أكبر من العرش، أو أصغر أو مساويًا، وكل ذلك محال، ونحو ذلك من الكلام. فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم. أما استواء يليق بجلال الله ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها. وصار هذا مثل قول الممثل: إذا كان للعالم صانع، فإما أن يكون جوهرًا، أو عرضًا، وكلاهما محال: إذ لا يعقل موجود إلا هذان، أو قوله: إذا كان مستويًا على العرش، فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفلك، إذ لا يُعلم الاستواء إلا هكذا، فإن كلاهما مَثَّل وكلاهما عَطَّل حقيقة ما وصف الله به نفسه، وامتاز الأول بتعطيل كل مسمى للاستواء الحقيقي، وامتاز الثاني بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين.

***

كل واحد من فريق التعطيل والتمثيل جامع بين التعطيل والتمثيل. الأمر الأول: بيان جمع المعطلة بين التعطيل والتمثيل: أما تمثيل المعطلة: فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات. فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم. وتعطيل المعطلة: في نفيهم لما يستحقه الله تعالى من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه. وبذلك جمعوا بين التعطيل والتمثيل: مثلوا أولا، وعطلوا آخرا.

وامتاز أهل التعطيل عن أهل التمثيل بنفيهم المعاني الصحيحة للصفات. مثال لجمع المعطلة بين التعطيل والتمثيل: نصوص الاستواء، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. فإن المعطل يقول: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام. فهذا المعطل لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم الذي جاء به المعطل تابع لهذا المفهوم. وكان الواجب عليه أن يثبت لله استواء يليق بجلاله ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي هي من لوازم المخلوقات، ويجب نفيها في حق الله. فأهل التعطيل وقعوا في أربعة محاذير: الأول: كونهم مثلوا ما فهموه من النصوص بصفات المخلوقين، وظنوا أن مدلول النصوص هو التمثيل. الثاني: أنهم عطلوا النصوص عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله. الثالث: أنهم بنفي تلك الصفات صاروا معطلين لما يستحقه الرب من صفات الكمال. الرابع: أنهم وصفوا الرب بنقيض تلك الصفات، من صفات الأموات والجمادات والمعدومات. الأمر الثاني: بيان جمع أهل التمثيل بين التعطيل، والتمثيل: أما تعطيل الممثل فمن وجوه ثلاثة: أحدها: أنه عطل نفس النص الذي أثبت الصفة، حيث صرفه عن مقتضى ما يدل عليه، فإن النص دال على إثبات صفة تليق بالله لا على مشابهة الله لخلقه. الثاني: أنه

إذا مثل الله بخلقه فقد عطله عن كماله الواجب، حيث شبه الرب الكامل بالمخلوق الناقص. الثالث: أنه إذا مثل الله بخلقه فقد عطل كل نص يدل على نفي مشابهة الله لخلقه، مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]. أما تمثيل أهل التمثيل: فإنهم يقولون: إن الله عز وجل لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا كان مستويا على العرش فهو كاستواء الإنسان على السرير، إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا، فامتاز هؤلاء الممثلة بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين، كما امتاز المعطلة بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي. [محمد بن خليفة].

قوله: (فإما أن يكون جوهراً أو عرضـًا) الجوهر: ما يقوم بنفسه، والعرض: ما لا يقوم إلا بغيره. هذا الكلام من شيخ الإسلام تقرير لأصل متفق عليه، وبهذا الأصل يرد على الطوائف الضالة، ذلك هو قول الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فالله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ لا في ذاته ولا في صفاته، فالذين أولوا والذين عطلوا الله عن صفاته، إما جميع الصفات كالجهمية، وإما بعض الصفات كالصفاتية من المعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية ونحوهم، هؤلاء وقعوا في التمثيل أولاً، ثم وقعوا في التعطيل ثانيا؛ لأنه لا يمكن أن يعطل الله عن صفة من صفاته إلا بسبب أن الذي عطل قام في قلبه التمثيل، ثم لأجل ما قام في

قلبه من المعنى الباطل عطل، فمثلاً إذا أتى لقول الله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] وقع في قلبه أن اليدين في هذه الآية مثل يدي المخلوق، فلما وقع في قلبه هذا المعنى الذي هو التمثيل، قال: اليدان هنا بمعنى القدرة، أو بمعنى النعمة. وسبب هذا التأويل أنه وقع في قلبه أن النص فيه تمثيل، فنفى هذا التمثيل الذي قام بقلبه أو وقع في قلبه بدلالة النص. فنقول: هذا من شر ما يكون؛ لأن المعطل شر من الممثل، لأن الممثل مثل، لكن المعطل مثل في قلبه أولاً، ثم سعى لنفي هذا التمثيل الذي قام في قلبه وحمل عليه النص أو ظن أن النص يمكن أن يدل عليه، فسعى لتأويله أو لدلالة المجاز عليه، أو نحو ذلك. لهذا قال هنا: (وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل، فهو جامع بين التعطيل والتمثيل)؛ لأنه ما عَطَّل إلا وقد مثل في قلبه أولاً، فنفى ما قام بقلبه من المثلية التي نفاها الله بقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وفي ذلك كلمة مشهورة عن السلف، وهي: «الممثل يعبد صنما، والمعطل يعبد عدمًا، والسني يعبد الها واحدا فردا صمدا». [صالح آل الشيخ].

هذه قاعدة عند المصنف: أن كل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل جامع بين التعطيل والتمثيل، وذلك لأن نفاة الصفات الذين هم المعطلة سواء كانوا نفاة للصفات نفيًا محضًا كالجهمية وأئمة المعتزلة، أو نفوا ما هو من الصفات

كالصفات الفعلية عند الأشاعرة، يقال: إنهم لم ينفوا هذا النوع من الصفات بتقريرهم هم إلا لأنهم ظنوا بل أوجبوا أن إثباتها يستلزم التشبيه، أي: امتنع عندهم ثبوت هذه الصفات إلا مشابهةً للمخلوقين، فهم شبهوا أولاً وعطلوا آخراً، وإلا لو فقهوا أن هذه الصفات اتصف الرب سبحانه وتعالى بها، وببداهة العقول يعلم امتناع أن يكون الباري سبحانه وتعالى مشابهًا لشيء من المحدثات، فإن من عرف الله حق معرفته، وعرف أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وأنه لا يحاط به علمًا عرف أن هذه الصفات لا يمكن لأحد أن يدرك كيفيتها. ويمكن أن توضح هذه القاعدة عند المصنف بتقرير آخر، وهي أن يقال: إن المخالفين ظنوا أن العلم بالصفة من جهة معناها يستلزم العلم بها من جهة كيفيتها، أي: أنهم رأوا أن بين العلمين تلازمًا في هذا الباب، وهذا التلازم الذي ظنوه هو محل الوهم عندهم، وإلا لو حققوا الفرق بين العلم بالمعنى والعلم بالكيفية كما عليه السلف رحمهم الله لما تحصل لهم هذا الإشكال. إذاً دعوى أن هذا الإثبات تشبيه يدل على أن الكيفية معلومة، فمن قال: إن إثبات الصفة يدل على التشبيه أو يستلزم التشبيه، قيل: هذا الحكم فرع عن إمكان العلم بالكيفية، والعلم بالكيفية علم ممتنع، فلا بد من التفريق بين العلم بالمعنى والعلم بالكيفية، ولهذا ترى أن مالكًا رحمه الله صار قوله قاعدةً في هذا لما قال: «الاستواء معلوم» فهذا علم بالمعنى، قال: «والكيف

مجهول» هذا نفي للعلم بالكيفية، فهذا التفريق هو الذي التزمه أئمة السلف وهو مما يظهر حذقهم العقلي والشرعي في هذا التقرير، أما أنه حذق شرعي فلأن الله أخبرنا بهذه الصفات ولم يخبرنا بكيفيتها، وكيفيته سبحانه وتعالى لا يحاط بها ولا يعلمها أحد من الخلق لا ملك مقرب ولا نبي مرسل. فإن قال قائل: وهل أخبرنا الله بمعانيها؟ الجواب: نعم؛ لأنه لو لم يكن ذكرها في القرآن مضافةً إلى الله يقصد به المعاني المعروفة من جهة الإشراك العام لما كان لهذا الخطاب في القرآن معنى؛ ومما يدل على هذا أن كل صفة جاءت في القرآن إنما جاءت في سياق يناسبها، فإذا ذكر الله من كفر به وقتل الأنبياء قال: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفتح: ٦]، وإذا ذكر توبة المؤمنين قال: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلۡعُسۡرَةِ مِنۢ بَعۡدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٖ مِّنۡهُمۡ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّهُۥ بِهِمۡ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: ١١٧]، فيذكر سبحانه من أسمائه وصفاته ما يناسب المقام؛ مما يدل على أن هذه الصفات على معانيها الظاهرة في القرآن، وإذا قيل: على معانيها الظاهرة. فلا يعنى بذلك المعاني التي تضاف إلى المخلوقين، فإن هذه المعاني تليق بالمخلوق. إذاً هذه القاعدة قاعدة شريفة: أن المعطل ممثل أولاً، أي: لم يفهم من الصفات إلا اللائق بالمخلوق فذهب ينفيه. أما الممثل فهو معطل؛ لأنه لما مثل صفات الخالق بصفات المخلوق عطلها عن معناها اللائق بها. (أما

المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات؛ فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً وعطلوا آخراً، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى) فلهذا وجدت نزعة التشبيه عند المعتزلة في باب الصفات من جهة أنهم لم يفهموا من الصفات إلا التشبيه، ولهذا كان من قواعد المعتزلة الكلامية: أن الأجسام متماثلة، وأن كل من اتصف بصفة فإنه يكون جسماً والأجسام متماثلة. وهذه قاعدة ليس لها اعتبار، والإشكال أنهم لم يعتبروا الأشياء إلا بما عرفوه في قانونهم الأرضي، ومن المعلوم أن هذا القانون الذي يشاهدونه ليس لازماً في عالم الممكنات، ومن باب أولى ألا يكون لازماً بين الخالق والمخلوق، كما ذكر شيخ الإسلام في التدمرية المثلين لما قال: نعيم الجنة ونعيم الدنيا، فقد اشتركت في الأسماء ولم يلزم من ذلك الاشتراك في الحقائق أو الماهيات في نفس الأمر. فهذا القانون الذي وعوه هو قانون انحداد ما يعرفونه من الممكنات، ومن هنا جاءوا باللوازم التي ادعوا أنها تلزم من إثبات الصفات، ومثال ذلك أنهم يقولون: إن الغضب غليان دم القلب، كما ذكر المصنف عن طائفة من الأشاعرة، فهذه اللوازم والتفسيرات للغضب أو لغيره من الصفات مبنية على مشاهدة

المخلوقات، وهذا اللازم هو لازم لما يناسبه من المخلوقات، وإلا ليس هو قانونـاً عقليـاً. فإنه إذا قيل: العقل يستلزم أن يكون الغضب غليان دم القلب.. إلخ، وهذا لا يليق بالله، قيل: اللازم ليس عقليـاً، إنما لازم حسي مشاهد. ولهذا لو أخذنا الجسم، وقيل: إن هذا الجسم إذا أطلق يستقر، ولا يسقط إلى أسفل. لقال قائل: إن هذا مخالف للعقل. وهو في حقيقته ليس مخالفـاً للعقل؛ لأن الضابط العقلي عند الناس الآن أن هذا الجسم إذا أطلق سقط إلى الأسفل، لكن هذا ليس لازمـاً عقليـاً، إنما هو لازم حسي مشاهد، ولهذا إذا تجاوز هذا الجسم بعض المحيطات الأرضية التي يثبت فيها هذا النوع من الحركة ثم أطلق فإنه قد يصعد أو قد يذهب يمينـاً أو شمالاً أو قد يثبت في مكانه. وهذه من القواعد التي عني بها شيخ الإسلام رحمه الله، وهو: أن العقل لا يعارض النقل، وأن الشبهات التي رأوها لوازم هي لوازم حسية، ومن هنا يقول: إن المعطلة ممثلة؛ لأن اللوازم التي يدعون أنها لوازم عقلية إنما هي لوازم مثالية حسية مشاهدة. إذاً فرق بين الضرورة العقلية والضرورة الحسية، فإن الضرورية الحسية لا قيمة لها؛ لأنها عبارة عن قانون داخل محيط الحس، وقد يكون هناك محيط حسي آخر لا يثبت فيه ما يراه الإنسان ضرورةً. ومن الأمثلة التي توضح هذا أكثر: أنه لو أخذت إنسانـاً وغمرته في الماء؛ فإنه يموت، وسبب موته هو انقطاع النفس، لكن لو أخرجت سمكـاً من الماء وتركته ساعة

لمات، وسبب موته انقطاع النفس، فالإنسان داخل الماء ينقطع نفسه والسمك العكس. وبهذا يتبين أن الإنسان قد يتصور بعض الاطرادات التي يظنها عقلية وهي في حقيقتها حسية. وكفائدة عامة هنا حتى الشبهات التي يذكرها الملاحدة تجاه دين الإسلام ككون الإنسان في قبره يعذب، فيقولون: كيف يعذب وهو مطمور بالطين والتراب.. إلخ؟ كيف يكون حياً يعذب.. إلخ؟ هذا كله راجع إلى قانون حسي شاهدوه، وهو أن الإنسان لابد أن يأكل ويشرب حتى لا يموت، لكن هذا ليس لازماً عقلياً؛ بل هو قانون حسي مشاهد، ولهذا الملائكة كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله: صمد لا يأكلون ولا يشربون. فهذا المعنى ينبغي لطالب العلم أن ينتبه له في الرد على أصناف المخالفين حتى الكفار، وهو: أن الضرورة العقلية ليست هي الضرورة الحسية، فإن الضرورة الحسية يمكن أن تتغير في محيط حسي آخر، فضلاً عن غير ذلك. (فإنه إذا قال القائل: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام، فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم) أي: إلا ما يعرفه مما يسميه ضرورة عقلية، وهو في نفس الأمر ضرورة حسية، فهو يقول: لو كان فوق العرش لكان مساوياً، أو لكان محتاجاً.. إلخ؛ لأنه يشاهد حال الإنسان وهو على السرير أو الدابة أو السفينة أو غير ذلك، فهو يعتبر الشواهد الحسية ويريد أن يمثل

صفات الله بها، هذا هو معنى قول شيخ الإسلام أن المعطل ممثل. (كان على أي جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم) وهذا اللازم، أي: هذا اللازم الحسي، الذي زعم المخالفون أنه لازم عقلي، هو لازم حسي وليس لازماً عقلياً. (أما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به؛ فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها كما يلزم من سائر الأجسام، وصار هذا مثل قول الممثل: إذا كان للعالم صانع. فإما أن يكون جوهراً أو عرضاً. وكلاهما محال، إذ لا يعقل موجود إلا هذان. أو قوله: إذا كان مستوياً على العرش فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفلك، إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا، فإن كليهما مثَّل، وكليهما عطل حقيقة ما وصف الله به نفسه، وامتاز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي، وامتاز الثاني بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين) وهذه فائدة، وهي: أن ما صح من اللوازم التي يزعمون أنها لوازم فهو لازم حسي، وهذا معنى قول شيخ الإسلام رحمه الله: إن كل معطل ممثل؛ لأنه استدعى لوازم حسية مثالية جسمانية محدثة، وأوجب أن تكون مطردة في الصفات التي أثبتها. [يوسف الغفيص].

هذه قاعدة تستفاد من كلام المؤلف رحمه الله، وهي: «أن كل ممثل معطل، وكل معطل ممثل». أما الممثل وأنه معطل فإن هذا يتبين من أربعة وجوه، ولوضوح المقام استغنى المؤلف رحمه الله عن بيانه، أولا كونه ممثلاً هذا واضح، هو مثل

صفة الله بصفة المخلوق، لكنه جمع إلى هذا التعطيل أيضًا؛ كان ممثلاً معطلاً في آن واحد، تعطيله كما ذكرت لك من أربعة وجوه: أولا: أنه عطل الصفة التي أثبتها الله لنفسه؛ حينما زعم الممثل أن الله متصف بصفة اليد على أن اليد مثل يد المخلوق السؤال: هل الذي زعمه إثباتا هو إثبات في الحقيقة؟ هل أثبت الشيء الذي أخبر الله به وهو يد تليق بالله، لا تماثل أيدي المخلوقين؟ هذا القدر الذي أراده الله هل أثبته؟ لم يثبته، أثبت شيئا آخر، أما الصفة التي أخبر الله بها فالواقع لم يثبتها، إذا هو أولا معطل للصفة التي مثلها. ثانيا: أن هذا الممثل عطل الله عن كماله، لماذا؟ لأنه جعله جل في علاه مماثلاً للمخلوق الناقص العاجز، والحق أن لله الكمال المطلق، فلو كان مماثلاً لصفة المخلوق لكان في الحقيقة ناقصا لا كاملاً. الحقيقة أن هذا الممثل معطل لله سبحانه عن كماله؛ لأنه وصف الله بصفة المخلوق الناقصة، وصفات كل موصوف تناسب ذاته، وتلائم حقيقته، إذا كان الموصوف ناقصا فالصفة ناقصة، وإذا كان الموصوف كاملاً فالموصوف كامل. ثالثا: أن الممثل عطل كل دليل دل على نفي مشابهة الله للمخلوق حقيقة الأمر أن الممثل لم يؤمن بقول الله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، لم يؤمن بقوله الله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، لم يؤمن بقول الله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، لم يؤمن بقول الله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]؛

لأنه لو كان مؤمنا بذلك حقا لنزه الله عن هذا التمثيل. رابعا: أنه عطل القدر الفارق المميز بين صفة الخالق وصفة المخلوق وهذا القدر قد دل عليه النقل والعقل والإجماع والفطرة. إذا يتبين لنا بما سبق: أن كل ممثل معطل. نأتي الآن إلى ما بين الشيخ رحمه الله هنا، وهو أن كل معطل في حقيقة حاله ممثل، وهذا ذكر وجهه حينما قال: (أما المعطلون) يعني فإنهم ممثلون؛ لأنهم (لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولا، وعطلوا آخرًا) هذه هي الحقيقة دون أدنى لبس. من نظر في كلام النفاة المعطلة، فإنه يجزم بما ذكر المؤلف رحمه الله، ويقطع بأنه ما تقول عليهم ولا بحرف واحد، من نظر في تأويلات القوم وتحريفاتهم وما زعموه من تنزيه الله له عن الصفات التي قالوا إنها موهمة للتشبيه؛ فإنه يجزم أنهم ممثلة إلى آذانهم. ما عطلوا إلا لأنهم اعتقدوا التمثيل، يعني إذا قرأت مثلاً في «أساس التقديس» وقد عقد الرازي صفحات طويلة فيما زعم أنه تنزيه الله عن الجسمية، تجزم أن الرجل ما وقع في قلبه إلا التمثيل، ولا فهم من نصوص الصفات إلا التمثيل، فإنه إذا جاء يتكلم عن تنزيه الله عن العلو والاستواء يقول: إن هذا الاستواء يقتضي أن الله كمثل رجل جالس على كرسي، أو كلام نحو هذا. وهذا لا يختص به الرازي، بل كل أئمة التعطيل والتحريف على هذا النهج، استقر في قلوبهم أن

استواء الله هو كاستواء الإنسان على السرير أو على الكرسي، ثم أرادوا بعد ذلك دفع هذا الذي وقع في نفوسهم من خلال التحريف. إذا حقيقة الأمر أنهم مرضى بمرض التمثيل، ولولا هذا ما سودوا تلك الصفحات السوداء الكثيرة في تحريف الكلم عن مواضعه، وأنا خصصت «أساس التقديس» لأن الأمر كما بين شيخ الإسلام أن هذا أجمع كتاب لهم في التأويل والتحريف، فتجد أن الرجل ما فهم إلا أن هذه الصفات الواردة تقتضي تمثيل الله بالمخلوقين، ولذلك يدفع هذا التمثيل، ويدفع في صدر هذه الأدلة بمسلك التأويل. قال: (ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات) إذا تعطيلهم ناشئ عن تمثيل، فصدق أن كل معطل ممثل. أضف إلى هذا وجها ثانيا: وهو الذي سلكه المؤولة المحرفة؛ عامة المحرفة والمعطلة ليس كل تأويلاتهم لكن كثير أو أكثر تلك التأويلات، تجد فيها أنهم أرادوا الهروب من تمثيل فوقعوا في تمثيل. بمعنى: إذا جئنا إلى صفة الاستواء وسيأتي ضرب الشيخ رحمه الله مثالا لهذا في الأسطر القادمة، إذا جاؤوا إلى صفة الاستواء المؤولة أكثرهم ماذا يقولون؟ الاستواء: هو الاستيلاء، استوى بمعنى استولى ما الدليل؟

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

نقول لهم: أنتم لماذا فَرَرْتُم من إثبات الاستواء لله؟ بأي شيء يجيبون؟ يقولون: لأننا لو أثبتنا هذا الله لكان مماثلاً للمخلوق الذي يستوي. نقول: أنتم فررتم من شيء فوقعتم في نظيره، بمعنى: سنتنزل ونخاطبكم بمقتضى كلامكم وقاعدتكم؛

إذا كان استواؤه تعالى يقتضي التمثيل، فاستيلاؤه ينبغي أن يقتضي التمثيل، وإذا كان الثاني غير لازم فالأول غير لازم. القوم يصرحون باللفظ، يقولون: «قد استوى بشر» هم يجزمون ويُسلمون بأن الاستيلاء من شأن المخلوقين، لما أتوا إلى الاستواء فنفوه، قالوا: لأن الاستواء من شأن المخلوق، فلو اتصف الله به لكان مشبها للمخلوق. فنقول: أنتم باعترافكم تقولون: «قد استوى بشر» إذا لو كان الله يستولي لكان متصفا بما هو من شأن المخلوقين. فحقيقة الحال أنهم فروا من تمثيل فوقعوا في تمثيل، وما استفادوا شيئا؛ ما استفادوا إلا انتهاك حرمة النصوص. واعتبر بقية النصوص، يعني إذا جئت مثلاً تقول: لماذا يا أيها المعطل تنفي عن الله صفة الغضب؟ يقول: لأن الغضب من صفات المخلوقين، لابد أن ننزه الله عن الغضب؛ لأنه لو كان متصفا به لكان مماثلاً للمخلوق. نقول له: وبأي شيء ستفسر هذا النص: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦]؟ يقول: لا مشكلة سأقول: هو إرادة الانتقام، عجيب! قبل قليل قلت: الغضب ما يليق أن يتصف الله به؛ لأن الغضب غليان دم القلب، والإرادة قصد القلب!! فإذا كان الغضب من صفات المخلوقين فالإرادة من صفات المخلوقين. وليس أمامه إلا أن يسلم بالتناقض، أو يقول: لا، لحظة؛ أنت الآن تصف إرادة المخلوق، حينما تقول: هو قصد القلب، فأنت في الواقع تجنيت علي؛ لأنني أتكلم عن إرادة الله لائقة به، وأنت تكلمت عن إرادة

المخلوق حينما قلت: إنه قصد القلب. حينئذ ماذا نقول؟ كذلك الأمر في الغضب، الذي يثبته أهل السنة والجماعة غضب لائق بالله، فكما قلت في الإرادة قل في الغضب. إذا كل معطل ممثل إذا كان مؤولاً وأول صفة بصفة، فالحقيقة أنه فار من تمثيل وواقع في نظيره. أثر ثالث يدلك على أن كل معطل ممثل في الحقيقة: أن نتيجة تعطيله تمثيل الله وتشبيهه؛ إما بجامد، وإما بناقص، وإما بمعدوم، وإما بممتنع. كل تأويلاتهم تستلزم هذا ولابد. مسلك التعطيل إن كانوا يزعمون أنهم يفرون من خلاله من تشبيه الله بالإنسان فالواقع أنهم شبهوه بما هو أقل من الإنسان، فمآل تأويلاتهم تشبيه الله إما بجامد، وإما بناقص، وإما بمعدوم، وإما بممتنع. إذا الخلاصة: أن القوم معطلة ممثلة، ممثلة بما تبين لك، ومعطلة لصفات الله التي أثبتها لنفسه، معطلة لكمال الله؛ لأن كمال الله بصفاته، والقوم ما أثبتوا له ما أثبت لنفسه، أثبتوا له أشياء أخرى، أما الذي أثبته لنفسه وأثبته له رسوله فلم يثبتوه. ومعطلة من وجه ثالث، وهذا في غاية الخطورة، وهذا يلزمهم لزوما لا محيد لهم عنه، وهو تعطيل الله عن وجوده، لازم مذهب هؤلاء المعطلة تعطيل الله عن وجوده، وأقول: إنه لازم قولهم، لماذا؟ خذها قاعدة: الله إما أن يكون موجوداً بصفات كماله، أو ألا يكون موجودا. أعيد: الإله، الرب، الحق، الغني من كل وجه، الذي له الكمال المطلق من كل وجه، إما أن يكون موجودا بصفات كماله، أو ألا

يكون موجودا، والقوم لما نفوا عن الله صفات كماله فلازم مقالتهم نفي وجوده. وهذا ما أدركه السلف رحمهم الله، ولذلك قال الإمام أحمد رحمه الله عن كلام الجهمية: «هذا كلام الزنادقة، يدورون على ألا يثبتوا شيئًا». إذا كبار القوم مردتهم وزنادقتهم لا نشك أنهم أرادوا من خلال تعطيل صفات الله نفي وجوده، لكن جهالهم وأغمارهم، وكثير من الذين يتعاطون العلم منهم ما أرادوا هذا، نحن نجزم بأنهم ما أرادوا هذا، وأن عندهم من الديانة والعبادة ما يمنع من أن يُظن فيهم هذا الظن، ولكننا نقول: إن هذا لازم قولهم، ونحن نستفيد من لازم القول معرفة صحته أو بطلانه، وإذا كان هذا لازم مقالتهم وهو لازم في غاية الشناعة والخطورة تبين لنا أن مسلكهم مسلك باطل. فإنه إذا قال القائل: (لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا، وكل ذلك محال) ونحو ذلك من الكلام. فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم. وأما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها، كما يلزم سائر الأجسام. وكلام المعطلة هاهنا يؤكد لك أن المتكلمين قد ضعف تعظيم الله في قلوبهم، فمثل هذا الكلام لا يليق بمن قدر الله حق قدره أن يتفوه به. وهذه الشبهة التي ساقها المؤلف رحمه الله شبهة مشهورة عند الأشاعرة النافين لاستواء الله

حقيقة، قد ذكرها جمع منهم كالغزالي والرازي، وغيرهما ممن نص على هذه الشبهة، وحاصلها: «أنه لو كان الله مستويا على العرش حقيقة فلا يخلو الأمر إما أن يكون أكبر من العرش، أو أصغر منه، أو أن يكون مساويا له. فكونه أصغر من العرش؛ لا شك أن هذا محال بداهة، فيكون شيء من المخلوق أكبر من الله فهذا فرض ممتنع. وكونه مساويا له هذا أيضًا ممتنع، وإذا ضممنا هذا العرش إلى بقية المخلوقات فسيكون مجموع هذا العالم أكبر من الله، وهذا احتمال ممتنع. بقي أن يُقال: إن الله أكبر من العرش، قالوا: لازم هذا حصول التقدير، أي: أن يكون الله مقدرا، والتقدير من صفات الأجسام». نوع من الشبه السخيفة التي أرادوا بها تحريف الكلم عن مواضعه، إذا قلنا: هو أكبر أو هو أصغر أو هو مساو هذا تقدير، والأجسام هي التي تقدر، فيقال: هذا أكبر من هذا، أو هذا مساو لهذا، أو هذا أصغر من هذا، والتجسيم عليه ممتنع، فبطل إذا استواء الله على عرشه. بمثل هذه الهذيانات قد انتهكوا حرمة النصوص، وحرفوا الكلم عن مواضعه، وعدلوا عما يجب عليهم الإيمان به والجواب عما ذكروه من وجوه كثيرة، لكن أهمها أن يُقال: إن البلية عندكم أنكم قستُم الله على خلقه، فكان استواؤه عندكم كاستواء مخلوق على مخلوق؛ وهذا هو البلاء، هذا هو أساس الإشكال عند القوم، أن القوم قاسوا قياسا فاسدا، وبعبارة أخرى: القوم قد مثلوا؛ مثلُوا الله بخلقه فنتج عن هذا أن لاكت

ألسنتهم مثل هذا الهذيان. والحق الذي لا شك فيه أن الله أكبر من العرش، وأكبر من كل شيء، ومع ذلك فإنه لا يلزمه شيء من خصائص الأجسام المخلوقة؛ فإن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]. ثم يقال على سبيل قلب الحجة عليهم: ماذا تقولون في هذا العالم، الله موجود يقينا، وهذا الكون موجود يقينـًا، فهل الله أكبر منه؟ أو أصغر؟ أو هو مساو له؟ وكل جواب تجيبون به فإنه مقلوب عليكم في شبهتكم. ايستطيعون أن يقولوا: إن الله أصغر من هذا العالم؟ لا، هل يستطيعوا أن يقولوا: إن الله له مساو له؟ لا، سيضطرون إلى أن يقولوا: هو أكبر من هذا العالم، وإذا كان كذلك ولانت قلوبكم وألسنتكم بتقرير هذا فلتقولوا في الاستواء أيضا مثل هذا، لماذا تخصون مسألة الاستواء بهذه الشبهة؟ وعلى كل حال القوم لهم شبه أخرى سوى هذه الشبهة، وهذا ما ألمح إليه المؤلف في قوله: (ونحو ذلك من الكلام، من نحو قولهم: إنه لو كان مستويا على العرش لكان محتاجا ومفتقرا إلى العرش، كافتقار المستوي على ما يستوي عليه) فنقول: هذا أيضًا ثمرة لتشبيهكم، فالله هو الغني بذاته، ولا يفتقر إلى شيء جل ربنا وعز، بل العرش وحملته هم الذين يفتقرون ويحتاجون إلى الله، فالله غني عنهم وعن كل شيء، فليس استواء الله راجعا إلى حاجة منه إلى شيء من خلقه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. والمقصود أن هذا مثال ينبهك إلى أن المعطلة

غارقون في بحار من التشبيه، وقس كلامهم هاهنا في مسألة الاستواء على غيرها من مسائل الصفات التي عطلوها عن الحق الواجب فيها، وهو الإمرار والإثبات والاعتقاد، تجد أنهم ما وقعوا في التحريف إلا لأنهم قد وقعوا قبل ذلك في التمثيل.

قال رحمه الله: (فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم، وأما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها، كما يلزم سائر الأجسام) ينبه المؤلف رحمه الله إلى قاعدة مهمة، وهي: أن الصفة يلزمها لوازم من حيث هي، ويلزمها لوازم بحسب ما تضاف إليه. خذ مثلاً الاستواء، يلزم من الاستواء من حيث هو استواء بغض النظر عن كونه مضافا إلى الخالق سبحانه أو إلى المخلوق، يلزم من ثبوت الاستواء أن يكون المستوي عاليا على ما استوى عليه، هذا الذي تقتضيه لغة العرب في معنى كلمة «استواء» أو استواء مُعدى بعلى، وإلا الاستواء يختلف بحسب ما يُعدى به، أو من حيث كونه يتعدى بنفسه. المقصود أن استوى على هذا التركيب يقتضي أن يكون المستوي عاليا على ما استوى عليه، هذا القدر حق ولا يجوز نفيه، وأهل السنة يلتزمونه. لوازم الصفة التي تلزمها من حيث هي بغض النظر عن الإضافة، فأهل العلم من أهل السنة يثبتونها. وهناك لوازم تلزم الصفة بحسب محلها، بحسب ما تضاف إليه؛ فإذا أضيفت إلى

المخلوق لزمتها لوازم، وهذه اللوازم منفية عن الله. مثال ذلك في الاستواء المضاف إلى المخلوق؛ فاستواء الإنسان على السرير، أو استواؤه على السفينة، يلزمه أن يكون محتاجا إلى ما استوى عليه، هذا اللازم منفي في حق الله، هذا استواء خاص بالمخلوق، والله يُنزه عن مشابهة المخلوقين، وهناك لازم يلزم استواء الله على العرش، وهو أن يكون غنيا عن العرش، وهذا لا شك أنه لازم حق. إذا مشكلة القوم أنهم في نظرهم إلى الصفة التي أضيفت لله، وجاءت في كتاب الله وسنة رسوله هكذا فهموها لا من حيث الصفة نفسها، أو من حيث كونها مضافة إلى الله، إنما فهموها باعتبارها مضافة إلى المخلوق، وهذا الذي أردناه بقولنا: إن المعطل قد مثل. فهو ممثل من جهة أنه فهم من هذا النص الذي فيه إثبات الصفة اللوازم التي تلزم المخلوق، وهذا لا شك أنه لازم باطل. وصار هذا مثل قول الممثل: إذا كان للعالم صانع فإما أن يكون جوهراً أو عَرَضًا وكلاهما محال، إذ لا يعقل موجود إلا هذان.

قال رحمه: (وصار هذا مثل قول الممثل؛ يعني الذي يمثل صفة الخالق بصفة المخلوق، فيقول: إن استواء الله كاستواء المخلوق، وإن نزوله وإن سمعه وإن بصره إلى آخر ما هنالك من الصفات كلها لله فيها مشابه للمخلوق... وصار هذا مثل قول الممثل: إذا كان للعالم صانع، فإما أن يكون جوهراً أو عرضا، وكلاهما محال -) الجوهر كما علمنا: ما كان قائما بنفسه. والعرض: ما كان قائما بغيره، يعني ما كان

قائما بالجوهر. وأول من عرف تقسيم الموجودات إلى جوهر وإلى عرض أرسطو، ثم إنه فرع على هذا أن المبدأ أو العلة الأولى ويُشير بهذا إلى الله سبحانه أدخله في الجوهر. وصار بسبب هذا نزاع طويل في هذه المسألة كما سيأتي بين الفلاسفة أنفسهم، وبين الفلاسفة والمتكلمين. المقصود أن الممثل يقول: (فإما أن يكون جوهراً أو عرضًا، وكلاهما محال) انتبه إلى أن هذه الجملة جملة معترضة من المؤلف وليست من كلام الممثل هنا. هو يقول لك: (وهذا كلام محال) لماذا؟ لأنه اعترف أن الله صانع ثم جعله كالمصنوع، يا أصحاب العقول أو يكون الصانع كالمصنوع؟ أو يكون الخالق كالمخلوق؟ هل هذه الطاولة المصنوعة تستلزم أن يكون صانعها طاولة مثلها؟ فهو يقول: الله صانع، ثم يجعله مثل المصنوع، وهذا كلام محال في بدائه العقول. المهم أن هذه جملة اعتراضية، وإلا فتتمة كلام الممثل (فإما أن يكون جوهرا أو عرضا، إذ لا يعقل موجود إلا هذان) إذا نتيجة هذا الكلام كون الله موجودا يقتضي تمثيله بالمخلوقات؛ لأنه سيكون جوهرا وعرضا، ذاته جوهر، وصفاته أعراض، إذا سيكون مثل المخلوقين الذين هم عبارة عن جواهر وأعراض. بمعنى وجوده يقتضي التمثيل هكذا زعموا، كونه موجودا هذا يقتضي التمثيل، يقتضي أن يكون جوهرا كالجواهر، وأن تكون صفاته أعراضا كالأعراض؛ لأن الموجود لا يخلو عن أن يكون جوهرا وعرضا، والله موجود إذا هو جوهر

وعرض. وكلامه هنا عن الممثل الذي يجعله ماذا؟ يعني لا يقول قائل: ربما يكون جوهرا لا كالجواهر، وصفاته أعراض لا كالأعراض، لا، الكلام ليس في هذا، إنما هو يتكلم عن مقالة ممثل، قال: وصار هذا مثل قول الممثل فالجواهر كالجواهر، والأعراض كالأعراض، تشترك في ذلك، إذا الله مماثل للمخلوقين. وهذه الشبهة شبهة داحضة لا شك في ذلك ولا ريب، ومسألة الجواهر والأعراض النظر فيها راجع إلى الكلام السابق، وهو أن القوم أدخلوا الله مع المخلوقين الذين خلقهم في قضية كلية، ثم حكموا على الجميع بحكم واحد، هذه هي مصيبة القوم، هذا هو أساس البلاء عند هذا الممثل، أنه جعل الله عز وجل من جنس المخلوقين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا، فصار جوهرا كالجواهر، وصفاته أعراضا كالأعراض. ولا شك أن هذا القول في غاية البطلان، والممثلة قد أجمع أهل العلم على كفرهم، من شبه الله بخلقه فقد كفر، وهذا الكلام من نتائج دخول الفلسفة على المنتسبين لهذا الدين، فمثل من مثل بسبب هذه النظرية نظرية الجواهر والأعراض وأخذ المتكلمون طرفًا مناقضا، فإنهم بسبب مسألة الجواهر والأعراض وصلوا إلى تعطيل الله عن صفاته. وهنا ملحظ وهو: أن تأثير الفلسفة والفلاسفة على المتكلمين له وجهان: أولا: من جهة تسلل بعض المفاهيم الفلسفية إلى المتكلمين، فصاروا يقولون بما يماثل أو يقرب من مقالة الفلاسفة. والتأثير الثاني

تأثر عكسي؛ لما رأوا أن الفلاسفة أثبتوا شيئًا فإنهم أخذوا الجهة المقابلة؛ هؤلاء أثبتوا، فقال هؤلاء بالنفي. لما قال أرسطو ومن وافقه: «إن الله جوهر». ماذا كان من المتكلمين؟ خالفوهم فنفوا أن يكون الله جوهرا، ولذلك تجد تقريرهم دائما إذا وصلوا إلى الكلام عن ذات الله يقولون: إنه منزه عن الجواهر والأعراض والأجسام، إلى آخر ما يقولون، يقولون: ليس بجوهر، أو ليس بعرض، أو ليس بذي أعراض، إلى آخر ما يقولون. ما الذي ترتب على هذا؟ ترتب على هذا لوازم فاسدة، ترتب على هذا نفيهم علو الله واستواءه، لماذا؟ لأنهم يقولون: لا يكون عاليا ولا يستوي إلا المتحيز، ولا يتحيز إلا الجواهر؛ والله ليس بجوهر، إذا الله لا يكون فوق خلقه ولا يكون مستويا على عرشه. لزم من هذا نفيهم رؤية الله، كما تقول بذلك الجهمية والمعتزلة، أو نفي أن يرى الله من جهة العلو، كما تقول الأشاعرة، لماذا؟ لأن هذا يلزم منه أن يكون جوهرا، الجوهر هو الذي يرى. لزم من هذا نفي صفات الله الفعلية؛ لأنها تستلزم في زعمهم أن يكون الله جوهرا، أو أن يكون جسما مكونا مركبا من الجواهر، فترتب على هذا النفي لوازم فاسدة. وما أحسن ما قال أبو العباس ابن سريج رحمه الله: «توحيد المسلمين شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتوحيد الضالين المبتدعين الخوض في الأجسام والأعراض». فهذا هو البلاء الذي أشغلوا به أذهان الناس فأوقعوهم فيها أوقعوهم فيه. أما أهل السنة

والجماعة فإنهم يعرضون عن هذا المقام بالكلية؛ لا إثباتا ولا نفيا، ويرون أن الخوض في نسبة الجواهر والأعراض إلى الله بدعة مضلة، وينسبون هذا الخائض إلى البدعة بسبب ذلك. وأما في مقام المناظرة مع من يتكلم بمثل هذا الكلام فإنهم يسلكون مسلك الاستفصال؛ ماذا تريد بقولك: إن الله جوهر؟ أو الله ليس بجوهر؟ ماذا تريد؟ هل تريد أن الله قائم بنفسه؟ فهذا المعنى حق، ولا يلزم من هذا مشابهته للمخلوقين. هل تريد بالجوهر ما يتصف بالصفات؟ فهذا المعنى حق، ولا يلزم من هذا أن يكون مشابها للمخلوقين. أو تريد بقولك: «إن الله جوهر» يعني كالجواهر المخلوقة، يكون مثل خلقه؟ فهذا المعنى منفي ينزه الله عنه. إذا هذا هو المسلك الحق في هذا المقام. أو قوله: إذا كان مستويا على العرش فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفلك؛ إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا. (أو قوله) يعني الممثل: (إذا كان مستويا على العرش فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفلك) الفلك: يعني السفينة، (إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا) ترتيب حجة القوم هي: الله خاطبنا بما نعقل، ولا نعقل من الاستواء إلا استواء الأجسام، النتيجة استواء الله كاستواء الأجسام. وهكذا في بقية الصفات التي مثلوها، التي جعلوا مقتضاها التمثيل، قالوا: الله خاطبنا بما نعقل، ولا نعقل من الصفات إلا صفات الأجسام، النتيجة: صفات الله كصفات الاجسام. هذه أهم شبهة عند الممثلة، ولا

شك أنها شبهة داحضة. والرد عليها من وجوه، أهمها: أولا: أن المراد بخطابنا بأدلة الصفات أن نعقل القدر المشترك لا القدر المختص بالمخلوق. انتبه أساس الإشكال دائما إذا أردت أن تناقش المخالفين اذهب إلى أصل الشبهة، أصل الشبهة ماذا؟ الله خاطبنا بما نعقل، السؤال: ما الذي أراده الله بخطابنا وإبلاغنا بأدلة الصفات؟ أن نعقل القدر المشترك وهو الصفة من حيث هي، وليس القدر المختص بالمخلوق، فكلامكم من أساسه باطل، أنتم ملبسون حينما تقولون: إن الله لما أخبرنا أنه استوى على العرش فإنه أراد منا أن نفهم الشيء الذي نعقله، والذي نعقله هو استواء الأجسام على الأجسام. الرد الثاني أن نقول: إن الذي أخبرنا بأدلة الصفات هو الذي قال: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، وهو الذي قال: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وهو الذي قال: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: ٦٥]، وكتاب الله منزه عن التناقض؛ فكما آمنتم بأدلة الصفات فآمنوا بأدلة التنزيه، ومن آمن بهما وألف بينهما وجمع بينهما فإن النتيجة أنه يؤمن أن لله صفات لا تماثل صفات المخلوقين. الأمر الثالث أن نقول: إنه لا يمكن أن يكون التمثيل هو المفهوم من نصوص الصفات؛ لأن تمثيل صفات الله بصفات المخلوقين نقص، المخلوق ناقص وصفاته ناقصة، والله منزه عن النقص بالكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة. إذا كلامكم باطل لا شك فيه ولا ريب. الأمر

الرابع: لا يمكن أن يفهم التمثيل من نصوص الصفات؛ لماذا؟ لأن الذي جاء في الأدلة صفات مضافة إلى الله، فأَنَّى يُفهم التمثيل. نعم سيكون كلامكم كلاما سليما مسلما لو أن الله قال مثلاً: «الرحمن على العرش استوى كاستوائكم» لو كان الله أخبرنا في القرآن هكذا، قلنا: كلامكم صحيح، الله أخبرنا بما نعقل، ولا نعقل إلا صفات الأجسام، فتكون صفاته كصفات الأجسام، لكن الله له لم يخبرنا بهذا، إنما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. فالمحصلة: أن الاستواء صفة الله، والقاعدة عند جميع العقلاء: «أن صفات كل موصوف تناسب ذاته، وتلائم حقيقته». فإذا كان الله هو المتصف بالكمال المطلق في ذاته فإن صفاته أيضًا متصفة بالكمال المطلق، وليس هكذا شأن صفات المخلوقين. إذا هذه بعض الأوجه التي يُرد بها على شبهة الممثلة. فإن كلاهما مثل، وكلاهما عطل حقيقة ما وصف الله به نفسه، وامتاز الأول بتعطيل كل مسمى للاستواء الحقيقي، وامتاز الثاني بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين. (رجع إلى تقرير الأصل الذي بدأ منه، وهو: أن كلاهما مثل، وكلاهما عمل) كلا الرجلين المعطل والممثل قد جمع بين التمثيل والتعطيل. قال: (وكلاهما عطل حقيقة ما وصف الله به نفسه)، قال: (وامتاز الأول) يريد المعطل بتعطيل كل مسمى للاستواء الحقيقي عن الله، عطل عن الله الاستواء الحقيقي، بمعنى: أنه قد نفى القدر المشترك، الاستواء الحقيقي الذي هو مفهوم في

لغة العرب فإن المعطل قد نفاه عن الله، وأوله بشيء آخر وهو «الاستيلاء» كما عليه جمهور المتكلمين. قال: (وامتاز الثاني) الذي هو الممثل (بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين) يعني أنه نفى القدر الفارق المختص. المعطل نفى القدر المشترك، فما أثبت استواء، إنما أثبت شيئًا آخر لم يأتي في هذا الدليل «الاستيلاء»، جاء في هذا الدليل «استواء». وأما الممثل فإنه نفى القدر المميز الفارق المختص. وكلا الرجلين مع كونها قد جمعا بين التعطيل والتمثيل أيضًا حرما الوصول إلى معرفة الله على الوجه المطلوب. وكلا الرجلين قد حرفا الكلم عن مواضعه وانتهكا حرمة النصوص. وكلا الرجلين قد خالفا المنقول والمعقول والفطرة، فليس عندهم نقل ولا عقل ولا موافقة للفطرة، ونعوذ بالله من الخذلان. [صالح سندي].

***

والقول الفاصل: هو ما عليه الأمة الوسط، من أنَّ الله مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي كعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق وملزوماتها. واعلم أن ليس في العقل الصريح ولا في النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريقة السلفية أصلاً، لكن هذا

الموضع لا يتسع للجواب عن الشبهات الواردة على الحق، فمن كان في قلبه شبهة وأحب حلَّها فذلك سهل يسير. ثم المخالفون للكتاب والسنة وسلف الأمة من المتأولين لهذا الباب في أمر مريج، فإن من ينكر الرؤية، يزعم أن العقل يحيلها، وأنه مضطر فيها إلى التأويل، ومن يحيل أن لله علمًا وقدرة، وأن يكون كلامه غير مخلوق ونحو ذلك يقول: إن العقل أحال ذلك، فاضطر إلى التأويل، بل من ينكر حقيقة حشر الأجساد، والأكل والشرب الحقيقي في الجنة، يزعم أن العقل أحال ذلك، وأنه مضطر إلى التأويل، ومن زعم أن الله ليس فوق العرش يزعم أن العقل أحال ذلك، وأنه مضطر إلى التأويل. ويكفيك دليلاً على فساد قول هؤلاء أن ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوَّز أو أوجب ما يدَّعي الآخر أن العقل أحاله، فيا ليت شعري بأي عقل يُوزن الكتاب والسنة. فرضي الله عن الإمام مالك بن أنس حيث قال: «أوَ كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء؟». وكل من هؤلاء مخصوم بما خصم به الآخر، وهو من وجوه: أحدها: بيان أن العقل لا يحيل ذلك. الثاني: أن النصوص الواردة لا تحتمل التأويل. الثالث: أن عامة هذه الأمور قد علم أن الرسول ﷺ جاء بها بالاضطرار، كما علم أنه جاء بالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، فالتأويل الذي يحيلها عن هذا بمنزلة تأويلات القرامطة والباطنية في الحج والصوم والصلاة

وسائر ما جاءت به النبوات. الرابع: أن يبين أن العقل الصريح يوافق ما جاءت به النصوص، وإن كان في النصوص من التفصيل ما يعجز العقل عن درك تفصيله، وإنما عقله مجملاً إلى غير ذلك من الوجوه، على أن الأساطين من هؤلاء والفحول معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الإلهية. وإذا كان هكذا، فالواجب تلقِّي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه. ومن المعلوم للمؤمنين أن الله تعالى بعث محمدًا ﷺ بالهدى ودين الحق، ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدًا، وأنه بيَّن للناس ما أخبرهم به من أمور الإيمان بالله واليوم الآخر.

***

يقول الشيخ رحمه الله: (فكلٌّ من هؤلاء الطوائف مخصومٌ - أي: محجوجٌ - بما خصمَ به مخالفَه الآخر). ثم قال: وبيان هذا من هذه الوجوه: (أحدها: بيانُ أنَّ العقلَ لا يحيل ذلك) أي: الأول: بيانُ أنَّ العقل لا يحيلُ ما زعم المخالف أنَّ العقلَ يُحيله، المراد: أنه يبدأ بردِّ هذه الشبهة وبيانِ فسادها، وأنَّ ما نفوه وزعموا أنَّ العقل يحيله؛ نقول بل: إنَّ العقلَ لا يحيله، وهذا ردٌّ بطريق منع الدعوى. (الثاني: أنَّ النصوصَ الواردة لا تحتملُ التأويل) أي: أنَّ دلالة نصوص الصفات على الإثبات واضحةٌ صريحةٌ ليس فيها احتمالات، والتأويل إنما يَرِدُ على الألفاظ المحتملة، فاللفظُ إمَّا أن يكون نصًّا في معناه، أو ظاهرًا في معناه، فالنصُّ لا يحتمل إلَّا معنىً

واحدًا، والظاهرُ وإن احتملَ أكثرَ من معنى فالواجبُ إجراؤه على ظاهره، ولا يجوز حملُه على الاحتمال المرجوح إلَّا بدليلٍ يجبُ المصيرُ إليه. ونصوصُ الصفات: إمَّا أن تكون نصًّا لا يحتمل، وإمَّا أن تكون ظاهرًا لا يجوزُ صرفُها عن ظاهرها إلَّا بحجَّةٍ صحيحةٍ، وكلام الشيخ هنا على الإجمال، فهذه النصوص عامَّتُها لا يحتمل التأويل. (الثالث: أنَّ عامَّة هذه الأمور قد عُلم أن الرسول ﷺ جاء بها بالاضطرار، كما عُلم أنه جاء بالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، فالتأويلُ الذي يحيلها عن هذا بمنزلة تأويلات القرامطة والباطنية في الحجِّ والصوم والصلاة وسائر العبادات، وسائرِ ما جاءت به النبوات) معناه: أنَّ عامَّة هذه المسائل العلمية العقدية الخبرية معلومٌ بالاضطرار أنَّ الرسول ﷺ جاء بها، وأراد ما دلَّت عليه، وما ظهر منها، وأخبر بها للإيمان بها، وأراد حقائقها الظاهرة، فمَن زعم في نصوص الأسماء والصفات، أو نصوص المعاد كالفلاسفة أنَّ المرادَ بها خلافُ ظاهرِها، وأوجب تأويلَها، فهو بمنزلة تأويل القرامطة لنصوص الشرائع كالصلاة والصيام والحج. فمعلومٌ بالضرورة أنَّ الرسول جاء بهذه الأخبار المتعلقة بذات الرب وصفاته، أو المتعلقة بالمعاد، وأرادها كالعلم بأنه جاء بهذه الشرائع من صلاةٍ وزكاةٍ وصيامٍ وحجٍّ، وغير ذلك من الشرائع، فإذا جاز تأويلُ هذه النصوص الخبرية، جازَ تأويلُ الباطنية لنصوص الشرائع، وهذا ظاهرُ الفساد. والمتكلِّمون من الأشاعرة والمعتزلة

والجهمية ومَن شابههم يُنكرون أشدَّ الإنكار تأويلات الباطنية، كما أنهم يُنكرون أشدَّ الإنكار على الفلاسفة تأويلات نصوصِ الآخرة؛ كنصوصِ البعث والنشور والجنة والنار، فكما يَرُدُّ المتكلمون وبعضُ الفلاسفة على منكري حقائق الشرائع والمتأوِّلين لها، كذلك يردُّ أهل السنَّة عليهم تأويلهم لنصوص صفات الله؛ فإنَّ الباطنية يؤولون الصلوات الخمس بأنها: معرفةُ أسرارِ الباطن، والصيامُ: كتمانها، والحجُّ: السفر إلى شيوخهم، ونحو هذا من التأويلات. فيتأوَّلون نصوصَ القرآن على هذا النهج، والأمثلةُ مشهورةٌ، يؤولون أشياءَ لا علاقة لها بالأحكام ولا بالاعتقادات، فيقولون: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾ [البقرة: ٦٧] في قصة بني إسرائيل، المراد: عائشة، ﴿مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ يَلۡتَقِيَانِ﴾ [الرحمن: ١٩]، المراد: علي وفاطمة، ﴿يَخۡرُجُ مِنۡهُمَا ٱللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢] الحسن والحسين، ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١] هما أبو بكر وعمر. فيسيرون في القرآن على هذا المنهج الملعون الإبليسي المغرق في الكذب والافتراء واللعب بدين الله وكتابه. ثم ذكر الشيخ الوجه الرابع؛ ومعناه: أنَّ العقلَ الصريح موافقٌ للنقل الصحيح، والفرق بين الوجه الأول والوجه الرابع أن الأول هو بيانُ أنَّ العقل لا يحيل ما دلَّت عليه نصوص الأسماء والصفات. والرابع: هو أنَّ العقل يدلُّ عليه ويشهد له، لكن دلالة العقل على ما أخبرت به الرسل دلالةٌ مجملةٌ، فالنصوصُ فيها من التفصيل

ما لا يدركه العقلُ، فالعقلُ يدرِكُ أنَّ الربَّ أحقُّ بالكمال من العلم والسمع والبصر والكلام والعلو والمباينة من المخلوقات، وتنزيهه عن النقائص، فيدركُ هذا على سبيل الإجمال، وما لا يدركه العقل مما جاءت به النصوص لا يُحيله. إذا ما جاءت به الرسل إمَّا أنْ يكون معقولًا ومدركًا بالعقل أيضًا، وإمَّا أنْ يكون مما لا يُحيلُه العقل، ولهذا يقال: إنَّ الرسلَ لا يأتون بمحالات العقول، وإنما يأتون بمحارات أو مجازات العقول، أي: ما يجوِّزه العقل ولا يحيله. فمثلًا الصفاتُ، منها ما تتضافرُ عليها الدلائل العقلية والسمعية، ومنها ما لا يُعلَمُ إلَّا بالسمع، وعلى سبيل المثال: العلو والاستواء، فعلو الله على خلقه فوقَ جميع المخلوقات طريقُ العلم به السمعُ والعقل، فأمَّا السمعُ: فنصوصٌ لا تُحصى من الكتاب والسنَّة، وأمَّا العقلُ: فمعلومٌ أنَّ العلو كمالٌ، والسفلَ نقصٌ، والحلولُ في المخلوقات على اختلافها وفيها ما فيها؛ نقص، فالعلو هو الكمال. وأمَّا الاستواءُ فطريقُ العلم به هو السمع، فليس في العقل ما يدلُّ على إثبات أنَّ الله مستو على العرش ولا على نفيه، فإذا يجبُ التسليمُ بما دلَّت عليه النصوص. قوله: (على أنَّ الأساطين من هؤلاء والفحول معترفون بأنَّ العقلَ لا سبيلَ له إلى اليقين في عامَّةِ المطالب الإلهية) يريد بهذا أنَّ أساطينَ الفلاسفةِ وهم قدماهم وكبراؤهم قبل أرسطو الذي يُسمُّونه المعلمَ الأول، وهو الذي جاء بالأفكار الفلسفية المناقضةِ للعقل وما جاءت به الرسل، فيقول: إنَّ

الأساطين والفحول، مُعترفون بأنَّ العقل لا سبيل له إلى معرفة المطالب الإلهية؛ أي: أنَّ العقل قاصرٌ عن معرفة تفصيل صفات الله، لكنه يدركُ منها ما يدركُ على سبيل الإجمال، كما تقدَّم، ولهذا يدركُ العقلُ أنَّ نفي جميع الصفات عن الله يستلزمُ إنكارَ وجودِه، فإنَّ نفي جميع الصفات يستلزمُ نفي الذات، إذن هذا باطلٌ في العقل. وإذا كان المخلوقُ يوصَفُ بالعلم والقدرة والسمع والبصر، فاللهُ تعالى أولى بذلك، فمُعطي الكمالَ أولى به، ولهذا من الأقيسة العقلية، أن يقال: «كلُّ كمالٍ ثبت للمخلوق لا نقص فيه فالخالقُ أولى به»، كالحياة والعلم والسمع، هذه صفاتٌ في ذاتها كمالٌ، فالحياةُ كمالٌ والموتُ نقصٌ، والعلم كمالٌ والجهلُ نقصٌ، والسمعُ كمالٌ والصممُ نقصٌ، فهذا من الاستدلالات العقلية الموافقةِ لأدلة السمع. إذا السمعُ والبصر والقدرة والكلام والحكمة والرحمة والعلو، ونحو ذلك تتضافرُ عليها الدلائلُ العقليةُ مع الأدلة السمعية. قوله: (وإذا كان هذا هكذا، فالواجب تلقّي علمَ ذلك من النبوات على ما هو عليه) يعني: إذا عُلِمَ ما تقدَّم وأنَّ العقلَ قاصرٌ عن معرفة ما يجب لله ويجوز عليه ويمتنع عليه على وجه التفصيل، وهو كذلك لا يحيلُ ما دلَّت عليه النصوص، وأنَّ كلَّ من خالف النصوص فإنه مُتناقضٌ، وأنَّ هذه الفِرقَ بين رادٍّ ومردودٍ عليه؛ فالواجبُ مع هذا الواقع الرجوعُ إلى المصدر المعصوم، وهو الكتاب والسنَّة، فيجب الاعتصامُ بهما، ففيهما النجاةُ والسلامةُ والاستقامةُ، فهما

الصراطُ المستقيمُ. فأهلُ الحقِّ على استقامةٍ وعلى منهجٍ قويمٍ، وأدلَّتُهم العقلية والسمعية متضافرةٌ ومتوافقة، وأمَّا المخالفون فهم كما قال الشيخ: في أمرٍ مريجٍ مُتناقضٍ، وهذه المذاهبُ الباطلة كما أنها مُناقضةٌ ومخالفةٌ لأدلَّةِ الشرع؛ فهي أيضًا مُناقضةٌ للعقل. [عبد الرحمن البراك].

هذا الكلام من المصنف رحمه الله فيه تأصيل لبيان فساد مذهب من أول الآيات والأحاديث التي في الغيبيات بالعقل، والعقل قد حكمه المبتدعة من الجهمية فالمعتزلة فمن بعدهم إلى يومنا هذا، فحكموا العقل في رد النصوص، ولهذا وصف العقلانيين يشمل كل من رد النصوص بحجج أو بتأويلات عقلية. والواجب على عباد الله أن يُسَلِّمُوا في الأمور الغيبية بما دلت عليه النصوص؛ لأن الله أعلم بخلقه، قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وقال: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠]، وقال: ﴿قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٩٥]، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، فالله له خبره صدق وحق ويؤخذ على ما دل عليه في ظاهره والذين أولوا الآيات والأحاديث في الأمور الغيبية وصرفوها عن حقائقها اللائقة بها إلى معان أخر احتجوا بالعقل، وقالوا: العقل الصريح اضطرنا إلى ذلك. فمثلا حينما نفوا رؤية الله في الآخرة، قالوا: العقل الصريح يرد إمكان هذه الرؤية كما هو قول

الجهمية والمعتزلة، قالوا: لأن الذي يرى لا بد أن يكون في جهة، ولا بد أن يحاط به من جهة الرؤية، وإذا كان في جهة معناه أنه في مكان، وإذا كان في مكان معناه أنه متحيز وأن ثم مكان من مخلوقاته يسعه، وهذه كلها كما يقولون تعلم بالعقل أنها لا يمكن أن تكون، فهي باطلة؛ لأن الله ليس محاطا بشيء من خلقه، ولا متحيزا بشيء من خلقه من الأمكنة ونحوها، فدل ذلك على بطلان الرؤية، وعلى بطلان الاستواء على العرش، هذا مختصر كلامهم وشبههم. فنفوا الرؤية لأجل هذا العقل الصريح عندهم، وسبب ذلك أنهم جعلوا الصفة من الله من جنس ما يتصف به المخلوق، فهم لم يُحَكِّمُوا على الله إلا ما رأوا في الدنيا، ومعلوم أن العقل الصريح أيضًا يدل على أنه يحتمل أن تكون أشياء لا يعقلها العقل. وهناك مثال بين في ذلك وهو روح الإنسان، فهذه الروح هي في الجسد ولكن هل هذه الروح باقية في الجسد متحيزة به لا تخرج عنه؟ أم أنها تذهب وتجيء وتصعد إلى الله وترسل؟ قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ﴾ [الزمر: ٤٢] فهذه الروح لا يعقلها ابن آدم، فدل ذلك على أن تحكيم بعض قوانين المخلوقات في بعض أن هذا ليس من الحكمة، وليس من العقل، فكيف بتحكيم قوانين المخلوقات على الله؟ ولهذا قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فلا يجوز أن

يوصف الله أو أن ينفى عنه الوصف بقياس شمولي ولا بقياس منطقي، وذلك لأنه لا ينطبق عليه ما ينطبق على المخلوقات. وهذا العقل الذي أولوا به النصوص متناقض أيضًا، لأننا نجد أن المعتزلة مثلا يثبتون البعث بعد الموت، ويثبتون بعض الصفات، والنافي للبعث والنافي للصفات التي أثبتها المعتزلة يقول: دلنا العقل الصريح على عدم إثباتها. والمعتزلة يقولون: العقل دل على عدم امتناعها. ويأتي بعد المعتزلة الكلابية فيقولون: المعتزلة أثبتوا ثلاث صفات ونحن نثبت سبعًا؛ لأن العقل الصريح دل على إثبات هذه السبع. والماتريدية قالوا: نثبت ثماني صفات؛ لأن العقل الصريح دل أيضًا على إثبات ثمان صفات. فالعقل الذي به تؤول المعتزلة النصوص وظنوا أنه هو الصريح وأنه هو الذي يجب أن تخضع له الآيات والأحاديث، خالفهم فيه عقل الكلابية، وعقل الأشاعرة، وعقل الماتريدية، وخالف الأشاعرة أيضًا في عقلهم الماتريدية. فإذا عقول أصحاب هذه الفرق التي تعتمد على العقل بعضها يضاد بعضا، فأي عقل هذا الذي يُحكم على النصوص؟ لا مناص من القول بأن هذا العقل لا يوجد؛ لأن أصحاب العقل الذين يُحَكِّمُونه مختلفون في تحكيمه، وهذا قطعي. لهذا نقول ما من شيء قال فيه المبتدعة إن العقل يحيله من الأمور الغيبية، إلا وثم دليل على أن العقل لا يحيله. وخذ مثلاً على ذلك: الرؤية التي مثل بها شيخ الإسلام رؤية الله، الأشاعرة أثبتوا الرؤية والمعتزلة نفوا

الرؤية، الأشاعرة قالوا: يُرى لا في جهة. يعني: شيء يكون إدراكه في نفس الإنسان لكن رؤيته لا تكون إلى جهة معينة. والمعتزلة قالوا: إن أثبتنا رؤية الله بحسب ما جاء بالآيات والأحاديث فمعنى ذلك أن الله في جهة، وإن نفيناها نفينا أن الله في جهة، وعقل المعتزلة في هذه من اطراد الإثبات والنفي صحيح، وأما الأشاعرة فمتناقضون. ولهذا أهل السنة قالوا بإثبات الرؤية وإثبات علو الله؛ لأن الله له علو الذات وعلو الصفات، فإذا هو يرى وهو في جهة العلو، فالعقل مع النقل دل على إثبات ذلك وعدم التناقض بين هذا وهذا، ولهذا جعل شيخ الإسلام من الأوجه وهو الوجه الأول في كل مسألة زعموا أن العقل يحيل الإثبات، ما يثبت أن في العقل ما يدل على الإثبات. وبهذا تضرب بعض المبتدعة ببعض، فالجهمية تضربهم بالمعتزلة، والمعتزلة تضربهم بالأشاعرة، والأشاعرة تضربهم بالماتريدية، وهكذا في تناسق، يعني: هذا ضد هذا، وهذا ضد هذا، حتى تصل إلى أن قول السنة هو الحق، وهو أن العقل لا يحيل شيئا من الصفات. وأعظم دليل على ذلك أن الله لا يقاس بأحد من خلقه، لا قياس شمول، ولا قياس منطق. المسألة الثانية التي تعرض لها: هي أن نصوص الصفات تعلم بالاضطرار، فهي ليست دليلاً واحدًا يمكن تأويله، ولا هما نصان يمكن أن يتأولا، ولكن هي كثيرة جدا، حيث إنه يُعلم بالاضطرار أن المراد بها وصف الله بهذه الصفات. فوصف الله بالعلم، ووصفه

بالقدرة، وبالكلام، وبالسمع، وبالبصر، وبالحياة، هذا كثير جدا في القرآن، ولهذا هذه الصفات لم ينكرها الأشاعرة، ولم ينكر بعضها المعتزلة. كذلك غيرها من الصفات، الصفات الذاتية أو الفعلية، كصفة الوجه لله أو صفة اليدين، أو صفة القدم له، أو صفة الساق، أو غير ذلك من الصفات، كلها ثابتة لله لا يُدخل فيها بتأويل، لأن التأويل يمتنع في هذا بقوة، بل يجزم بذلك؛ لأن النصوص كثيرة جدا مما يُعلم معه أنه لا مجال للتأويل قطعا، فلا يدخل فيها التأويل، لأن التأويل كلمة أو جملة تأتي ويراد منها غير ظاهرها لقرينة، كما يُعرفون التأويل بأنه: صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره بقرينة دلت على ذلك. وهذا قد يكون في دليل، أو يكون في مسألة، أما في نصوص الصفات فهي كثيرة كثرة يمتنع معها أن تكون كل هذه الكثرة يُخاض فيها بالتأويل، إلا أن يكون النبي ﷺ بل الأنبياء جميعا أتت بما لا يدركه أحد في صفات الله. [صالح آل الشيخ].

(والقول الفاصل: هو ما عليه الأمة الوسط) فأثبتوا لله حقائق الأسماء والصفات، ونفوا عنه مماثلة المخلوقات، فكان مذهبهم مذهبا بين مذهبين وهديا بين ضلالتين. فقالوا: نصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييف. بل طريقتنا إثبات حقائق الأسماء والصفات، ونفي مشابهة المخلوقات، فلا نعطل ولا نؤول ولا نمثل ولا نجهل. ولا نقول: ليس

له يدان، ولا وجه، ولا سمع، ولا بصر، ولا حياة، ولا قدرة، ولا استوى على عرشه. ولا نقول: له يدان كأيدي المخلوقين، ووجه كوجوههم وسمع وبصر وحياة وقدرة واستواء، كأسماعهم وأبصارهم وقدرتهم واستوائهم. بل نقول: له ذات حقيقة ليست كذوات المخلوقين. وله صفات حقيقة ليست كصفات المخلوقين. وكذلك قولنا: في وجهه تبارك وتعالى، ويديه، وسمعه، وبصره، وكلامه، واستوائه. ولا يمنعنا ذلك أن نفهم المراد من تلك، الصفات وحقائقها، كما لم يمنع ذلك من أن أثبت لله شيئا من صفات الكمال من فهم معنى الصفة وتحقيقها، فإن من أثبت له سبحانه السمع والبصر أثبتهما حقيقة وفهم معناهما، فهكذا سائر الصفات المقدسة، يجب أن تجري هذا المجرى، وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيتها، فإن الله سبحانه لم يكلف العباد ذلك، ولا أراده منهم، ولم يجعل لهم إليه سبيلا. (واعلم أنه ليس في العقل الصريح ولا في شيء من النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريق السلفية أصلا) يجب تقديم الشرع على العقل، فالأصل في الدين الاتباع والمعقول تبع. فمعتقد أهل السنة في هذا الباب وفي غيره من أبواب العقائد والأحكام أن العقل المجرد ليس له إثبات شيء من العقائد والأحكام، وإنما المرجع في ذلك إلى القرآن والسنة. فالعقل لا يمكنه إدراك ما يستحقه الله تعالى من الأسماء والصفات فوجب الوقوف في ذلك على النص. ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر

صفات الله، وما تعبد الناس باعتقاده من ذكر عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، والحوض، والميزان، والصراط، وصفة الجنة وصفة النار، وجدناها أمورا لا ندرك حقائقها بعقولنا، وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه، فلله الحمد في ذلك، والشكر ومنه التوفيق، وما لم يمكنا إدراكه ولم تبلغه عقولنا آمنا به وصدقناه واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته، واكتفينا في ذلك بعلمه، ومشيئته، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. واعلم أن فصل ما بيننا وبين المعطلة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا المأثور تبعا للمعقول. وأما أهل السنة فقالوا: الأصل في الدين الإتباع، والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء. وبهذا امتاز أهل السنة عن المعطلة؛ لأن الأصل عند المعطلة في هذا الباب هو العقل، فما أجازته عقولهم قبلوه، وما لم تجزه عقولهم ردوه وسعوا في نفيه وفي تأويله وتحريفه. فهذا شأن أهل السنة وهذا شأن المعطلة، وهذا هو الفيصل بين عقيدة أهل السنة وبين عقيدة المعطلة؛ أن أصل أهل السنة هو كلام الله عز وجل وكلام رسوله ﷺ، وما ورد إثباته يثبت وما ورد نفيه ينفى عن الله عز وجل، لا نتجاوز الكتاب والسنة، كما قال الإمام الأحمد رحمه الله تعالى: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به

رسوله ﷺ، لا يتجاوز القرآن والحديث». فالتقرير بأن النقل مقدم على العقل لا ينبغي أن يفهم منه أن أهل السنة ينكرون العقل والتوصل به إلى المعارف والتفكير به في خلق السماوات والأرض، وفي الآيات الكونية الكثيرة، فأهل السنة لا ينكرون استعمال العقل، ولكنهم توسطوا في شأن العقل بين طائفتين ضلتا في هذا الباب، هما: أهل الكلام: الذين يجعلون العقل وحده أصل علمهم، ويفردونه، ويجعلون الإيمان والقرآن تابعين له، والمعقولات عندهم هي الأصول الكلية الأولية، المستغنية بنفسها عن الإيمان والقرآن. فهؤلاء جعلوا عقولهم هي التي تثبت وتنفي والسمع معروضا عليها، فإن وافقها قبل اعتضادا لا اعتمادا، وإن عارضها رد وطرح، وهذا من أعظم أسباب الضلال التي دخلت على هذه الأمة. وأهل التصوف: الذين يذمون العقل ويعيبونه، ويرون أن الأحوال العالية، والمقامات الرفيعة، لا تحصل إلا مع عدمه، ويقرون من الأمور بما يكذب صريح العقل. ويمدحون السكر والجنون والوله، وأمورا من المعارف والأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل والتمييز، كما يصدقون بأمور يعلم بالعقل الصريح بطلانها. وكلا الطرفين مذموم. وأما أهل السنة: فيرون أن العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلا بذلك. فالعقل غريزة في النفس، وقوة فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين. فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل

به نور الشمس أو النار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورا حيوانية. فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة، والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، ولم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه. (ثم المخالفون للكتاب والسنة وسلف الأمة من المتأولين لهذا الباب في أمر مريج) تدرج المصنف رحمه الله في دفع دعوى الخصم في تقديم العقل على النقل وبين أن هذه الدعوى مردودة: فمن الردود عليهم أن أصحاب هذا القول مختلفون فيما بينهم في القدر الذي يثبت وينفى مما وردت به نصوص الكتاب والسنة، فإذا كان الأشعري والماتريدي يثبتون رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، فإن المعتزلي والجهمي ينكرون ذلك وحجتهم هي أن العقول لا تجيز ذلك. وإذا كان الأشعري والماتريدي يقرون بصفة العلم والقدرة والكلام بحجة أن العقول تثبت ذلك، فإن المعتزلة والجهمية على خلاف ذلك ينكرون هذه الصفات ويؤولونها بحجة أن العقل لا يجيزها. وإذا كان الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة يثبتون حشر الأجساد، والأكل والشرب الحقيقي في الجنة، فإن الفلاسفة ينكرونها بحجة أن العقل لا يجيزها يؤولون النصوص التي وردت بذلك. وإذا كانت جميع طوائف أهل الكلام تنكر علو الله واستوائه على العرش بزعم أن العقول تحيل ذلك وأنهم مضطرون إلى تأويلها، بالرغم من ورود النصوص

بإثبات هذه الصفات. وقول المصنف: (ومن زعم أن الله ليس فوق العرش يزعم أن العقل أحال ذلك، وأنه مضطر إلى التأويل) يؤمن أهل السنة بعلو الله على خلقه واستوائه على عرشه، وأنه بائن من خلقه وهم بائنون منه. وقد وافقهم على قولهم في إثبات العلو عامة الصفاتية، كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأتباعه، وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري والمتقدمين من أصحابه. وهو قول الكرامية. وقد استدل أهل السنة والجماعة على إثبات صفة العلو بالقرآن، والسنة، والإجماع، والعقل، والفطرة. ودعوى هؤلاء المعطلة بأن العقل يحيل إثبات العلو هي دعوى مردودة فقد استدل علماء أهل السنة على إثبات صفة العلو بأدلة عقلية كثيرة وسأورد ههنا ثلاثة منها: الدليل الأول: قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله تعالى حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه؟ أم خارجا عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال: واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه، كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه. وإن قال: خلقهم خارجا عن نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا أيضا كفر حين زعم أنه في كل مكان وحش قذر رديء. وإن قال: خلقهم خارجا

عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله كله أجمع»[1]. الدليل الثاني: قول ابن القيم: «إن كل من أقر بوجود رب للعالم مدبر له، لزمه الإقرار بمباينته لخلقه وعلوه عليهم، فمن أقر بالرب، فإما أن يقر بأن له ذاتا وماهية مخصوصة أو لا؟ فإن لم يقر بذلك، لم يقر بالرب، فإن ربا لا ذات له ولا ماهية له هو والعدم سواء، وإن أقر بأن له ذاتا مخصوصة وماهية، فإما أن يقر بتعينها أو يقول إنها غير معينة؟ فإن قيل إنها غير معينة كانت خيالا في الذهن لا في الخارج، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معينا، لا سيما وتلك الذات أولى من تعيين كل معين فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها، وأن يوجد لها نظير، فتعيين ذاته سبحانه واجب. وإذا أقر بأنها معينة لا كلية، والعالم مشهود معين لا كلي، لزم قطعا مباينة أحد المتعينين للآخر، فإنه إذا لم يباينه لم يعقل تميزه عنه وتعينه. فإن قيل: هو يتعين بكونه لا داخلا فيه ولا خارجا عنه. قيل: هذا والله أعلم حقيقة قولكم، وهو عين المحال، وهو تصريح منكم بأنه لا ذات له ولا ماهية تخصه، فإنه لو كان له ماهية يختص بها لكان تعينها لماهيته وذاته المخصوصة، وأنتم إنما جعلتم تعيينه أمرا عدميا محضا ونفيا صرفا وهو كونه لا داخل العالم ولا خارجا عنه، وهذا التعيين لا يقتضي وجوده مما به يصح على العدم المحض. وأيضا فالعدم المحض لا يعين المتعين، فإنه لا شيء وإنما يعينه ذاته المخصوصة وصفاته، فلزم

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (ص: ٩٥).

قطعا من إثبات ذاته تعيين تلك الذات، ومن تعيينها مباينتها للمخلوقات، ومن المباينة العلو عليها لما تقدم من تقريره»[١]. الدليل الثالث: أنه قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص، فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص، فلما تقابل الموت والحياة، وصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل، وصف بالعلم دون الجهل، ولما تقابل القدرة والعجز، وصف بالقدرة دون العجز، ولما تقابل المباينة للعالم والمداخلة له، وصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كان مع المباينة لا يخلو إما أن يكون عاليا على العالم أو مسامتا له، وجب أن يوصف بالعلو دون المسامتة، فضلا عن السفول. والمنازع يسلم أنه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر، وعلو القهر وعلو المكانة معناه أنه أكمل من العالم، وعلو القهر مضمونه أنه قادر على العالم، فإذا كان مباينا للعالم كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم، ولا محاذيا له ولا سافلا عنه. ولما كان العلو صفة كمال، وكان ذلك من لوازم ذاته، فلا يكون مع وجود غيره إلا عاليا عليه، ولا يكون قط غير عال عليه[٢]. وبهذه النماذج التي أوردناها عن الأدلة العقلية يتضح لنا مدى دلالة المعقول الصريح على إثبات علو الله ومباينته لخلقه وكذلك مدى مخالفة

---

(١) مختصر الصواعق (١/ ٢٧٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥).

أقوال المعطلة والحلولية لصريح المعقول وصحيح المنقول. فالسؤال الذي يفرض نفسه إذا كان العقل هو الحكم على هذه الأمور نفيا وإثباتا فعقل من نتبع وكل واحد من هؤلاء فيما ينفيه يزعم أن العقل أحال ذلك، وأنه مضطر إلى التأويل على حد قوله، فالحجة واحدة والمزاعم مختلفة. والجواب كما قال المصنف: (ويكفيك دليلا على فساد قول هؤلاء أن ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوز أو أوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله) فكيف يطلب هؤلاء تحكيم عقولهم في نصوص الكتاب والسنة، ثم استشهد المصنف هنا بمقولة الإمام مالك رحمه الله تعالى فقال: (فيا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة، فرضي الله عن الإمام مالك بن أنس حيث قال: «أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء؟» وكل من هؤلاء مخصوم بما خصم به الآخر) أورد المصنف أربعة ردود في هذا النص وهي: أولا: «بيان أن العقل لا يحيل ذلك»، فالنصوص الشرعية فيما أخبرت به من أمور الغيب وغيرها العقل لا يحيلها، وإن كان قد لا يدركها، فمما ينبغي اعتقاده أن نصوص الكتاب والسنة الصحيحة والصريحة في دلالتها، لا يعارضها شيء من المعقولات الصريحة، ذلك أن العقل شاهد بصحة الشريعة إجمالا وتفصيلا، فأما الإجمال، فمن جهة شهادة العقل بصحة النبوة وصدق الرسول ﷺ، فيلزم من ذلك تصديقه في كل

ما يخبر به من الكتاب والحكمة. وأما التفصيل، فمسائل الشريعة ليس فيها ما يرده العقل؛ بل كل ما أدركه العقل من مسائلها فهو يشهد له بالصحة تصديقا وتعضيدا، وما قصر العقل عن إدراكه من مسائلها، فهذا لعظم الشريعة وتفوقها، ومع ذلك فليس في العقل ما يمنع وقوع تلك المسائل التي عجز العقل عن إدراكها، فالشريعة قد تأتي بما يحير العقول لا بما تحيله العقول. ثانيا: «أن النصوص الواردة لا تحتمل التأويل»، من قول أهل السنة الإيمان بالنصوص على ظاهرها ورد التأويل الفاسد، يقصد بظاهر النصوص مدلولها المفهوم بمقتضى الخطاب العربي، لا ما يقابل النص عند متأخري الأصوليين، والظاهر عندهم على حد تعريفهم: ما احتمل معنى راجحا وآخر مرجوحا، والنص هو ما لا يحتمل إلا معنى واحدا، فلفظة الظاهر قد صارت مشتركة، فإن الظاهر في الفطر السليمة، واللسان العربي، والدين القيم، ولسان السلف، غير الظاهر في عرف كثير من المتأخرين. فالواجب في نصوص الوحي إجراؤها على ظاهرها المتبادر من كلام المتكلم، واعتقاد أن هذا المعنى هو مراد المتكلم، ونفيه يكون تكذيبا للمتكلم، أو اتهاما له بالعي وعدم القدرة على البيان عما في نفسه، أو اتهاما له بالغبن والتدليس وعدم النصح للمكلف، وكل ذلك ممتنع في حق الله تعالى وحق رسوله الأمين ﷺ. ومراد المتكلم يعلم: إما باستعماله اللفظ الذي يدل بوضعه على المعنى المراد مع تخلية السياق عن أية قرينة تصرفه عن دلالته

الظاهرة. أو بأن يصرح بإرادة المعنى المطلوب بيانه. أو أن يحتف بكلامه من القرائن التي تدل على مراده. وعلى هذا فصرف الكلام عن ظاهره المتبادر من غير دليل يوجبه أو يبين مراد المتكلم تحكم غير مقبول سببه الجهل أو الهوى، وهذا وإن سماه المتأخرون تأويلا إلا أنه أقرب إلى التحريف منه إلى التأويل. إذ لم يعرف القول بالتفويض بهذا المعنى في القرون الثلاثة الأولى، بل ظهر في القرن الرابع، كما قال ابن تيمية: «وأول من قال به أبو منصور الماتريدي المتوفي ٣٣٣ هـ وأبو الحسن الأشعري المتوفي ٣٢٤ هـ في محاولة للتوسط بين منهج السلف في إثبات النصوص وبين المنهج العقلي المستمد من الفلسفة اليونانية ... وإنما أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨]»(١). ولا يسلم لهذا المتأول تأويله حتى يجيب على أمور أربعة: أحدهما: أن يبين احتمال اللفظ لذلك المعنى الذي أورده من جهة اللغة. الثاني: أن يبين وجه تعيينه لهذا المعنى أنه المراد. الثالث: أن يقيم الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره؛ لأن الأصل عدمه. قال ابن الوزير رحمه الله: «من النقص في الدين رد النصوص والظواهر، ورد حقائقها إلى المجاز من غير طريق قاطعة تدل على

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٨).

ثبوت الموجب للتأويل»[1]. الرابع: أن يبين سلامة الدليل الصارف عن المعارض، إذ دليل إرادة الحقيقة والظاهر قائم، وهو إما قطعي، وإما ظاهر، فإن كان قطعيا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرا فلابد من الترجيح. ومما يدل على إعمال الظواهر أنه لا يتم بلاغ ولا يكمل إنذار، ولا تقوم الحجة ولا تنقطع المعذرة بكلام لا تفيد ألفاظه اليقين، ولا تدل على مراد المتكلم بها؛ بل على خلاف ذلك، فينتفي عن القرآن والعياذ بالله معنى الهداية، وشفاء الصدور، والرحمة، التي وصف الله تعالى بها كتابه الكريم، ومعاني الرأفة والرحمة والحرص على رفع العنت والمشقة عن الأمة، التي وصف الله تعالى بها نبيه ﷺ في كتابه العزيز، وهو الذي ترك الأمة على مثل البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فلا التباس في أمره ونهيه، ولا إلغاز في إرشاده وخبره، باطنه وظاهره سواء، كيف لا، وهو القائل: «إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَيُنْذِرَهُمْ شَرَّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ». أخرجه مسلم (١٨٤٤). ودلالته ﷺ للأمة في شأن اعتقادها أهم أعماله، وأولاها بالإيضاح والإفهام بلسان عربي مبين، والجزم واقع بأن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموها على وجهها الذي يفهمه العربي، بغير تكلف ولا تمحل في صرف ظواهرها، ومن كان باللسان العربي أعرف ففهمه لنصوص الوحي أرسخ، وقد قال

---

(١) إيثار الحق (ص:١٢٩).

عمر رضي الله عنه: «يا أيها الناس، عليكم بديوان شعركم في الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم، ومعاني كلامكم». وقال ابن تيمية رحمه الله: «لم يكن في الصحابة من تأول شيئا من نصوصه - أي: نصوص الوحي - على خلاف ما دل عليه، لا فيما أخبر به الله عن أسمائه وصفاته، ولا فيما أخبر به عما بعد الموت»[1]. وفي إنكار التأويل الكلامي ومناهج الفلاسفة ومن تأثر بهم من المتكلمين، يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله: «وقد توسع من تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلا يردون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل ولو كان مستكرها ثم لم يكتفوا بذلك حتى زعموا أن الذي رتبوه هو أشرف العلوم، وأولاها بالتحصيل، وأن من لم يستعمل ما اصطلحوا عليه فهو عامي جاهل، فالسعيد من تمسك بما كان عليه السلف، واجتنب ما أحدثه الخلف»[2]. ويقول ابن القيم رحمه الله مبينا خطورة التأويل: «فأصل خراب الدين والدنيا، إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه، ولا دل عليه أنه مراده، وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل، وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل، وهل أريقت دماء

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٥٢).

(٢) فتح الباري (١٣/ ٢٦٧).

المسلمين في الفتن إلا بالتأويل، وليس هذا مختصا بدين الإسلام فقط؛ بل سائر أديان الرسل لم تزل على الاستقامة والسداد حتى دخلها التأويل، فدخل عليها من الفساد ما لا يعلمه إلا رب العباد»(١). ففي لزوم الإيمان بالنصوص على ظاهرها ودفع التأويل المتعسف بغير دليل موافقة لنصوص الكتاب والسنة لفظا ومعنى، مع بعد عن التكلف في الدين، والقول على الله بغير علم، والافتراء على رسوله الأمين، فضلا عما في ذلك من مصلحة سد باب الخروج على العقيدة ببدعة محدثة، وسد باب الخروج على الشريعة، والاجتراء على الحرمات، والتهاون بالطاعات والوقوع في المنكرات، بصرف ألفاظ الوعد والوعيد عن حقيقتها وظاهرها، ودعوى أن كل ذلك غير مراد. وهذه القاعدة تفيد بطلان مذهب المفوضة في الصفات، الذين يفوضون معاني النصوص إلى الله، مدعين أن هذا هو مذهب السلف، وقد علم براءة مذهب السلف من هذا المذهب بتواتر الأخبار عنهم بإثبات معاني هذه النصوص على الإجمال والتفصيل، وإنما فوضوا العلم بكيفيتها لا العلم بمعانيها. ثالثا: أن عامة هذه الأمور قد علم أن الرسول ﷺ جاء بها بالاضطرار، كما علم أنه جاء بالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، فالتأويل الذي يحيلها عن هذا بمنزلة تأويلات القرامطة والباطنية في الحج والصوم والصلاة وسائر ما جاءت به النبوات. قال شيخ

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٢١٦).

الإسلام ابن تيمية: «إن رسول الله ﷺ بين جميع الدين أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله، فإن هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان»(١). بل كان قول أهل العلم: من الله البيان، وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم. ومما يشهد للصحابة في فهمهم مراد الله ومراد نبيه ﷺ، والأخذ بظواهر النصوص، وتفسيرها مما يظهر منها: قول ابن مسعود رضي الله عنه: «والله الذي لا إله غيره، ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين نزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيمن أنزلت، ولو أعلم أحدا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه». وقال مسروق رحمه الله: «كان عبد الله يقرأ علينا السورة ثم يحثنا فيها ويفسرها عامة النهار». وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «نعم ترجمان القرآن ابن عباس». وقال مجاهد رحمه الله: «عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها». فلم يتوقف الصحابة عن تفسير النصوص والأخذ بظواهرها؛ ويستثنى من ذلك النصوص الخاصة بصفات الله تعالى، فقد أخذوا بظواهرها فأثبتوها دون تفسير أو تكييف لمعناها. قال ابن تيمية رحمه الله: «إن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال قط أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة

---

(١) الفتاوى: (١٩/ ١٥٥).

المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها، ولا يفهمها رسول الله ﷺ، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس، وهذا لا ريب فيه»[1]. قال الذهبي: «قال سفيان وغيره: قراءتها – أي: آيات الصفات – تفسيرها. يعني أنها بينة واضحة في اللغة، لا يبتغى بها مضايق التأويل والتحريف»[2].

والواجب في نصوص القرآن والسنة إجراؤها على ظاهرها دون تحريف لاسيما نصوص الصفات حيث لا مجال للرأي فيها. ودليل ذلك: السمع، والعقل. أما السمع: فقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٥]. وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]. وهذا يدل على وجوب فهمه على ما يقتضيه ظاهره باللسان العربي إلا أن يمنع منه دليل شرعي. وقد ذم الله تعالى اليهود على تحريفهم، وبين أنهم بتحريفهم من أبعد الناس عن الإيمان. فقال: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]. وقال تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٨٥).

(٢) العلو للذهبي (٥٧٤).

﴿وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ [النساء: ٤٦]. وأما العقل: فلأن المتكلم بهذه النصوص أعلم بمراده من غيره، وقد خاطبنا باللسان العربي المبين فوجب قبوله على ظاهره وإلا لاختلفت الآراء وتفرقت الأمة. واعلم أن من قواعد أهل السنة المقررة أن الأصل أن يحمل النص على ظاهره، وأن الظاهر مراد، وأن الظاهر ما يتبادر إلى الذهن من المعاني، وأنه لا يخرج عن هذا الظاهر إلا بدليل، فإن عدم الدليل كان الحمل على الظاهر هو المتعين، والحمل على خلافه تحريف، فالنصوص الشرعية نصوص هداية ورحمة لا نصوص إضلال، فلو قدر أن المتكلم أراد من المخاطب حمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته من غير قرينة ولا دليل ولا بيان لصادم هذا الفعل مقصود الإرشاد والهداية، وأن ترك المخاطب والحالة هذه بدون ذلك الخطاب خير له وأقرب إلى الهدى. ومن أسباب إخراج النصوص عن ظواهرها عند البعض دعوى معارضتها للمعقول كالشأن في كثير من العقائد الإسلامية، إذ أن من طالع كتب المؤولة وجد عندهم توسعا عجيبا في هذا الباب، وكلما خاضوا بالتأويل في باب جرهم ذلك إلى استسهال التأويل في باب آخر وهكذا حتى آل الأمر بالباطنية مثلا إلى تأويل جملة الشريعة حتى ما يتعلق منها بالأحكام الشرعية كالصلاة والزكاة والصيام والحج، وجعل ذلك كله من قبيل الباطن المخالف للظاهر، والذي يعنينا هنا أن نؤكد على أن هذه النصوص الشرعية يجب حملها على ظواهرها ولا يصح

تأويلها لمجرد تنزيلها على واقع حالي أو لتوهم معارضتها للمعقول، وأن تأويلها والحالة هذه مخرج لها عن قصد الشارع وبالتالي فتنزيلها بعد التأويل تنزيل لها على واقع غير مراد ولا مقصود للشارع. أما أهل البدع والتأويل فردوا النصوص بعقولهم الفاسدة: فقد وصفهم الإمام أحمد رحمه الله بقوله: «مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين»[١]. ونقل الشاطبي آثارا تؤكد أنه لا يعارض النقل بالعقل ثم قال: «فالحاصل من مجموع ما تقدم أن الصحابة ومن بعدهم لم يعارضوا ما جاء في السنن بآرائهم، علموا معناها أو جهلوه»[٢]. رابعا: أن يبين أن العقل الصريح يوافق ما جاءت به النصوص، وإن كان في النصوص من التفصيل ما يعجز العقل عن درك تفصيله، وإنما عقله مجملا إلى غير ذلك من الوجوه، على أن الأساطين من هؤلاء والفحول معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الإلهية، وإذا كان هكذا، فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه. وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الكلام على مسألة التعارض المتوهم في كتابه «درء

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (ص: ٨٥).

(٢) الاعتصام (٢/ ٣٣٦).

تعارض العقل والنقل» ومما قاله في ذلك: «ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدما على ما جاءت به الرسل وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب، ولا يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم، فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول عن الله صدق وحق لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل عقلي ولا سمعي فمتي علم المؤمن بالرسول أنه أخبر بشيء من ذلك جزم جزما قاطعا أنه حق وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به وأنه يمتنع أن يعارضه دليل قطعي ولا عقلي ولا سمعي وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حجج داحضة وشبه من جنس شبه السفسطائية، وإذا كان العقل العالم بصدق الرسول قد شهد له بذلك وأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل صحيح كان هذا العقل شاهدا بأن كل ما خالف خبر الرسول فهو باطل فيكون هذا العقل والسمع جميعا شهدا ببطلان العقل المخالف للسمع»[1]. فالعقل الصريح عند أهل السنة يوافق النقل الصحيح، وعند الإشكال يقدمون النقل ولا إشكال؛ لأن النقل لا يأتي بما يستحيل على العقل أن يتقبله، وإنما يأتي بما تحار فيه العقول، والعقل يصدق النقل في كل ما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١١).

أخبر به ولا العكس. ولا يقللون من شأن العقل؛ فهو مناط التكليف عندهم، ولكن يقولون: إن العقل لا يتقدم على الشرع، وإلا لاستغنى الخلق عن الرسل، ولكن يعمل داخل دائرته، ولهذا سموا أهل السنة لاستمساكهم واتباعهم وتسليمهم المطلق لهدي النبي ﷺ. قال الله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠]. [محمد بن خليفة].

ويستعمل المصنف رحمه الله هذه الصفات لأن الرسالة موجهة في الغالب لمتأخري الأشاعرة؛ لأن متأخري الأشاعرة يقرون بهذه الصفات: العلم والقدرة والسمع والبصر. فيقول لهم: كما أنكم أقررتم بهذه الصفات ولم يلزم من الإقرار بها أن تكون كصفات المخلوق فكذلك القول في الاستواء وبقية الصفات. والعقل لا يعارض النقل، والتعبد إنما هو بالنقل وليس بالعقل، ولكن إذا قلنا: التعبد بالنقل وليس بالعقل؛ فلا يعني هذا أن العقل فيه دلائل يتعذر على السالك مسلك النقل أن يجيب عنها، وإن كانت بعض ما جاءت به الشريعة يتعذر على العقل أن يدركه على التفصيل، وهذا لا إشكال فيه، ولهذا قال شيخ الإسلام: الرسل قد تخبر بمحارات العقول لا بمحالات العقول. ومعنى قوله: محارات العقول، أي: ما يتحير العقل في إدراك تفصيله، ومعنى قوله: بمحالات العقول، أي: ما يستحيل في العقل أو يمنعه.

وليس غريباً أن يقال: إن العقل قد يتحير أو يعجز عن إدراك التفصيل؛ لأن العقل قوة بشرية خاصة وقوة غريزية في الإنسان له حد، كما أن السمع في الإنسان له حد، والبصر في الإنسان له حد، والذوق في الإنسان له حد، والشم في الإنسان له حد، فكل قوة في الإنسان لها حد، فكذلك هذه القوة الباطنة وهي قوة الإدراك والعقل هي أيضاً قوة لها حد، لكن بحكم أنها غير مشاهدة، أي: ليست حسية، قد يصعب إدراك هذا. فأنت تعرف أن لبصرك حداً؛ لأنك تبصر به، ولهذا لا يوجد شخص عنده شبهة في أنه يبصر وهو لا يبصر، أي: لا تكون عند شخص شبهة يقول: أنا أبصر. فنقول: لا، أنت لا تبصر؛ لأن هناك أدلة متناقضة ومتعارضة على أنه يبصر أو لا يبصر؛ لأنها قضية حسية، لكن لأن العقل ليس قضية حسية يقع الوهم عند الكثيرين أنهم يدركون بعقولهم، مع أن العقل في نفس الأمر واقف عما يتكلمون في إدراكه، سواء من يدعي ذلك في مسائل الصفات وغيرها أو حتى من يدعي ذلك في مسائل التشريعات؛ حيث يدعي البعض أن الحكم الشرعي الفلاني لا يناسب العقل، أو أن الحد الفلاني لا يناسب العقل. فهذه الحدود الشرعية التي قد يراها كثير من الناظرين أنها قوة على الإنسان أو شدة على الإنسان، أو كما يصنفها الكفار بأنها غير مناسبة للإنسانية نجد أنها في القرآن تذكر على أنها هي الموافقة للطبيعة البشرية؛ لأن البشر لو لم يحدوا بهذه الحدود لحصل بينهم من الفساد والتعدي ما لا ينبغي، ولهذا كان قوله تعالى:

﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وكان قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٧]، ثم قال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨] حتى بالحدود يخفف عنهم فقال: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾ فترى أن هذه الحدود التي هي كفارات كما وصفها النبي ﷺ هي تخفيف على الإنسان، وضبط لميزان الإنسانية والبشرية؛ ولهذا إذا خلا منها مجتمع من المجتمعات يحصل فيه من العدوان والضلال والبغي ما لا ينبغي. فالعقل الذي يزعمونه معارضـاً للنقل يضطربون فيه، فالمعتزلة يقولون: إن العقل يحيل الرؤية. في حين أن جمهور الأشاعرة يقولون: العقل يدل على ثبوت الرؤية، وهلم جرا. (وأنه مضطر فيها إلى التأويل، ومن يحيل أن لله علمـاً وقدرة، وأن يكون كلامه غير مخلوق ونحو ذلك يقول: أن العقل أحال ذلك فاضطر إلى التأويل، بل من ينكر حقيقة حشر الأجساد والأكل والشرب الحقيقي في الجنة يزعم أن العقل أحال ذلك وأنه مضطر إلى التأويل) بمعنى أنه لا يمكن أن يكون العقل مصدراً للتلقي؛ لأنه لا يمكن أن ينضبط، والدليل على ذلك: أن من هؤلاء الطوائف الذين استعملوا العقل من يثبت شيئـاً بالعقل ويزعم الآخر أن العقل ينفيه، فالأشاعرة مثلاً تقول: الحياة والكلام والبصر والسمع والإرادة والعلم والقدرة صفات تثبت بالضرورة العقلية، لكن

المعتزلة تقول: إن هذه الصفات منتفية بالضرورة العقلية. ويقول المتكلمون: نعيم الجنة يثبت بضرورة العقل، لكن المتفلسفة تقول: هذا النعيم لا يثبت بضرورة العقل، بل العقل يدل على نفيه، وهلم جرا. إذاً الدليل على أن العقل ليس دليلاً ومصدراً للمعرفة الحقة أن من شرط الدليل الحق وهذا قاعدة، أن يكون قابلاً للاطراد إذا أُحسن النظر فيه، والعقل لا يمكن أن يكون قابلاً للاطراد مهما وقع النظر فيه على جهة من الحسن؛ لأن العقل يغلب عليه إشكالان: الأول: أنه يغلط فيه من يغلط. الثاني: أنه لا يمكن أن يطرد؛ لأن العقل قوة قاصرة. إذاً يمتنع أن يكون دليلاً؛ لأنه لا يقبل الاطراد من جهة قصوره ومن جهة اختلاف الناظرين فيه، حتى لو افترضنا جدلاً أن الناظرين يتفقون في العقل، فنقول: يمتنع أن يكون دليلاً مطرداً؛ لأنه لا يقبل الاطراد، وذلك لأن العقل قوة قاصرة، كما أن البصر قوة قاصرة، فلا يمكن للإنسان أن يبصر ببصره كل شيء؛ فكذلك العقل لا يمكن أن يدرك به كل شيء. (ومن يزعم أن الله ليس فوق العرش يزعم أن العقل أحال ذلك وأنه مضطر إلى التأويل. ويكفيك دليلاً على فساد قول هؤلاء: أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل) وهذا دليل قاطع: أنه إذا تناقض المخالف تحت القاعدة الواحدة أو تحت الدليل الذي يزعمه دليلاً وهو الدليل العقلي وتناقضوا فيه، دل على أن هذا الدليل الذي زعموه ليس دليلاً حقـاً. (بل منهم من يزعم أن العقل جوز أو أوجب ما يدعي الآخر

أن العقل أحاله، فيا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة؟!) أي: هب أن القرآن يحتاج إلى تأويل عقلي، فبأي عقل هذا التأويل؟ هل هو بعقل الأشاعرة أو بعقل المعتزلة أو بعقل الماتريدية أو بعقل المتفلسفة أو بعقل الكرامية أو بعقل المشبهة، وهلم جرا من الطوائف؟ وهذا يدل على أنه يمتنع أن يرد الله سبحانه وتعالى المعرفة إلى عقول متناقضة مختلفة، أو إلى عقول تلقت معقولها من قوم هم من أعظم من ناقض الرسل عليهم الصلاة والسلام، وهم المتفلسفة الذين بعث فيهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام. وقد أسلفنا أن أجوبة السلف رحمهم الله في هذا الباب هي أسد الأجوبة، ولهذا من يقول: إن علماء السلف لم يشتغلوا بالردود العقلية. نقول: هم لم يشتغلوا بالردود العقلية حسب التنظيمات العقلية الاصطلاحية، لكن أن تكون جوابات السلف ليس فيها جوابات عقلية، فهذا غلط على السلف، فقد تقدم معنا أن في جواب الإمام أحمد في مسألة العلو ومسألة القرآن أجوبة عقلية، وإن كان قد لا يستعمل فيها الاصطلاحات العقلية. والإشكال أن بعض طلبة العلم وبعض الشباب كما أن هذا وقع فيه بعض النظار، ظنوا أن الدليل العقلي هو الدليل الذي ينظم باصطلاحات الفلسفة أو المنطق أو علم الكلام، فإذا لم يستعمل ضمن الدليل كلمة الجوهر والعرض والهيولى.. إلخ، ظن أن الدليل ليس دليلاً عقلياً، مع أن الأمر ليس كذلك، ولهذا يقول شيخ الإسلام رحمه الله: الدلائل العقلية معتبرة بمعانيها التي

يقبلها العقل، وليس بترتيبها واصطلاحها. فإن التركيب والاصطلاح يختلف فيه الناس، أما الترتيب فلأن العقول تختلف، وأما الاصطلاح فلأنه عبارة عن لسان، واللسان بين بني آدم يختلف، بخلاف المعنى المدرك؛ فإنه لا يختلف بين بني آدم.

(فرضي الله عن الإمام مالك بن أنس حيث قال: أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء) وهذه القاعدة التي قالها مالك رحمه الله قاعدة فاضلة لطالب العلم، وهي أن مسألة الظهور بشيء من الشبهة عند بعض الناس لا يعني في نفس الأمر أن الحق الذي معك انقلب إلى باطل، ولكن يبقى أن الشخص بحكم ضعفه قد لا يستطيع دفع هذا الباطل؛ ولهذا قال: أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء. وغالباً أن الجدل يقع إذا ترك الأثر، وقد جاء في حديث لكن فيه ضعف في السنن: «مَا ضَلَّ قَوْمٌ بَعْدَ هُدًى كَانُوا عَلَيْهِ إِلَّا أُوتُوا الْجَدَلَ». أخرجه الترمذي (٣٢٥٣)، وابن ماجه (٤٨)، وأحمد (٢٢١٦٤). فالاشتغال دائماً بمسائل الجدل والنقاشات هذا لا ينبغي أن يكون شأناً لطالب العلم؛ لأنه ينبغي أن يكون له شأن في تقرير الاتفاق وتقرير الإجماعات ... إلخ. وربما ترى بعض الشباب قد يشغل نفسه أو يشغل من حوله، وربما أشغل بعض العامة في مسائل يسيرة قد اختلف فيها الأئمة الكبار، والخلاف فيها ليس شديداً، مع أنه كان الخليق والأخلق به أن يشتغل بعبادات أجمع عليها

الرسل، وهذا من قلة الفقه. وهب أن النزاع فيها له قدر وأهمية فإن كونها لها أهمية ينبغي أن يقدر ذلك بقدره، فإن غيرها من المسائل لها أهمية، وبالقطع والضرورة أنها ليست هي أهم المسائل، فإن أهم المسائل هو توحيد الله سبحانه وتعالى وهذا مستقر. فكون طالب العلم دائماً يكون اصطحابه لمثل هذه المسائل، ويشغل بها نفسه، ويحدث بها الخاصة والعامة ويؤدبهم بها. هذا ليس من أدب الشرع، فإن الناس أحوج ما يحتاجون إلى أن يؤدبوا بالعلم البين، وهو: العلم بالله سبحانه وتعالى وأسمائه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، هذا هو الإيمان الذي وصفه النبي ﷺ في حديث جبريل، وقال الله تعالى لنبيه: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] ويؤدب بالعمل الصالح وبخاصة الأعمال التي هي أصول في الشرائع السماوية كلها، كالصلاة والصيام والإحسان إلى الخلق، وإتيان العبادات الخاصة، وحج بيت الله الحرام وأمثال ذلك. [يوسف الغفيص].

لو فتح باب التأويل، فإن القرامطة والباطنية سيتسلطون على الجهمية والمعتزلة، فالجهمية والمعتزلة قالوا: ننفي صفات الله، العلم والسمع والبصر، ولا نقول: إنه يسمى بهذه الأسماء، فإذا قيل لهم: لماذا تنفوها؟ قالوا: لأن هذا يحيله العقل، فإذا سئلوا ما المراد؟ قالوا: المراد المعاني المجازية، فمعنى استوى: استولى، فإذا قالوا ذلك تسلط عليهم القرامطة والباطنية، فقالوا: ليس هناك صلاة ولا صوم ولا زكاة

ولا حج ولا بعث، وقالوا: الصلاة معناه أسماء خمسة علي وفاطمة وحسن وحسين ومحمد، فهذه الصلوات الخمس. والصوم: كتمان سر المشايخ، والحج: السفر إلى الشيوخ، ويزعمون أن لا بعث للأجساد، وإنما بعث للأرواح، فقال لهم الجهمية والمعتزلة: لماذا تنكرون ذلك، فإن هذا كفر؛ لأنكم بدلتم الدين، وأولتم نصوصاً صريحة لا يمكن أن تؤول، فاحتجوا عليهم وقالوا: أنتم أولتم الاستواء والعلم والرحمة فما الفرق بين هذا وهذا؟ وإذا كان هذا التأويل يجوز لكم فمن الذي يمنع التأويل هنا؟ وبذلك تسلطوا عليهم، وفتحوا باب الشر لهم. [عبد العزيز الراجحي].

هذا بيان للحق في هذا المقام؛ وهو الوسط بين مسلك التعطيل ومسلك التمثيل. قال: (والقول الفاصل) الذي يفصل بين الحق والباطل (هو ما عليه الأمة الوسط) السلف الصالح وأتباعهم؛ أهل السنة والجماعة (من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي تعلم للمخلوقين وقدرتهم) يعني: لماذا قلتم يا معشر المعطلة إن الاستواء يلزم منه كيت وكيت، ولم تقولوا في العلم الذي تثبتونه، طبعا هذا خطاب لمن يثبت لله العلم القديم كالأشاعرة، نقول: لماذا ما سلكتم نحو هذا المنهج في صفة العلم؟ لماذا لم تقولوا: لو كان الله يعلم للزم من هذا أن يكون علمه مسبوقاً بجهل ويلحقه

نسيان؟ إنما قلتم: إن الله له علم لا كعلم المخلوقين، ونزَّهتُم الله عن لوازم علم المخلوقين!! إذا كان عليكم أيضًا أن تفعلوا هذا في صفة الاستواء، كان عليكم أن تفعلوا هذا في صفة المجيء، كان عليكم أن تفعلوا هذا في صفة النزول، وهَلُمَّ جرا، كما فعلتم في العلم، كما فعلتم في السمع، كما فعلتم في البصر، كما فعلتم في القدرة، فإن عليكم أن تفعلوا هذا في الصفات التي نفيتموها، فإن القاعدة: «أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر». قال: (فكذلك هو سبحانه فوق العرش، ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق وملزوماتها). إذا الخلاصة في مسألة الاستواء التي ضرب المؤلف رحمه الله بها مثلا: أن أهل السنة والجماعة يجمعون في هذه الصفة بين أربعة أمور، بها يتخلص مذهبهم من أدران التمثيل والتعطيل: أولا: أنهم يؤمنون باستواء الله على عرشه حقيقة، تصديقا لكتاب الله، وسنة رسوله. ثانيا: أنهم يعلمون معنى الاستواء في أصل اللغة؛ تدبرا لكتاب الله وسنة رسوله. ثالثا: أنهم ينزهون الله عن مماثلة استواء المخلوقين. رابعا: أنهم يعلنون جهلهم بكيفية استواء الله. إذا تقررت الأمور الثلاثة فإنهم يتوجون ما سبق بأنهم يصرحون بلا إعجام أنهم جاهلون بكيفية استواء الله. والجملة الحسنة الجامعة لما سبق هي كلمة الإمام مالك الله: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه - يعني عن الكيف - بدعة». واعلم أنه ليس في

العقل الصريح، ولا في النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريقة السلفية أصلا. (هذه قاعدة ينبغي أن تحفظ ليس في العقل الصريح ولا في النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريقة السلفية أصلا) في جميع أبواب الدين. في باب الصفات الطريقة السلفية التي نهج عليها السلف الصالح وأتباعهم هي: أنهم يثبتون إثباتًا منزها عن التكييف والتمثيل، ويُنزهون الله تنزيها بريئا من التعطيل والتأويل، هذه الطريقة السلفية في باب الصفات، وقس عليها بقية الأبواب الطريقة السلفية في النبوات الطريقة السلفية في باب القدر الطريقة السلفية في باب الإيمان، وهلم جرا. لا يمكن ويستحيل أن يكون ثمة معارض للطريقة السلفية من نقل أو عقل، بل الطريقة السلفية هي الموافقة حقا للنقل والعقل، فاسترح واطمئن واثبت، اثبت على هذه الطريقة الواضحة السهلة المختصرة التي توصلك إلى مقصودك، وهو الإيمان بما أوجب الله الإيمان به، فاثبت عليها واطمئن، أنت على الحق بتوفيق الله. وهذا تأكيد لما ابتدأ المؤلف رحمه الله به، وهو: أن يستحيل أن تكون الطبقة المكرمة التي جاء الثناء عليها وهي صفوة هذه الأمة السلف الصالح، يستحيل أن يكونوا على غير الهدى في هذا الباب، وساق لك أمثلة كثيرة وشواهد متعددة تدل على هذه الحقيقة، من التزامهم بالكتاب والسنة، ومن حال مخالفيهم التي لا يمكن أن تكون هي الهدى والحق في هذا المقام، إذا اسلك هذه الطريقة، فإنك تنجو بتوفيق الله. (ويكفيك دليلاً على فساد قول هؤلاء أنه

ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوز أو أوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله) هذه جملة حسنة ومركزة، ويحتاج فعلاً أن يتأملها طالب العلم. حدها قاعدة علمت بالتتبع: «ما من فرقة تسلك مسلك التأويل لأدلة الكتاب والسنة إلا وتجدها أنها تنكر تأويلات الفرق الأخرى»، تجد أن الأشعري ينكر تأويل المعتزلة للعلم والقدرة والرؤية، وتجد أن المعتزلة ينكرون تأويل الأشاعرة لأدلة نفي الظلم عن الله، أو أدلة الحكمة، أو أدلة خروج العمل من مسمى الإيمان، وهلم جرا. بينهم ردود كثيرة مع أن الأصل عندهم واحد، وهو أن العقل هو الذي عليه المعول، وهو المرجع في هذه المطالب. إذا يكفيك دليلاً على الفساد هذا التناقض الذي يقعون فيه مع وحدة المصدر، كان ينبغي لو كان المصدر مصدرًا صحيحًا أن تنسق الأقوال وألا يحصل خلاف، لما كانت وحدة المصدر عند أهل السنة والجماعة متحققة بالرجوع إلى الوحي نتج عن هذا اتفاقهم، ولم يحصل بينهم ما حصل بين هؤلاء. بل أزيد على هذا إنك لتجد الواحد من هؤلاء متناقضا متنقلاً بين الأقوال وفي كل يدعي أن عقله هو الذي حتَّم عليه هذا الموقف، تجد أنه تارة يقول بقول ينقضه في موضع ثان، يجوزه أو يتوقف فيه في موضع ثالث. واعتبر في هذا بالإمام المقدم عندهم وهو الرازي، بدايته أشعرية صرفة، ثم اتجه بعد ذلك وأوغل في فلسفة المشائين، ثم تراجع عن ذلك وصار مراوحا بين فلسفة أفلاطون

ومذهب المتكلمين، ثم رجع بعد ذلك إلى مذهب المتكلمين وشن الغارة على مذهب الفلاسفة، ثم إنه استيقظ بعد هذا بأن كل ذلك سراب بقيعة، كما مر بنا كلامه في كتابه «ذم لذات الدنيا»، فهذا العقل الذي يُحكم، وهذه نتائجه. وهذه كلمة جميلة من المؤلف رحمه الله: (فيا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة؟) إي والله، أما أهل السنة بحمد الله فإنهم لا يزنون الوحي بالعقول، بل يزنون العقول بالوحي، إنما كلامه عن هؤلاء المنحرفين عن الحق، المخالفين للنقل والعقل، هذه حقيقة القوم، ولذا الحق الذي لا مرية فيه: أن العقل لا يفصل في نزاع الناس، إنما يفصل بينهم وحي منزل، شواهد الأدلة والواقع تؤكد هذه القاعدة، العقل لا يمكن أن يكون هو الفاصل الذي تنتهي عنده نزاعات الناس؛ لأن الكل يزعم أن له عقلاً. وإنني أقول: إنهم يقولون: إن هذا مقتضى العقل تنزلا واستعمالا لكلامهم الذي يزعمون، وإلا فالحق أن هذه الترهات التي يقولونها إنما هي نتاج هوى وظنون، وليست نتاج عقول، عقول صريحة سليمة متوافقة مع الفطرة!! لا، الحق أن لهم حظا من قول الله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣] لكنهم مع الأسف الشديد كان منهم إعراض وصدود. (فرضي الله عن مالك بن أنس الإمام حيث قال: أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هذا.) هذه الكلمة تلقاها أهل العلم عن مالك رحمه الله

بالقبول والثناء، وهذا قد أخرجه الهروي في ذم الكلام وغيره. وأخرجه الهروي بلفظ آخر بعد هذا، وهو: «كلما جاءنا رجل أجدل من رجل، تركنا ما نحن عليه، إذا لا نزال في طلب الدين نتنقل من دين إلى دين». وهذا على نسق ما قال عمر بن عبد العزيز رحمه الله: «من جعل دينه غرضًا للخصومات أكثر التنقل». في كل يوم يذهب مذهبًا، ويسلك مسلكا. فالمستفاد من هذا الأثر وما كان على شاكلته أن أهل السنة والجماعة أهل ثبات، وعليهم أن يتواصوا بهذا، وعليهم أيضًا أن يعلموا أن وجود شبهة ولو أنها بدت قوية لا تعني أن الحق في أعطافها، ولا ينبغي أن تكون سببا في أن تتزحزح عن الحق الذي أنت عليه. لو جاءك منافق عليم اللسان، أراد أن يلبس عليك دينك وأن يُشكك فيما تعتقد، وما تعتقد عليه أدلة راسخة كالجبال من الكتاب والسنة وآثار السلف، إذا جاءك وشغب ببعض الشبه، وأنت لا تستطيع أن تجيب عنه، لا لأنه لا جواب عليها، ولكن لنقص في علمك، ومن الذي حاز العلم كله وعنده قدرة على أن يجيب على كل شبهة؟! إذا مهما جاءَك بشيء من هذه الشبهة فإيَّاك أن تتزحزح عما أنت عليه، وقل ما قال مالك رحمه الله، هذا من المواقف المهمة، ومن الطرائق السلفية العظيمة التي يحافظ بها السني على دينه ومعتقده. اعلم يا رعاك الله أن الاعتقاد الصحيح رأس مالك، فحافظ عليه، وإياك والمغامرة، غامر بأي شيء؛ غامر بمالك، غامر بعقارك، غامر بما تشاء، لكن إياك أن تغامر بدينك. رأس الدين هو هذا

الاعتقاد والتوحيد، هذا الذي عليه مدار السلامة عند الله، ﴿يَوۡمَ لَا يَنفَعُ مَالٞ وَلَا بَنُونَ ٨٨ إِلَّا مَنۡ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلۡبٖ سَلِيمٖ﴾ [الشعراء: ٨٨-٨٩]، القلب السليم أول سماته: أنه اعتقد الاعتقاد الصحيح، وحد الله توحيدا حقا، واتبع رسوله، واعتقد ما دل عليه الكتاب والسنة، وسلم ولم ينازع، فمن أتى الله بهذا القلب فهو على سبيل نجاة. أسأل الله لي ولكم الثبات والتوفيق والهداية والرشاد. (وكل من هؤلاء مخصوم بما خُصم به الآخر) هذه الردود الأربعة التي ذكرها المؤلف رحمه الله ردود نافعة، تصلح في مناقشة كل متأول لأي صفة، فمن المسالك التي نلحظها عند أهل العلم: أنهم ينتفعون في مقام بيان انحراف هذه الطائفة أو تلك برد الفرقة الضالة الأخرى عليها، إضافة إلى الردود التي تكون من قبل أهل السنة كهذه الردود التي بين أيدينا. أحدها: بيان أن العقل لا يحيل ذلك؛ فدعوى إحالة العقل ثبوت الصفة لله دعوى عارية عن البرهان مجرد دعوى يدعونها، والدعاوى المجردة عن الدليل يكفي في ردها عدم التسليم بها، هم يدعون ذلك وليس على كلامهم أثارة من علم، والقوم ما أولوا ولا حرفوا إلا لأنهم يزعمون أن العقل يقتضي إحالة أو استحالة اتصاف الله له بهذه الصفة. الثاني: أن النصوص الواردة لا تحتمل التأويل؛ لأنها نص في معناها، والنص الذي أردته هنا هو ما لا يتطرق إليه احتمال في معناه. نستخلص من الأمر الأول والثاني قاعدة، هي: أن أدلة الصفات لا تقتضي ظواهرها تمثيلاً، ولا تحتمل تأويلاً؛

لا تقتضي ظواهرها تمثيلاً كما يدعي القوم، وعليه فإنها لا تحتمل تأويلاً، بل الواجب فيها إجراؤها على ظاهرها بلا تأويل وبلا تمثيل. هذا الذي نستفيده من الأمرين الأولين. الثالث: أن عامة هذه الأمور قد علم أن الرسول ﷺ جاء بها بالاضطرار، كما علم أنه جاء بالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان، فالتأويل الذي يحيلها عن هذا بمنزلة تأويلات القرامطة والباطنية في الحج والصلاة والصوم وسائر ما جاءت به النبوات. لا شك في هذا ولا ريب، عامة ما جاء في هذه المطالب الإلهية يعلم الخبير بسنة رسول الله ﷺ أن النبي عليه الصلاة والسلام جاء بها بالاضطرار، فإنها متواترة تواترا قطعيًا، وفاشية في كتب سنة رسول الله ﷺ بما يقطع أي احتمال أن يكون إثباتها ليس مما جاء به النبي ﷺ. بل كما أننا نقطع جازمين أن النبي ﷺ قد جاء بإثبات جنة ونار في الدار الآخرة، وبأن ثمة ملائكة، وبغير ذلك مما يقطع كل مسلم بكونه ثابتا عن النبي ﷺ، كذلك الشأن في صفات الله، فإن ثبوت علم الله، وقدرته، ومحبته، وغضبه، وعلوه، إلى آخر ما في هذا الباب مما يقطع من له خبرة بسنة رسول الله ﷺ أنه جاء بها أسوة بما جاء بمباحث الآخرة، أو بالأمر والنهي، ما يتعلق بالصلاة والزكاة، إلى آخر ما هنالك، فلو سلطنا التأويل على هذه المباحث فإن الباب سيكون مفتوحا ولا شك أمام الفلاسفة في تأويل نصوص المعاد، وأمام القرامطة الباطنية في تأويل نصوص الأمر والنهي. قال رحمه الله: (فالتأويل الذي يُحيلها عن هذا بمنزلة

تأويلات القرامطة والباطنية) وفي نسخة: (تأويل القرامطة الباطنية) المعنى كل حال لا يختلف، (في الحج والصلاة والصوم وسائر ما جاءت به النبوات) هل يقبل أن نقول: إن تأويل الإسماعيلية والنصيرية وأضرابهم من الباطنية، أن تأويلهم للعبادات تأويل محتمل؟ فالصلاة ليست هذه العبادة ذات الركوع والسجود وإنما هي معرفة أسرار القوم، وأما الصوم فإنه كتمان أسرارهم، وأما الحج فإنه السفر إلى شيوخهم، وأما الزكاة كما تقول الإسماعيلية فإنها ذكر سلمان الفارسي، وأما الجهاد فإنه شتم أبي بكر وعمر وعثمان. هذا الذي ادعته هذه الفرقة النصيرية وليس الإسماعيلية، فالإسماعيلية يوافقونهم في الصلاة والصوم والحج، وهذه المقالات المتعلقة بالزكاة والجهاد قالها النصيرية إخوانهم، وكلهم أخبث من بعض، وإن كان الإسماعيلية أخبث من النصيرية، كما يقول شيخ الإسلام. وعلى كل حال، كل هذه الفرق لا شك في ضلالها وانحرافها وكفرها، النصيرية والإسماعيلية والدروز كفار بل هم أكفر من اليهود والنصارى باتفاق المسلمين، كما نقل هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. المقصود هل يمكن أن يُقال: إن تأويلهم للصلاة والصيام والزكاة والحج إن هذا التأويل تأويل قليل، وشيء تحتمله النصوص؟ هل يقول من يؤمن بالله واليوم الآخر مثل هذا القول؟ لا والله لا يمكن. فهكذا الشأن في تأويل هؤلاء المتكلمين نصوص علو الله ومحبته إلى آخر ما في هذا الباب، ما الفرق؟ النبي ﷺ جاء بهذا وجاء بهذا،

بل ربما بعض أدلة ما تأوله القرامطة أقل من عدد أدلة ما تأولته المتكلمة، ما الذي يجعل هذا حلالا للمتكلمين، حرامًا على الباطنية؟ فهذا من المسالك التي يراعيها أهل السنة والجماعة في الرد على المتكلمين. الرابع: أن يبين أن العقل الصريح يوافق ما جاءت به النصوص؛ وإن كان في النصوص من التفصيل ما يعجز العقل عن درك تفصيله، وإنما يُعلم مجملاً إلى غير ذلك من الوجوه. وفي الأمر الأول قال: العقل لا يُحيل ثبوت هذا، ثم قال: بل العقل يوافق. كثير من الصفات الثابتة لله هي صفات عقلية كما هي صفات سمعية، فالعقل لو لم يأتي الوحي بإثبات تلك الصفات فالعقل يقر بثبوتها لله، لا بد أن يكون الرب الإله جل في علاه عليا مباينا لخلقه، لابد أن يكون عظيما، لابد أن يكون حيا، لابد أن يكون سميعا بصيرا متكلما، إلى آخر ما هنالك. فليس فقط أن العقل لا يحيل، وأن هذا حق في جميع الصفات، بل إنه يدل على كثير من الصفات، فيجتمع في الصفات الأمران: عدم الإحالة، بل والموافقة والدلالة. قال رحمه الله: (وإن كان في النصوص من التفصيل ما يعجز العقل عن درك تفصيله) لولا إخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فالعقل لا يستطيع أن يصل إلى علم ذلك، وإذا أُعلم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإن العقل يناله حظ من الفهم في بعض المسائل. القسمة هاهنا يا إخوة رباعية: أولا: أن يكون العقل متصورا لشيء يأتي الشرع بإثباته، فتزداد معرفة العقل له، هذا الأمر الأول. ثانيا: أن يكون العقل جاهلاً

بما جاءت الشريعة به جهلاً بسيطا، فإذا أخبرت الشريعة به، وعلم العقل بثبوته، فإنه يقر بذلك ويتصوره تصورا صحيحا. ثالثا: أن يكون العقل جاهلاً، لا يعرف هذا الشيء الذي أخبرت به الشريعة، فتخبر به الشريعة، فيكون مما يتحير فيه العقل، فهذا من محارات العقول، يعني ما يندهش أمامه العقل ولا يتصوره تمام التصور، لكنه لا يقطع باستحالته ولا يمنعه، وإن كان لا يتصوره كما ينبغي، فهذا أيضًا مما يقع. فمن مباحث الآخرة من بعض تفاصيل أو لوازم ثبوت بعض صفات الله بعض الأشياء المتعلقة بباب الحكمة في قدر الله أو في شرعه ترجع إلى هذا الباب، فتكون هذه الأمور من محارات العقول، يقف العقل عاجزا أمام درك التفصيل، وإن كان لا يمنع ولا يحيل. أما الحالة الرابعة: فهي أن يقطع العقل بالبطلان؛ وهذا ما لم يأت في الشريعة قط، أن يجزم العقل بأن هذا الشيء مستحيل، أن يكون الشيء موجودا معدوما في آن واحد هذا شيء مستحيل أن يكون الشيء فوق وتحت في لحظة واحدة هذا شيء مستحيل، أن يكون الواحد أكبر من الاثنين هذا شيء مستحيل الشريعة لا تأتي بمثل هذه الأمور، إنما تأتي بالأمور الثلاثة السابقة: أن يكون الشيء معقولا قبل الشرع، أو أن يكون ثمة جهل بسيط به، فإذا جاء الشرع به فإنه يعقله ويتصوره تصورا حسنًا، والأمر الثالث أن يكون مما يتحير العقل أمامه، ويعجز عن دركه على وجه التفصيل، وإن كان لا يحيله. [صالح سندي].

يقول الشيخ رحمه الله: إنَّ أهل التأويل من النفاة لبعض ما جاء به الرسول من كلِّ الطوائف مختلفون اختلافًا لا يمكن التوفيق بينهم، فهم في أمرٍ مريجٍ، يعني مختلِف، وفي حَيرَةٍ، فكلٌّ من نفى شيئًا مما جاء به الرسول ﷺ يزعم أن العقل يُحيلُ ذلك؛ أي: يحيلُ ما دلت عليه النصوص، وأنه مُضطرٌ إلى تأويله. وعلى سبيل المثال: مَن ينفي رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، بل ينفي إمكان رؤية الله مطلقًا، يقول: إن الله لا يُرى وإن العقل يحيل أن يرى العبادُ ربَّ العالمين، فهو مُضطرٌ إلى تأويل نصوص الرؤية، وهذا ينطبق على الجهمية والمعتزلة، والجهميةُ أولى بذلك. وكذلك من ينفي الصفات: كالعلم والسمع والبصر والقدرة وغير ذلك، يقول: إنَّ العقلَ يُحيلُ ذلك، فهو مضطرٌ إلى تأويلها، وهذا أيضًا ينطبقُ على المعتزلة؛ لأنهم وإن أثبتوا الأسماء فإنهم ينفون الصفات؛ كقولهم: إنَّ الله سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، فيُثبتون الاسمَ وينفون ما دلَّ عليه من الصفة. وكذلك من ينفي فوقيته تعالى واستواءه على العرش، يقول: إنَّ العقل يُحيل أن يكون اللهُ فوق العرش، وأنا مضطرٌ إلى التأويل. ويقول الشيخ: وكذلك من ينفي حشرَ الأجساد، يعني حشر أجساد الناس الذين ماتوا، فينفي حشر الأجساد وبعث الناس من القبور، وأن يكون هناك جنةٌ فيها أكلٌ وشربٌ حقيقيان، وفيها الأزواجُ والأشجارُ والقصورُ، بل كل ذلك تخييلٌ، فهذا طريق الفلاسفة الملاحدة، بما فيهم الفلاسفةُ الإسلاميون؛ كابن سينا

والفارابي من فلاسفة الإسلام كما يُسمُّونهم، فإنهم يُنكرون ذلك. ويقول الشيخ: إنَّ هؤلاء أيضًا يدَّعون دعوةَ نفاةِ الرؤيةِ والصفات والفوقيَّة، فيقولون: إنَّ العقل يحيلُ بعثَ الأجساد، وأن يكون بعثٌ ونشورٌ وجنةٌ ونارٌ فيها سلاسلُ وأغلالٌ، فنحن مضطرون إلى التأويل. فهذا تصويرُ قولِه: (إنَّ أهلَ التأويل في أمرٍ مريجٍ). ثم يقول الشيخ: كلٌّ من هؤلاء مخصومٌ ومحجوجٌ بما يحتجُّ به على الآخر، وهذا منهجٌ للشيخ بديعٌ في الاحتجاج والردِّ على الخصوم، وهو ضربُ بعضهم ببعض، والردُّ على كلِّ طائفةٍ بما تردُّ به على مَن خالفها، وقد سلك تلميذه ابنُ القيم طريقةَ شيخه في ذلك، كما قال في «الشافية الكافية» عندما ذكر طوائفَ المخالفين من المتكلِّمين وغيرهم:

واشْغَلْهم عند الجدال ببعضهم ... بعضًا فذاك الحزم للفرسان

وكما فعل الشيخ رحمه الله هذا في التدمرية في الأصل الأول، وهو: أنَّ القول في بعض الصفات كالقول في بعض؛ فيقول: يقال للأشاعرة في نفيهم لكثيرٍ من الصفات وإثباتهم لبعضها: ما تردُّون به على المعتزلة فيما أثبتموه ونفوه؛ هو حُجَّتُنا عليكم في ذلك، فما تردُّون به على المعتزلة في الصفات السبع؛ نردُّ به عليكم فيما نفيتم. وكذا يقال للمعتزلة: ما تردُّون به على الجهمية في نفيهم للأسماء؛ نردُّ به عليكم في نفيكم للصفات. والأشاعرةُ والمعتزلةُ والجهميةُ كلهم يُثبتونَ المعادَ، والبعثَ والنشورَ، فالشيخ يقول لهم: ما تردُّون به أيها المتكلمون على الفلاسفة في نصوص

المعاد وتأويلِهم لها وصرفِها عن ظاهرها، نردُّ به عليكم جميعًا. فإذا قلتم: إنَّ هذا أمرٌ معلومٌ بالضرورة أنَّ الرسل جاءوا به، وأنَّ الرسول ﷺ لا يريدُ بهذه الأخبار التي في القرآن والسنَّة خلافَ ظاهرها؛ قلنا لكم: وكذلك نصوص الصفات معلومٌ بالضرورة ممَّا عُرِفَ من حال الصحابة وأقوالهم والتابعين لهم، أنَّ الرسول ﷺ لم يُرد بها خلافَ ظاهرِها. وهذا منهجٌ سديد ومُفحِمٌ للخصم وبديعٌ في الجدل، والشيخ يسلُكه كثيرًا، حتى إنه سلك هذه الطريقة في «منهاج السنَّة» مع الرافضة، ومع النصارى في «الجواب الصحيح» فيقول: ما يردُّ به النصارى على اليهود في تكذيبهم نبوة المسيح، يردُّ به المسلمون على النصارى في تكذيبهم برسالة محمد ﷺ، فكما أنَّ جحدَ اليهود لنبوة المسيح ظاهرُ الفسادِ والبطلانِ، فكذلك من باب أولى أن يكون جحْدُ النصارى لنبوة محمد ﷺ ظاهرَ البطلان، وهذا المنهج للشيخ يوجد في مواضعَ كثيرةٍ من كتبه رحمه الله. [عبد الرحمن البراك].



والإيمان بالله واليوم الآخر يتضمن الإيمان بالمبدأ والمعاد، وهو الإيمان بالخلق والبعث كما جمع بينهما في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، وقال تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [لقمان: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟

﴿ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]. وقد بَيَّن الله تعالى على لسان رسوله ﷺ من أَمْرِ الإيمان بالله واليوم الآخر ما هدى الله به عباده، وكشف به مراده. ومعلومٌ للمؤمنين أن رسول الله ﷺ أعلم بذلك من غيره، وأنصح للأمة من غيره، وأفصح من غيره عبارة وبيانًا، بل هو أعلم الخلق بذلك، وأنصح الخلق للأمة وأفصحهم، وقد اجتمع في حقه ﷺ كمال العلم والقدرة والإرادة.

***

قرن الله عز وجل بين باب الإيمان بالله وبين باب الإيمان باليوم الآخر في أكثر من آية من كتاب الله عز وجل كما أشار المصنف ومما وردت به نصوص الكتاب والسنة: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكۡتُمۡنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرۡحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤۡمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمۡ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۗ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وقال تعالى: ﴿لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ يَتۡلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ وَهُمۡ يَسۡجُدُونَ ١١٣ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ١١٣-١١٤]، وقال

تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١٦٢]. وغير ذلك من الآيات التي ورد فيها ذكر الإيمان باليوم الآخر مقترنا بالإيمان بالله في الإثبات. ومن الآيات التي ذكر فيها الإيمان باليوم الآخر مقترنا بالإيمان بالله في النفي: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ﴾ [البقرة: ٢٦٤]. وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]. وقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩]. وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤٤﴾ إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة: ٤٤-٤٥]، وفي هاتين الآيتين اجتمع النفي والإثبات في اقتران الإيمان باليوم الآخر بالإيمان بالله. وأما الأحاديث فهي أيضا كثيرة، ومنها حديث أبي شريح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللهُ، وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ، فَلَا يَحِلُّ لِامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا،

وَلَا يَعْضِدَ بِهَا شَجَرَةً». أخرجه البخاري (١٨٣٢)، مسلم (١٣٥٤). ومنها حديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلَا يُؤْذِي جَارَهُ». أخرجه البخاري (٥١٨٥)، ومسلم (٤٧). ومنها حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا يُبْغِضُ الأَنْصَارَ رَجُلٌ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ». أخرجه مسلم (٧٦). ومعلوم أن طوائف التعطيل مختلفون في إثبات الإيمان باليوم الآخر، فالفلاسفة ينكرون حقيقة الإيمان باليوم الآخر ويتعاملون مع نصوصها كما يتعاملون مع كل أمر غيبي باعتبار أنه عندهم مجرد وهم وخيال لا حقيقة له. بينما يقر كل من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة والجهمية باليوم الآخر على خلل عند الجهمية والمعتزلة في بعض مسائل هذا الباب، وإذا كانت بعض هذه الطوائف كالأشاعرة والماتريدية يقولون بالأخذ بالنصوص الشرعية في هذا الباب ويدرجونها تحت ما يسمونه باب السمعيات، ومقصدهم بالسمعيات أن أصول هذا الباب تؤخذ من نصوص الكتاب والسنة مع تأكيدهم على أن باب الإلهيات، أي: الإيمان بالله، وباب النبوات، أي: الإيمان بالنبي، لا يستدل لها بالنص وإنما دليلها عندهم هو العقل وحده. وعليه يقال لهم إن النصوص جاءت بالأمرين، أي: أمر الإيمان بالله، وأمر الإيمان باليوم الآخر، فما بالكم تفرقون بينهما وتجعلون باب الإيمان بالله عز وجل مصدره عقولكم، فتثبتون وتنفون بناء عليه، وباب الإيمان باليوم الآخر تقبلون فيه

بما وردت به النصوص، فمصدر البابين واحد، وكما قال المصنف: (وقد بين الله تعالى على لسان رسوله ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما هدى الله به عباده، وكشف به مراده) فكيف يفرق بين البابين ومصدرهما واحد وهو النبي ﷺ، فالنصوص جاءت بهذا وهذا، وكلا مسائل البابين من الأمور الغيبية الغير مشاهدة والتي لا سبيل للعلم بها إلا من طريق الوحي. وعليه فإن حق باب الإيمان بالله أن يعامل معاملة الإيمان باليوم الآخر بأن يرجع فيه إلى النصوص، والنصوص الواردة فيه أكثر بكثير من نصوص الإيمان باليوم الآخر. [محمد بن خليفة].

هذا كلام عظيم يستحق أن يحفظ؛ لأنه كلامٌ حسنٌ رصين، يقرِّرُ فيه الشيخ أمرًا مهمًّا جدًّا، عليه مدارُ تحقيق الإيمان بالرسول ﷺ، فرحم الله الشيخ فقد آتاه الله فهمًا عظيمًا وخيرًا كثيرًا. ومعلومٌ للمؤمنين أن الله أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، والهدى: هو العلم النافع. ودين الحق: هو العمل الصالح. قال تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣]. ووالله إن هذا الدين الذي جاء به محمدٌ ﷺ ظاهرٌ على الدين كلِّه، فكلُّ حقٍّ أو خيرٍ يوجد عند الآخرين فإنه فيه، وكل حقٍّ أو خيرٍ فإنه لا يخرج عما جاء به ﷺ، ومِن هذا شريعتُه ودينُه، فدينُه هو الدِّين الحقُّ، وشريعتُه هي الشريعةُ الحق، وكلُّ ما خالفهما فهو باطلٌ. ولا ينتفعُ بهذا الخير وهذا الحقِّ إلَّا من آمن به، فما يأخذه الناسُ من هذه الشريعة لمصالح دنياهم لا ينفعهم في الآخرة،

فلا ينتفع بدعوة الرسول ﷺ على الحقيقة ولا ينال بها الفلاح إلَّا من آمن به وبما أخبر به عليه الصلاة والسلام، وآمن وعمل بما جاء به من الشرائع من الواجبات، والحلال والحرام، والأحكام في سائر الشؤون؛ فإنه ﷺ جاء بدينٍ كاملٍ شاملٍ للعقائد الصحيحة في المطالب العالية، وللشرائع القويمة الحكيمة التي يترتَّبُ على العمل بها صلاحُ الدنيا والآخرة. ويعلمُ المؤمنون أنَّ الرسول ﷺ قد بلَّغَ البلاغَ المبين، فبلَّغ ما جاءه من عند الله من العلم والعمل، فما مات إلَّا وقد ترك أمته على المحجَّة البيضاء، وهي الطريقةُ الواضحةُ، ليلُها كنهارها، فبيَّن ما يجب اعتقادُه في الله واليوم الآخر. فهذان أصلان في الإيمان، والإيمانُ بالله هو أصل أصول الإيمان، وسائرُ الأصول فرعٌ عن هذا الأصل، وكثيرًا ما يَقرن اللهُ بين الإيمان به والإيمان باليوم الآخر، كما ذكر الشيخ بعض الآيات في ذلك وهو كثير؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مَن يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [التوبة: ٩٩]، وقوله: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩]. قوله: (والإيمانُ بالله واليومِ الآخر يتضمَّنُ الإيمانَ بالمبدأ والمعاد) المبدأُ هو مبدأُ هذا العالم؛ أي: بدايته وأوَّله، واللهُ هو الذي بدأه كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، والإيمانُ بالله يتضمَّنُ أنه هو الذي بدأ هذا الوجود، واليومُ الآخرُ يتضمَّنُ بيانَ البعث والمعاد.

والبشرُ قديمًا وحديثًا حائرون ويتخبَّطون في معرفة الحقِّ في هذين الأصلين إلَّا أتباعُ الرسل، فليس على الهدى إلَّا مَن آمن بخاتم النبيين ومَن قبله من المرسلين، فقد جاءوا كلُّهم بالدعوة إلى الإيمان بالله واليوم الآخر وتعريفِ الناس بهذين الأصلين، فدينُ الرُّسل كلهم من أوَّلهم إلى آخرهم واحدٌ؛ وهو الإسلام، وشرائعُ الأنبياء متَّفقةٌ في الأصول، ولكن ما جاء به الرسولُ محمد ﷺ أكملُ تفصيلًا في باب الإيمان بالله واليوم الآخر ممَّا جاء به مَن قبله، ففي القرآنِ والسنَّةِ من تفصيل الإيمان بالله واليوم الآخر ما لم يكن مثلُه في الكتب السابقة. [عبد الرحمن البراك].



ومعلومٌ أن المتكلم والفاعل إذا كمل علمه وقدرته وإرادته، كمل كلامه وفعله، وإنما يدخل النقص إما من نقص علمه، وإما من عجزه عن بيان علمه، وإما لعدم إرادته البيان. والرسول ﷺ هو الغاية في كمال العلم، والغاية في كمال إرادة البلاغ المبين، والغاية في القدرة على البلاغ المبين. ومع وجود القدرة التامة، والإرادة الجازمة، يجب وجود المراد، فعلم قطعًا أن ما بينه من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر حصل به مراده من البيان، وما أراده من البيان هو مطابق لعلمه، وعلمه بذلك هو أكمل العلوم، فكل من ظن أن غير الرسول ﷺ أعلم بهذه منه، أو أكمل بيانًا منه، أو أحرص على

هدي الخلق منه، فهو من الملحدين لا من المؤمنين، والصحابة والتابعون لهم بإحسان ومن سلك سبيل السلف هم في هذا الباب على سبيل الاستقامة.

***

ذكر الشيخُ رحمه الله أنَّ الرسول ﷺ قد تحقَّقت فيه كلُّ مقتضيات كمالِ البيان؛ وهي: كمالُ العلم، وكمالُ الفصاحة، وكمالُ النُّصح، واللهُ قد أمره بالبيان، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ﴾ [المائدة: ٦٧]، ويقول تعالى له: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ۗ﴾ [الشورى: ٤٨]. فالمؤمنون يؤمنون بأنَّ الرسول قد بلَّغ البلاغَ المبين، كما خطبَ الناس في يوم عرفة وقال: «أَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي. فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟» قالوا: نشهدُ أنك قد بلَّغتَ وأدَّيتَ ونصحت. فأشار يرفع سبَّابته إلى السماء وينكبها إليهم، يقول: «اللَّهُمَّ اشْهَدِ، اللَّهُمَّ اشْهَدْ». أخرجه مسلم (١٢١٨). وكان ذلك في حجة الوداع حيث لم يبقَ من عمره إلَّا شهورًا قليلة. ثم قال الشيخ: (إن الرسولُ بلَّغَ البلاغَ، وذلك أنه أعلمُ الناس بالله، وبما جاءه من عند الله، وهو أفصحُ الناس وأقدرُهم على البيان، وأنصحُ الناس بالخلق) وهذه أصول كمال البيان. ويقول الشيخ: (إنَّ المتكلِّمَ والفاعلَ إذا توفَّرت فيه هذه الثلاثة كَمُلَ كلامُه وفعلُه، وإنما يدخل عليه النقصُ: إمَّا لنقص علمِه، أو لنقص قدرتِه، أو لنقص إرادتِه، والرسولُ أعلمُ الخلق بالله، وأنصحُهم لعباده، وأفصحُهم لسانًا) إذن

فنعلم قطعًا أنه ﷺ قد بيَّن ما أُرسل به وبلَّغه، وأنَّ ما بلَّغه فيما يتعلَّقُ بالله واليوم الآخر هو الحقُّ. والشيخُ يشير بذكره لهذين الأصلين إلى أنَّ الفلاسفةَ الملاحدة حتى من الإسلاميين وطوائفِ المتكلِّمين قد ضلُّوا في هذين البابين، فالجهميةُ والمعتزلةُ ضلُّوا في باب الإيمان بالله حيث اعتقدوا أنَّ هذه النصوصَ لا تُفهم، أو لها تأويلاتٌ خلافُ ظاهرِها، وكذلك الفلاسفةُ أضلُّ منهم، حيث اعتقدوا أنَّ نصوصَ الأسماء والصفات قد أَخبر بها الرسولُ على وجه التخييل، وكذلك ما يتعلَّقُ باليوم الآخر، يقولون: إنَّ ما أخبر به الرسولُ ﷺ إنما هو تخييلٌ، ليس لهذه الأخبار حقيقةٌ؛ فأنكروا لذلك بعثَ الأجساد وحشرَ الأجساد. قوله: (وقد بَيَّن الله تعالى على لسان رسوله ﷺ مِن أَمْرِ الإيمان بالله واليوم الآخر ما هدى اللهُ به عباده، وكشف به مُراده) أي: بيَّن سبحانه على لسان رسوله مما قاله في سنَّته ومما بلَّغه وبيَّنه في كتاب الله، كما قال تعالى: ﴿بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، فبيَّن ﷺ للمؤمنين ما يتعلَّق بهذين الأصلين: الإيمانُ بالله، واليومِ الآخر. قوله: (ومعلومٌ للمؤمنين أنَّ رسولَ الله ﷺ أعلمُ بذلك من غيره) أي: بأمر الإيمان بالله واليوم الآخر. قوله: (كمالُ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ) أي: القدرةُ على البيان، والإرادةُ: إرادةُ البيان والبلاغ، وإرادةُ نفع الخلق وهدايتهم. قوله: (ومعلومٌ أنَّ المتكلِّمَ والفاعل إذا كَمُلَ علمُه وقدرتُه وإرادتُه، كملُ كلامُه وفعلُه، وإنما يدخلُ النقصُ إمَّا مِن نقصِ

علمِه، وإمَّا مِن عجزِه عن بيان علمِه، وإمَّا لعدم إرادتِه البيانَ) هذه قاعدةٌ عامةٌ يبني عليها، أنَّ المتكلمَ والفاعلَ إذا كَمُلَ علمُه وبيانُه وإرادتُه لإيصال المقصود أو تحقيق الفعل؛ كَمُلَ كلامُه وتحقَّق فعلُه، وأوصلَ المرادَ، فالخللُ: إمَّا لقصور العلم، أو للعي ونقصِ القدرة على التعبير، أو من ضعف الإرادةِ أو سوء القصد؛ كأن يريدُ التَّعميةَ والتلبيس والإيهام. فعُلِمَ ممَّا تقدَّم أنَّ هذا البلاءَ دخل على الأمة من هذه الفلسفات والمذاهب الكلامية التي شاعت في الناس، وراجت على علماءَ وصلحاءَ، فعوام المسلمين خيرٌ من كثيرٍ من هؤلاء المتكلِّمين وبعضِ العلماء الكِبار؛ لأنَّ عوامَ المسلمين على الفطرة، بخلاف هؤلاء المتكلِّمين الذين درسوا هذه المذاهبَ وقرَّروها، فبعضُهم يقول: اللهُ في كلِّ مكان. وبعضهم يقول: لا داخلَ العالم ولا خارجَه. وقد تقدَّم قولُ الجويني في رجوعه: «لقد خضتُ البحرَ الخضم» إلى قوله: «وها أنا ذا أموتُ على عقيدة أمي». [عبد الرحمن البراك].

وصفات الكمال في البشر ترجع إلى هذه الثلاث: كمال العلم والقدرة والإرادة، فإذا كان هناك علم وقدرة وإرادة نتج الفعل أو القول بما يوافق الحكمة، وإذا كان كلام النبي ﷺ حكمة فإنه ينفى عنه الباطل، فكمال هذه الصفات تنتج أن ما قاله هو الحق في نفسه، وكونه كاملاً في العلم، وكاملاً في القدرة البشرية، وكاملاً في الإرادة الجازمة التي ليس فيها تردد، هذا متفق عليه بين الفرق، وإذا كان متفقا عليه فيلزم من ذلك أن

يتفق على كونه حكيما صادقا فيما أخبر به، وإذا كان حكيما فيما أخبر به من صفات الله فمعنى ذلك أن ظاهر هذه الصفات مرادة؛ لأنه إذا كان يخبر عن الله بصفات كثيرة في كل مجلس وبتنوعها ولا يكون ظاهرها مرادا، فيقع في الخلق اعتقاد ما ليس ظاهره مرادا، هذا ينافي الحكمة. ولهذا نقول: هذا البرهان ضد كل مبتدع، فنقول لكل مبتدع تأول أحاديث النبي ﷺ في الصفات أو في الغيبيات، نقول: أليس النبي ﷺ أكمل الخلق علما؟ سيقول: بلى. فنقول: أليس هو أكمل الخلق قدرة، يعني: القدرة البشرية المناسبة له؟ سيقول: بلى. فنقول: أليس هو أكمل الخلق إرادة، فلا تردد في قلبه، بل هو جازم بما يعتقده؟ سيقول: بلى. فينتج من ذلك أنه أكمل الخلق حكمة، ثم ينتج من ذلك أن ما أخبر به هو الموافق للحكمة، وهو هذه الأخبار التي ظاهرها إثبات الصفات، وظاهرها إثبات البعث، إلى آخره. وإذا كان أكثر الخلق لا يستطيعون الدخول في هذه الأحاديث بالتأويل، وإنما التأويل صنيع الخاصة عند هؤلاء المبتدعة، فإما أن تنفى الحكمة عنه، فيكون ناقضا لذلك الاعتقاد الأول في أنه كامل العلم والقدرة والإرادة، وإما أن يقال: هو حكيم، بل هو أحكم الخلق، فيكون في ذلك إذا البرهان على إثبات الصفات والغيبيات. قال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ علل ذلك بقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، لكمال علمه وكمال قدرته ليس يعجزه شيء، فهكذا هو ﷺ لكمال علمه

البشري ولكمال قدرته البشرية وإرادته البشرية كمل قوله وفعله، وصار موافقا للحكمة. [صالح آل الشيخ].

وأدلة الكتاب والسنة وكلام السلف دالة على أن النبي ﷺ قد أكمل الرسالة وأدى الأمانة وبلغ ما أنزل إليه من ربه، ومن تلك الأدلة، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، فالآية تؤكد أن الأمة لم تعد تحتاج إلى نبي يكمل لها دينها أو يتم عليها نعمة ربها؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد أكمله على يد رسوله ﷺ، ثم رضيه له ولأمته دينا يعبدون الله به إلى يوم القيامة. قال ابن كثير عند تفسير هذه الآية: «هذه أكبر نعم الله تعالى على هذه الأمة حيث أكمل تعالى لهم دينهم فلا يحتاجون إلى دين غيره ولا إلى نبي غير نبيهم صلوات الله وسلامه عليه، ولهذا جعله الله تعالى خاتم الأنبياء وبعثه إلى الإنس والجن»[1]. فمن تمام نعمة الله سبحانه وتعالى على هذه الأمة أن أكمل لهم دينهم فلا ينقص أبدا، ولا يحتاج إلى زيادة أبدا، واقترن هذا الإكمال برضاه سبحانه بأن يكون هذا الدين الكامل دينا نتعبده به. وهذه الآية دليل على كمال الدين وحيا من الله، وتبليغا من رسوله ﷺ، ولقد نزلت هذه الآية الكريمة والنبي ﷺ واقف بعرفات في حجة الوداع، وعاش النبي ﷺ بعد نزولها إحدى

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ١٢).

وثمانين ليلة. وهي شهادة من الله تعالى لنبيه ﷺ على تبليغه لما أرسله به أتم تبليغ وأكمله وبذلك جعله الله خاتم النبيين؛ لأن الخلق بعد هذا لن يحتاجوا إلى نبي غير نبيهم ﷺ ليكمل لهم دينهم، كما أنهم لا يحتاجون إلى دين آخر وذلك لكمال دينهم. ووجه الدلالة من الآية على ذلك أن الله أخبر في هذه الآية بأنه قد أكمل الدين، وإنما كمل بما بلغه، إذ الدين لم يعرف إلا بتبليغه، فعلم من ذلك أنه ﷺ قد بلغ جميع الدين الذي شرعه الله لعباده. ولقد أمر الله تبارك وتعالى رسوله ﷺ في مواطن متعددة من كتابه العزيز بأن يبلغ أمور هذا الدين البلاغ المبين الواضح فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧]، وهذا الأمر والحث من الله لرسوله ﷺ على البلاغ لشرع الله والدين الذي أوحاه إليه نابع من كون الرسول ﷺ هو الطريق الوحيد الذي يعرف بواسطة ما شرعه من دين يدين العباد له به، فليس ثمت طريق آخر إلى معرفة شرع الله وأوامره ونواهيه إلا طريقه بها فهو المبلغ عن الله تعالى، وهذه هي سنة الله في خلقه حيث جعل طريق معرفته وعبادته عن طريق من أرسله من الرسل، فلا سبيل إلى السعادة والفلاح في الدارين إلا على أيدي الرسل، كما أنه لا سبيل إلى معرفة الطيب من الخبيث والحلال من الحرام إلا من جهتهم، ولا ينال رضى الله البتة إلا على

أيديهم، فهم الميزان الراجح الذي على أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم توزن الأقوال والأخلاق والأعمال، وبمتابعتهم يتميز أهل الهدى من أهل الضلال فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها، فأي ضرورة وحاجة فرضت، فضرورة العبد وحاجته إلى الرسل فوقها بكثير، وبهذا وبغيره نلمس عظم الحاجة إلى تبليغ الرسل. ومما لا شك فيه أن الرسول ﷺ أعظم الأنبياء بلاغا فقد كان ﷺ حريصا على هداية أمته، وقد قال تعالى في حقه: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، وسيرته ﷺ كلها دليل على مدى حرصه على إبلاغ رسالة ربه والتفاني في إبلاغها دون أن تأخذه في الله لومة لائم، وهو ﷺ أحق الناس بالوصف الوارد في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ [الأحزاب: ٣٩] فقد امتدح الله تبارك وتعالى في هذه الآية الذين يبلغون رسالته إلى خلقه ويؤدونها بأماناتها ولا يخافون أحدا سواه، فلا تمنعهم سطوة أحد إبلاغ رسالات الله، وسيد الناس في هذا المقام بل وفي كل مقام محمد رسول الله ﷺ فإنه قام بأداء الرسالة وإبلاغها إلى أهل المشارق والمغارب وإلى جميع أنواع بني آدم، وأظهر الله كلمته ودينه وشرعه على جميع الأديان والشرائع. ولقد أيد الله تبارك وتعالى رسوله محمدا ﷺ بكل ما يلزم لتبليغ

وحي الله وشرعه، فأعطاه العصمة في التبليغ فقال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤] فهذه الآية دليل واضح على عصمته ﷺ في كل أمر بلغه عن ربه تبارك وتعالى، كما أنها شهادة وتزكية من الله تبارك وتعالى لنبيه ﷺ على سلامة شرعه الذي أوحاه إليه من كل ما ينقص منه. وقال ﷺ: «إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللهِ شَيْئًا فَخُذُوا بِهِ فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللهِ». أخرجه مسلم (٢٣٦١). وبالإضافة إلى عصمته في أمر التبليغ فقد عصمه الله كذلك من الناس حتى يتم له أمر إبلاغ هذا الدين وإكماله، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ﴾ [المائدة: ٦٧] فاقترن تعهد الله بعصمة رسوله من قتل الناس وإيذائهم له مع الأمر للنبي ﷺ بتبليغ ما أنزل إليه، وفي هذا الاقتران دليل جلي على أن عصمة الله تعالى وحفظه ونصره وتأييده على أعدائه قد صاحبت النبي ﷺ حتى تم له إبلاغ هذا الدين ونشره بين الناس. ومع عصمة الله لنبيه في التبليغ، وعصمته من الناس، فكذلك عصم الله كتابه الذي أنزله إليه ليكون محفوظا من كل تحريف أو تغيير، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. كما تعهد كذلك بحفظ هذا الدين وإبقاء طائفة في كل زمان من الأزمنة تنصر هذا الدين وتحفظه وتبلغه، كما جاء عن النبي ﷺ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ، وَهُمْ كَذَلِكَ».

أخرجه مسلم (١٩٢٠). وفي هذه الأمور ضمان لاستمرار هذا الدين وإبلاغه لكل أهل زمان؛ لأنه شامل لكل الناس في كل وقت إلى أن يرث الله الأرض وما عليها. وقد أخبر ﷺ في مواطن متعددة بأنه قد أبلغ أمور الرسالة وأوضحها لأمته، وهو ﷺ الصادق المصدوق ومن ذلك: قوله ﷺ: «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى مِثْلِ الْبَيْضَاءِ، لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا، لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ». أخرجه ابن ماجه (٤٣)، وأحمد (١٧١٤٢). وهذا هو الحق فقد بلغ وحي ربه وصدع بأمره، ونهض بأعباء الرسالة كما أراد الله منه، فأدى الأمانة ونصح لأمته وجاهد في الله حق جهاده، وما ترك لأمته من شيء يقربهم إلى الجنة إلا وقد دلهم عليه ورغبهم فيه، ولا من شيء يبعدهم عن النار إلا وقد حذرهم به وحذرهم منه، وبين لهم كل ما فيه صلاح دينهم ودنياهم وآخرتهم فهذه هي مهمته ورسالته: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤] وقد أتم عليه الصلاة والسلام ما أوكل إليه على أتم وجه وأكمله فأبان الطريق ودل على صراط الله المستقيم وترك الأمة على مثل البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك. ولقد شهد الصحابة رضوان الله عليهم بهذا. فهم الذين كان النبي ﷺ بين ظهرانيهم، وكانوا ملازمين له في كل أحواله وحركاته فهم أعلم بما كان. وسأورد بعض ما ورد عنهم في هذا الشأن. فقد سئل سلمان الفارسي رضي الله عنه فقيل له: أقد أعلمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة؟ فقال: أجل لقد نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول أو

أن نستنجي باليمين أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو بعظم. وعن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: لقد تركنا محمدا ﷺ وما يحرك طائر جناحيه في السماء إلا أذكرنا منه علما. وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: من حدثك أن محمدا كتم شيئا مما أنزل الله عليه فقد كذب، والله يقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]. وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: لو كتم رسول الله ﷺ شيئا مما أوحي إليه من كتاب الله لكتم ﴿وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]. فمن حقه ﷺ على أمته أن يقروا له بفضله وصدقه وأمانته في تبليغ رسالة ربه التي ائتمنه عليها، وكلفه أن يقوم بها فلا يكون إيمان للمرء إذا لم يقر للرسول ﷺ بأنه قد بلغ الرسالة أعظم ما يكون التبليغ، وقام بأدائها أعظم ما يكون القيام واحتمل في سبيلها أشق ما يحتمله البشر، ومن أنكر شيئا من ذلك أو شك في صدقه فهو كافر مارق عن الإسلام مكذب لله ولرسوله. وقد تنوع طعن المخالفين لأهل السنة في رد النصوص الواردة في القرآن والسنة، فمن الطعن في نصوص القرآن من حيث دلالتها والقول بأنها ظنية الدلالة، والطعن في نصوص السنة من حيث كونها أخبار آحاد، وتلون البعض منهم من حيث قبول النصوص في بعض أبواب الدين وعدم قبولها في البعض، مع أن الناقل لها واحد وهو رسول الله ﷺ. فمن المعلوم النبي ﷺ في هذه المسائل لم يتكلم بخلاف الحق ولم يرد خلاف

الحق كما يزعم هؤلاء، فكلهم شككوا في هذه الأمور، فإذا كل من ظن أن غير الرسول ﷺ أعلم بهذا منه أو أكمل بيانا منه، أو أحرص على هدي الخلق منه، فهو من الملحدين لا من المؤمنين، فينبغي التنبه لهذه الحقيقة، والصحابة والتابعون لهم بإحسان ومن سلك سبيل السلف هم في هذا الباب على الاستقامة؛ لأن هؤلاء شككوا حتى في علم الصحابة، فلم يكتفوا بالتشكيك في النصوص، ولم يكتفوا كذلك بالتشكيك في إبلاغ النبي ﷺ بالحق، بل زعموا أن قول الصحابة في هذا الباب قول مشكوك في علمه، إلى درجة أن زعموا أن الصحابة كانوا مشغولين بالجهاد، ولذلك لم يتفرغوا لمثل هذه المسائل ولبحثها، وهم الذين تفرغوا وتصدروا لبحثها. فكل هذا تشكيك في الحق، ومحاولة لهدم الحق فتنبه لذلك.

هذه الصفات النبوية قاطعة بأنه لا بد أن يكون مبيناً للحق على جهة التفصيل وخاصة في مسائل أصول الدين، وهذا يدل على أن هذا الباب هو كما بينه النبي ﷺ لا يحتاج إلى تأويل، وإلا لو كان قوله ﷺ في باب الأسماء والصفات ليس على ظاهره ويحتاج إلى تأويل لما نُسب هذا البيان إليه، بل إلى من أوله بالعقل؛ أي: لو كان بيانه ﷺ وأحاديثه التي حدث بها في صفات الله ليست على ظاهرها بل تحتاج إلى تأويل يستدعي دلائل عقلية، بل يستدعي فلسفة لكان أهل التأويل هم الذين بينوا هذا الباب للأمة، ولا شك أن هذا يستلزم الطعن في مقام النبوة. (ومعلوم أن

المتكلم أو الفاعل إذا كمل علمه وقدرته وإرادته كمل كلامه وفعله) يعني أن هذا سؤال آخر: من الذي أمر بتأويل هذا الباب من كلام الله ورسوله؟ لم تكلم النبي ﷺ عنه بظاهر مناقض للحق؛ فقد قال النبي ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). والمؤول يدعي أن الله يمتنع عليه النزول؟ حتى لو قال: إنه في ظاهره، لم يتكلم بنقيض الحق؟ ما الذي جعل النبي ﷺ لا يقول: ينزل ملك من الملائكة حين يبقى ثلث الليل الآخر؟ ما الذي جعل النبي ﷺ لا يقول: تنزل رحمة الله؟ لماذا قال: «يَنْزِلُ رَبُّنَا» وهو لا يقصد بذلك نزول الباري؟ ثم إنه لو لم يقصد بذلك نزول الباري فهل أفاد الأمة شيئاً معيناً؟ لم يفدها شيئاً معيناً؛ لأنه هذا المحتمل الذي تأولوا إليه مختلف متعدد. [يوسف الغفيص].

***

وأما المنحرفون عن طريقهم فهم ثلاث طوائف: أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل. فأهل التخييل: هم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متكلم ومتصوف. فإنهم يقولون: إن ما ذكره الرسول ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر إنما هو تخييل للحقائق لينتفع به الجمهور، لا أنه بَيَّنَ به الحق، ولا هدى به الخلق، ولا أوضح الحقائق. ثم هم على قسمين: منهم من يقول: إن الرسول ﷺ لم يعلم الحقائق على ما هي عليه. ويقولون: إن من الفلاسفة الإلهية من علمها، وكذلك من

الأشخاص الذين يسمونهم أولياء من علمها، ويزعمون أن من الفلاسفة أو الأولياء من هو أعلم بالله واليوم الآخر من المرسلين، وهذه مقالة غلاة الملحدين من الفلاسفة والباطنية: باطنية الشيعة، وباطنية الصوفية. ومنهم من يقول: بل الرسول عَلِمَها لكن لم يُبيِّنها، وإنما تكلم بما يناقضها، وأراد من الخلق فَهْمَ ما يناقضها؛ لأن مصلحة الخلق في هذه الاعتقادات التي لا تطابق الحق. ويقول هؤلاء: يجب على الرسول أن يدعو الناس إلى اعتقاد التجسيم مع أنه باطل، وإلى اعتقاد معاد الأبدان مع أنه باطل، ويخبرهم بأن أهل الجنة يأكلون ويشربون، مع أن ذلك باطل؛ لأنه لا يمكن دعوة الخلق إلا بهذه الطريق التي تتضمن الكذب لمصلحة العباد. فهذا قول هؤلاء في نصوص الإيمان بالله واليوم الآخر. وأما الأعمال: فمنهم من يقرها، ومنهم من يجريها هذا المجرى، ويقول: إنما يؤمر بها بعض الناس دون بعض، ويؤمر بها العامة دون الخاصة، وهذه طريقة الباطنية الملاحدة والإسماعيلية ونحوهم.



لما بيَّن الشيخ رحمه الله مقام النبي ﷺ في العلم والدعوة والبيان والنصح للخلق، وأنه قد بلَّغ البلاغ المبين، وعلَّم الناس كل ما يحتاجون إليه، وأوَّلُ ذلك وأعظمُه: تعريفُهم بربهم ومَعبودِهم، وأنه بيَّن ﷺ للأُمة ما يجب عليهم اعتقادُه في ربهم؛ مما يجب له ويجوز عليه ويمتنع عليه، وذلك ببيان ما له من الأسماء والصفات، وما

يجب تنزيهه تعالى عنه من النقائص. فلما بيَّن الشيخ ذلك وقرَّره بالدلائل العقلية في أول هذه الفتوى العظيمة؛ نبَّه إلى أنَّ أصحاب الرسول ﷺ ومن اتَّبع أثَرهم كانوا على الهدى المستقيم؛ لأنهم تلقوا ما جاء به نبيُّهم وآمنوا به ودَعوا إليه وبلَّغوه، فهم على الصراط المستقيم، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]. فالخير كلُّه في اتباع السَّلفِ الصالح الصحابة والتابعين لهم؛ لأنهم هم الذين حملوا العلم عن النبي كتابًا وسنَّةً، وآمنوا به وبلَّغوه ودعوا إليه، وما وصلنا ذلك إلَّا بواسطتهم رضوانُ الله عليهم، وبواسطة الذين اقتفوا أثرهم من التابعين وتابعي التابعين وتابعيهم وأئمَّة الهدى من علماء القرون المفضَّلة، ثم من سار على طريقهم إلى اليوم، وهذا كلُّه من ضمان حفظ الله لدينه وكتابه وسنَّة رسوله ﷺ. يقول الشيخ: (وأمَّا المنحرفون عن طريق الصحابة رضوان الله عليهم فهم ثلاثُ طوائف: أهلُ تخييلٍ، وأهلُ تأويلٍ، وأهلُ تجهيلٍ) ولا يخفى أنَّ المنحرفين عن طريق الصحابة مُنحرفون عن طريق الرسول ولابدَّ، والمرادُ: المنحرفون في باب الإيمان بالله واليوم الآخر. فأمَّا أهلُ التخييل: فيُخيلون للناس الأمور على خلاف الواقع، والتخيلُ يختصُّ بالشخص، يتخيَّلُ أمورًا لا حقيقة لها، ويقال في الأمر إذا أُريدَ الحكمُ عليه بالبطلان: هذا خيالٌ، ليس له حقيقة، وأصحابُ التخييل هم الفلاسفة، وإن شئت قل: المتفلسفةُ. ويخصُّ

شيخُ الإسلام في غير هذا الموضع الفلاسفةَ الإسلاميين، أمَّا الفلاسفةُ الذين لم ينتسبوا للإسلام فأولئك ملاحدةٌ ظاهرًا وباطنًا، لكن هؤلاء الفلاسفة المنتسبون للإسلام، يخصُّ منهم الفارابي وابن سينا؛ لأنهما أشهر الفلاسفة المنتسبين للإسلام.

فيقول هؤلاء الفلاسفة: إنَّ الرسلَ لم يخبروا بالأمر على ما هو عليه فيما يتعلَّقُ بالله واليوم الآخر، بل هم يخيلون للناس، فما أخبروا به عن الله ما هو إلَّا تخييلٌ؛ مثل أنه في السماء، وأنَّ له وجهًا ويَدَين، وأنه يقومُ به علمٌ وسمعٌ وبصرٌ، وأنه يتكلَّمُ، وأنه يأتي، كلُّ هذا تخييلٌ بزعمهم، وإلَّا فالواقُع بخلاف هذا كله، فعندهم أنه تعالى لا تقوم به أيُّ صفةٍ ثبوتيةٍ، بل يصفونه بالسلوب فقط، أو بسلب النقيضين. وهكذا أيضًا في اليوم الآخر؛ يزعمون أنَّ ما أخبر به الرسولُ من البعث والنشور والحشر وتشقُّق الأرض وانفطار السماء وأنَّ الناسَ يُجمعون ويذهبون إلى الجنة أو النار، وأنَّ أهلَ الجنة يأكلون ويشربون ويتمتعون بالحور، وكذلك أهلُ النار يُحشرون ويُعذبون بما فيها من الحميم والزقُّوم والسلاسل والأغلال، كلُّ هذا تخييلٌ لا حقيقةَ له عندهمٌ؛ فهذه الأجسامُ التي تُدفَنُ في الأرض لا تعود، والبعثُ والنعيمُ والعذابُ روحانيٌّ لا تعلُّقَ له بالأجساد، أي: الأرواح تُنعَّم أو تعذَّب فقط، وذلك بأنَّ الأرواحَ الطيبةَ تكون في سعادةٍ ونعيمٍ، والأرواحَ الخبيثة في شقاءٍ وعذابٍ، فليس هناك جنةٌ ولا مآكلُ ومشاربُ وملابسُ ومساكنُ، فكلُّ ما أخبرت به الرسلُ من شأن اللهِ وصفاته وأفعاله،

وما أخبرت به عن اليوم الآخر؛ كلُّ ذلك تخييلٌ. وقولُهم هذا من أعظم الإلحاد في دين الله، وأعظمِ الكفر بالله، والذين أنكروا البعث من المشركين كفرُهم أهونُ من كفرِ هؤلاء؛ لأنَّ كفرَ أولئك واضحٌ، وهم يُقرون بالله، وأنه في السماء، ويخلصون له الدعاء في الشدة. ثم قال الشيخ: وهؤلاء الفلاسفةُ الذين يقولون بالتخييل، وأنَّ الرسلَ يخيِّلون للناس هم فريقان: منهم مَن يقول أنَّ الرسول يعرف الحقيقةَ، بأنَّ ربَّه ليس موصوفًا بهذه الصفات الثبوتية والحقُّ عندهم أنَّ هذا الوجودَ صادرٌ عن العلة الأولى صدورًا ذاتيًّا واجبًا، ولم يصدر عنه هذا الوجودُ صدورَ الفعل عن الفاعل بمشيئةٍ وقدرةٍ؛ لأنَّ اللهَ عندهم علَّةٌ تامَّةٌ لهذا الوجود، لذلك يقولون: إنَّ هذا العالم قديمٌ بقدمِه تعالى، وأنَّ ما يُسمونه بالعلَّةِ الأولى لا تقومُ به أيُّ صفةٍ، فالرسولُ يعرفُ الحقيقةَ وأنه لا وجود لِمَا يخبر به من أمرِ اليوم الآخر، أو ما يُخبر به من صفات الله، لكنه من أجل استصلاح الناس يُخيل لهم وجودَ ذلك؛ لأنه يريدُ دعوة الناس إلى التقرِّب للإله، والتخلُّقِ بالأخلاق الفاضلة، وتركِ الأعمال والأخلاق السيئة، وأن يتعاملوا بالإحسان ويتركوا الظلمَ وعدوان بعضِهم على بعضٍ. فيقول هؤلاء الملاحدةُ: لا يمكن دعوةُ الجمهور وهم عامَّةُ الناس إلَّا بطريقة التخييل، ويُصورُ لهم الأمر هكذا؛ لأنَّ الحقَّ لا يستطيع الناس أن يفهموه، فإذا قيل لهم: إنَّ الخالقَ ليس بموجودٍ ولا معدومٍ، ولا حيٍّ ولا ميتٍ، ولا داخلَ العالمِ ولا خارجَه؛ فإنه لا

تطيقُه عقولُهم، فمضمون قول هؤلاء الملاحدة أنَّ الرسول ﷺ يكذب للمصلحة، ويخيلُ للناس أنَّ ربهم موجودٌ، وله صفاتٌ قائمةٌ به، وأنه في السماء فوق العرش، وليس لشيءٍ من ذلك حقيقةٌ في الواقع، وهكذا الشأنُ في أمور اليوم الآخر، كلُّ ما يذكرُه الرسولُ من البعث والجزاء على الأعمال من الحسنات والسيئات تخييلٌ لا حقيقةَ له في نفس الأمر، وكلُّ هذا بزعمهم من أجل إصلاح العامة الذين يُسمُّونهم الجمهور؛ ليستقيموا ويطيعوا ويتخلَّقوا بالأخلاق الحسنة، وابنُ سينا على هذا المنهج؛ وهو أنَّ الرسول يعرفُ الحقَّ ولكنه خيَّل للجمهور ما لا تطيقُ عقولُهم خلافَه. والقول الثاني: أنَّ الرسولَ لا يعرف الحقيقةَ، والذين يعرفون الحقيقةَ هم الفلاسفةُ، وقالوا بأنَّ النبوة كلَّها تخيلٌ، فالنبيُّ هو الذي تتحقَّقُ فيه هذه الخصائص: قوةُ التخييل، وقوةُ التأثير في مادةِ العالم. فهذه خصائصُ النبيِّ عندهم، فالصنفُ الثاني من أهل التخييل يقولون: إنَّ الرسول لا يعرفُ الحقيقةَ لكنه تخيَّلَ أنه يُخاطَب، ويرى أشباحًا نورانية، فهو يسبحُ في خيال، فلعنةُ الله على الكافرين. فالرسول على زعم هؤلاء يخبر الناس بخلاف الحقيقة بحُسن نيَّةٍ، حيث تخيل أنَّ الإله أو أنَّ خالقَ الوجود بهذه الصفة التي يذكرها، وبلَّغَ الناسَ ما تخيَّله على أنه حقٌّ. وهذا مع أنه كفر، لكنه أقبحُ من الأول، والمعروفُ بهذا الفارابي. وشيخُ الإسلام ذكر في غير هذا الموضع أنَّ ابنَ سينا على المذهب الأول، والفارابي على الثاني، فهذا مذهبُ

الفلاسفة الإلهيين ومَن تَبعهم من المتكلِّمين والباطنية من الشيعة والصوفية.
وأصحابُ هذا القول هم الذين ذكر عنهم الشيخ أنهم يُفضِّلون بعضَ الفلاسفة على الرُّسل؛ لأنهم يقولون أنَّ الفلاسفةَ يعرفون الحقَّ، والرسل لا يعرفون الحقَّ في نفس الأمر، فكلُّ ما عندهم هو تخيلٌ، ويخيلون به على الناس أو يخبرون الناسَ ما تخيَّلوه على أنه حقيقة، وكلامُهم هذا في النصوص الخبرية، فيما أخبر به اللهُ عن نفسه، وما أخبر به عنه رسولُه، وما في الكتاب والسنَّة من الأخبار عن المعاد. فهذا مذهبُ أولئك الملاحدة الفلاسفة. وأمَّا الباطنيةُ: فهم أيضًا على هذا المذهب في النصوص الخبرية الاعتقادية، أي: على نفي حقائقها، وكذلك باطنيةُ الشيعة، يفضِّلون الأئمة على الرسل، وباطنيةُ الصوفية يُفضِّلون بعضَ الأولياء على الرسل، ويقولون: إنَّ الشرائع تلزمُ الخاصَّة دون العامة، وأمَّا النصوصُ العملية الأوامرُ والنواهي والتشريعات فغلاةُ الباطنية يقولون: إنَّ هذه النصوصَ التشريعية من أوامر ونواهٍ، وحلالٍ وحرامٍ؛ ليست على ظاهرها الذي يفهمه المسلمون، بل لها معانٍ باطنة خلافَ ما يعرفُه المسلمون منها. وقد تقدَّم أنهم يقولون: إنَّ الصلاة ليست ذات الركوع والسجود، فهذا فَهْمُ العوام؛ بل حقيقةُ الصلاةِ التي أمر اللهُ بها بزعمهم هي معرفةُ الأسرار الباطنية، والصيامُ هو كِتمانُ أسرارهم عمَّن لا يؤمن بها، فهذا هو الإمساك، فلعنةُ الله على الكافرين، والحجُ ليس هو الحجُّ إلى بيت الله الذي في مكة، بل هو الحجُّ إلى

شيوخهم وأئمَّتهم العارفين المحقِّقين. وكلُّ الأمور المأمور بها التي في النصوص يُؤولونها نحو تأويلهم الصلاة والصيام والحج، كتأويلات غُلاة باطنية الشيعة، فعندهم ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١] أبو بكر وعمر، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] هذه عائشة، ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ [الرحمن: ١٩] علي وفاطمة، ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢] الحسن والحسين، ويصنعون مثل ذلك في كثير من الآيات. وأمَّا باطنيةُ الصوفية فمِن تأويلاتهم، قولهم في تأويل قوله تعالى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ [طه: ٢٤] القلب، وفي قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ النفس. ومن أقوال أولئك الملاحدة الباطنية: أنَّ العارفَ إذا بلغَ الواحدُ منهم المنزلةَ العاليةَ في المذهب، وصلَ إلى اليقين، وسقطت عنه التكاليف، فلا يحرمُ عليه شيءٌ، ولا يجب عليه شيءٌ، وإنما هذه الواجبات على العامَّة، قال الشيخ في التدمرية: «فإذا صار الرَّجلُ من عارفيهم ومحقِّقيهم وموحِّديهم، رفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات»[1]. وبهذا جعلوه غيرَ مُكلَّفٍ بشرائع الدين. وقوله: (وأمَّا الأعمالُ) أي: الكلامُ الأولُ في الأخبار، وهذا مذهبُهم في النصوص الخبرية. والنصوصُ خبريَّةٌ وطلبيَّةٌ، فالطلبيَّةُ هي المتعلقةُ بالأعمال،

(١) التدمرية (ص:٤٨).

والخبريّةُ هي المتعلقةُ بالعلم والاعتقادات (فمنهم مَن يُقرُّها، ومنهم مَن يُجريها هذا المجرى) أي: مجرى التخييل، أو مجرى التفسير الباطني. [عبد الرحمن البراك].

قول المصنف: (وأما المنحرفون) المقصود بهم المعطلة على اختلاف وتنوع درجات تعطيلهم، وهؤلاء المنحرفون هم في الأساس على قسمين: القسم الأول: الفلاسفة. القسم الثاني: أهل كلام. والمصنف هنا يتكلم عن الفلاسفة. وقوله: (عن طريقهم) أي: عن منهج وطريق السلف. قوله: (فهم ثلاث طوائف: أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل) يتكلم المصنف عن أقسام المعطلة في مسالك تعطيلهم، ومسالك التعطيل في الأصل تعود إلى مسلكين: المسلك الأول: مسلك التبديل. وينقسم إلى قسمين: القسم الأول: مسلك الوهم والتخييل. القسم الثاني: مسلك التحريف والتأويل. والمسلك الثاني: مسلك التجهيل. وينقسم إلى قسمين: وهم الذين سيأتي الكلام عنهم عند شرح قول المصنف: القسم الأول: (فقسم يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز ألا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم). القسم الثاني: قسم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات. قول المصنف: (فأهل التخييل: هم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متكلم ومتصوف) بدأ المصنف بتفصيل القول عن أصحاب

مسلك التبديل وبدأ بالصنف الأول منهم وهم أصحاب الوهم والتخييل، وهؤلاء المقصود بهم أهل الفلسفة، «الفلاسفة» اسم جنس لمن يحب الحكمة ويؤثرها. وقد صار هذا الاسم في عرف كثير من الناس مختصا بمن خرج عن ديانات الأنبياء، ولم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه. وأخص من ذلك أنه في عرف المتأخرين اسم لأتباع أرسطو، وهم المشاؤون خاصة وهم الذين هذب ابن سينا طريقتهم وبسطها وقررها. وهي التي يعرفها، بل لا يعرف سواها، المتأخرون من المتكلمين. أما الفلاسفة فإن إيمانهم بالله تبارك وتعالى لا يكاد يتعدى الإيمان بوجوده المطلق، أي: بوجوده في الذهن والخيال دون الحقيقة. وأما ما عدا ذلك فلا يكادون يتفقون على شيء، فالمباحث العقدية عندهم من أسخف وأفسد ما قالوا به. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعة، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة فضلا عن أن تكون قضايا صادقة»[1]. ويتجلى فساد معتقد الفلاسفة في الله أكثر عندما نعرض لك بعض أقوالهم في ذات الله وصفاته. فالفلاسفة يطلقون على الله مسمى «واجب الوجود»، وتوحيد واجب الوجود عندهم يكفي مجرد تصوره للعلم الضروري بفساده. فالتوحيد عندهم يقتضي تجريده من كل صفات الكمال اللازمة له، فهو ليس له حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام، ولا غير

(١) الرد على المنطقيين (ص:١١٤).

ذلك من الصفات، ويقولون بدلا من ذلك: «إنه عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملتذ ولذة، وعالم ومعلوم وعلم»، وجعلوا كل ذلك أمورا عدمية. ودفعهم إلى ذلك زعمهم أن تعدد الصفات موجب للتركيب في حق الله، وفساد هذا القول جلي واضح، فالله وصف نفسه بالصفات، ووصفه بها رسوله ﷺ وثبت ذلك في الكتاب والسنة نقلا. كما أن العقل يشهد بفساد قولهم، فإن تعدد الصفات لم تقل لغة ولا شرع ولا عقل سليم إنه يوجب تركيب الموصوف إلا عند الفلاسفة. ومن شنيع كلامهم كذلك زعمهم أن الله لا يعلم الجزئيات، فهو عندهم لا يعرف عين موسى، ولا عيسى، ولا محمدا عليهم الصلاة والسلام، فضلا عن الوقائع التي قصها القرآن وغيرها من أمور المخلوقات. وفساد هذا القول واضح جلي في النقل والعقل. أما النقل فالله يقول: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]. وكذا العقل أيضا شاهد بفساد هذا المعتقد، فكيف يجهل الله أمورا سيرها بأمره وأجراها بقدره وأخبر عنها في كتابه. ومن شنيع قولهم ما قالوه في قدرة الله من أنه فاعل بالطبع لا بالاختيار لأن الفاعل بالطبع يتحد فعله، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله، وما دروا أنهم بهذا جعلوا الإنسان الفاعل بالاختيار أكمل من الله الفاعل بالطبع على حد زعمهم. وهذا القول مردود بقول الله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ﴾ [القصص:

٦٨]. ومردود بالعقل؛ لأن الله هو أكمل الفاعلين فكيف يشبه فعله بفعل الجماد. والفلاسفة يدأبون حتى يثبتوا واجب الوجود، ومع إثباتهم له فهو عندهم وجود مطلق، لا صفة له ولا نعت، ولا فعل يقوم به، لم يخلق السماوات والأرض بعد عدمها، ولا له قدرة على فعل، ولا يعلم شيئا. ولا شك أن الذي كان عند مشركي العرب من كفار قريش وغيرهم أهون من هذا، فعباد الأصنام كانوا يثبتون ربا خالقا عالما قادرا حيا، وإن كانوا يشركون معه في العبادة. ففساد أقوال الفلاسفة في الله لا يضاهيه فساد، وسنعرض لأقوالهم في أسماء الله وصفاته فيما بعد إن شاء الله تعالى. فهذا ما عند هؤلاء من خبر الإيمان بالله عز وجل. وأما الإيمان بالملائكة فهم لا يعرفون الملائكة، ولا يؤمنون بهم. وإنما الملائكة عندهم ما يتصوره النبي بزعمهم في نفسه من أشكال نورانية، هي العقول عندهم، وهي مجردات ليست داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق السماوات ولا تحتها، ولا هي أشخاص تتحرك ولا تصعد ولا تنزل، ولا تدبر شيئا ولا تتكلم، ولا تكتب أعمال العبد، ولا لها إحساس ولا حركة البتة، ولا تنتقل من مكان إلى مكان ولا تصف عند ربها ولا تصلي، ولا لها تصرف في أمر العالم البتة، فلا تقبض نفس العبد، ولا تكتب رزقه وأجله وعمله، ولا عن اليمين وعن الشمال قعيد، كل هذا لا حقيقة له عندهم البتة. وربما تقرب بعضهم إلى الإسلام، فقال: الملائكة هي القوى الخيرة الفاضلة التي في العبد، والشياطين هي

القوى الشريرة الرديئة، هذا إذا تقربوا إلى الإسلام وإلى الرسل. وأما الكتب فليس لله عندهم كلام أنزله إلى الأرض بواسطة الملك، فإنه ما قال شيئا ولا يقول، ولا يجوز عليه الكلام. ومن تقرب إليهم ممن ينتسب للمسلمين يقول: الكتب المنزلة فيض فاض من العقل الفعال على النفس المستعدة الفاضلة الزكية، فتصورت تلك المعاني، وتشكلت في نفسه بحيث توهم أصواتا تخاطبه، وربما قوي الوهم حتى يراها أشكالا نورانية تخاطبه، وربما قوي ذلك حتى يخيلها لبعض الحاضرين، فيرونها ويسمعون خطابها، ولا حقيقة لشيء من ذلك في الخارج. وأما الرسل والأنبياء فللنبوة عندهم ثلاث خصائص، من استكملها فهو نبي: أحدها: قوة الحدس، بحيث يدرك الحد الأوسط بسرعة. الثانية: قوة التخيل والتخييل، بحيث يتخيل في نفسه أشكالا نورانية تخاطبه، ويسمع الخطاب منها، ويخيلها إلى غيره. الثالثة: قوة التأثير بالتصرف في هيولي العالم. وهذا يكون عنده بتجرد النفس عن العلائق، واتصالها بالمفارقات، من العقول والنفوس المجردة. وهذه الخصائص تحصل بالاكتساب؛ ولهذا طلب النبوة من تصوف على مذهب هؤلاء كابن سبعين وابن هود وأضرابهم. والنبوة عند هؤلاء صنعة من الصنائع، بل من أشرف الصنائع، كالسياسة، بل هي سياسة العامة، وكثير منهم لا يرضى بها، ويقول: الفلسفة نبوة الخاصة. والنبوة: فلسفة العامة. وأما الإيمان باليوم الآخر فهم لا يقرون بانفطار

السماوات، وانتثار الكواكب، وقيامة الأبدان، ولا يقرون بأن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأوجد هذا العالم بعد عدمه. فلا مبدأ عندهم ولا معاد، ولا صانع ولا نبوة، ولا كتب نزلت من السماء تكلم الله بها، ولا ملائكة تنزلت بالوحي من الله تعالى. فدين اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل خير من دين هؤلاء. وحسبك جهلا بالله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من يقول: إنه سبحانه لو علم الموجودات للحقه الكلال والتعب، واستكمل بغيره. وحسبك خذلانا، وضلالا وعمى: السير خلف هؤلاء، وإحسان الظن بهم، وأنهم أولو العقول. والذي ينبغي معرفته أن الفلاسفة لا يؤمنون بوجود الله حقيقة، ولا يؤمنون بوحي ولا نبوة ولا رسالة، وينكرون كل غيب، فالمبادئ الفلسفية جميعها تقوم على أصلين هما: الأصل الأول: أن الأصل في العلوم هو عقل الإنسان، فهو عندهم مصدر العلم. الأصل الثاني: أن العلوم محصورة في الأمور المحسوسة المشاهدة فقط. فتحت الأصل الأول أبطلوا الوحي، وتحت الأصل الثاني أبطلوا الأمور الغيبية بما فيها الإيمان بالله واليوم الآخر. وقد تسلط الفلاسفة على المسائل الاعتقادية وزعموا أنها مجرد أوهام وخيالات لا حقيقة لها ولا وجود لها في الخارج، فلا الله موجود حقيقة، ولا نبوة ولا نبي على التحقيق، ولا ملائكة، ولا جنة ولا نار، ولا بعث ولا نشور. وهم ينقسمون إلى قسمين: القسم الأول: أهل فلسفة محضة كالفارابي والكندي

وابن رشد الحفيد. القسم الثاني: أهل فلسفة باطنية وتنقسم إلى قسمين: الأول: فلسفة باطنية إسماعيلية قرمطية كابن سينا وإخوان الصفا. الثاني: فلسفة صوفية اتحادية كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض. وقوله: (فإنهم يقولون: إن ما ذكره الرسول ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر إنما هو تخييل للحقائق لينتفع به الجمهور، لا أنه بين به الحق، ولا هدى به الخلق، ولا أوضح الحقائق) فالفلاسفة دعواهم العريضة في هذا الباب هي قوله: إن ما ذكره الرسول ﷺ إنما هو من باب الوهم والتخييل. وهم يقولون: ليس هناك أصلا نبوة على الحقيقة، وأن النبوة على زعمهم إنما هي أمر مكتسب كأي مهنة من المهن، وأن هذا النبي استطاع بقوة ذكائه أن يخيل للناس أن هناك ربا على الحقيقة، وأن نتجلى على الحقيقة، وأن هناك بعثا وحشرا وإلى غير ذلك، وهذا كله عندهم من باب الوهم والخيال. تحت هذا الزعم يقولون: إن هذه الأمور لا حقيقة لها، وأن هذا الرجل إنما هو مجرد مصلح زعم بأنه بهذه الطريقة استطاع أن يصلح الناس، وعند بعضهم لا بأس بالإبقاء على ذلك؛ لأن في ذلك مصلحة، فعقول عامة الناس لا تتسع لغير ذلك، وليس بمقدور كل أحد أن يدرس الفلسفة التي هم عليها حتى يعرفوا الأمر على حقيقته. وهذا مسلك الفلاسفة، ولذلك هم ينكرون كل غيب، فعندهم أن وجود الله عز وجل لا حقيقة له وإنما هو أمر مقدر في الخيال والذهن لا في الخارج، وأن الملائكة هي قوى الخير في النفس،

والشياطين هي قوى الشر في النفس، وأن الجنة هي السعادة النفسية، وأن النار هي الشقاء النفسي، إلى غير ذلك من التأويلات التي قالوها تحت هذا الزعم، فهم ليسوا مع ذلك بحاجة إلى أن يؤولوا على وجه التفصيل. فهم يقولون: إن ما ذكره الرسول من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ليس لينتفع به خواص الناس وإنما هو فقط خطاب للعوام والجمهور من الناس، لا أنه بين به الحق، ولا هدى به الخلق، ولا أوضح به الحقائق، فإذا طعنوا في علمه، وطعنوا في بيانه، وطعنوا حتى في قدرته على الحق عند بعضهم. وأما قول المصنف: (ثم هم على قسمين: منهم من يقول: إن الرسول ﷺ لم يعلم الحقائق على ما هي عليه. ويقولون: إن من الفلاسفة الإلهية من علمها، وكذلك من الأشخاص الذين يسمونهم أولياء من علمها، ويزعمون أن من الفلاسفة أو الأولياء من هو أعلم بالله واليوم الآخر من المرسلين، وهذه مقالة غلاة الملحدين من الفلاسفة والباطنية: باطنية الشيعة، وباطنية الصوفية. ومنهم من يقول: بل الرسول علمها لكن لم يبينها، وإنما تكلم بما يناقضها، وأراد من الخلق فهم ما يناقضها، لأن مصلحة الخلق في هذه الاعتقادات التي لا تطابق الحق. ويقول هؤلاء: يجب على الرسول أن يدعو الناس إلى اعتقاد التجسيم مع أنه باطل، وإلى اعتقاد معاد الأبدان مع أنه باطل، ويخبرهم بأن أهل الجنة يأكلون ويشربون، مع أن ذلك باطل؛ لأنه لا يمكن دعوة الخلق إلا بهذه الطريق التي تتضمن الكذب لمصلحة العباد. فهذا قول

هؤلاء في نصوص الإيمان بالله واليوم الآخر) أما في القدرة على بيان الحق فهم على قسمين: القسم الأول: يقول: إن الرسول لم يعلم الحقائق على ما هي عليه، هذا أيضا طعن في العلم وأيضا في القدرة،، وهذا قول الفارابي أو بشر بن فاتك من الفلاسفة يقولون: إن الفيلسوف الكامل أعلم من الرسول لأن الرسول لم يعلم الحقائق على ما هي عليه، وكذلك من الأشخاص الذين يسمونه أولياء وهذا عند ابن عربي، أن الولي الكامل أعلى وأولى من الرسول، وعلمهم أعلى من علمه، ويزعمون أن من الفلاسفة من هو أعلم بالله واليوم الآخر من المرسلين، وهذه مقالة الغلاة من الفلاسفة والباطنية، ويقصد بذلك باطنية الشيعة وهم الإسماعيلية وباطنية الصوفية وهم الاتحادية. ليس هذا القول عند كل الرافضة، ولا عند كل الصوفية، ولكن هذا القول عند الإسماعيلية والاتحادية. القسم الثاني: ومنهم من يقول وهذا ابن سينا يقوله: الرسول علمها ولكنه لم يبينها، ويقول: إن الرسول أعلى من الفيلسوف لأن الرسول استطاع أن يخيل للناس هذه الأمور واستطاع أن يقنعهم بذلك، فهو أولى من الفيلسوف وأعلى منه. وقالوا: الرسول علمها لكن لم يبينها وإنما تكلم بما يناقضها وأراد من الخلق فهم ما يناقضها؛ لأن مصلحة الخلق في هذه الاعتقادات التي لا تطابق الحق، فهم يقولون: لا يمكن لهؤلاء أن يفهموا إلا أن يخيل لهم الرسول أن هناك ربا جالس على العرش، وأن له يدان وأن له كذا وكذا، بهذه الصورة

يمكن لعقول هؤلاء أن تقبل هذه الأمور لا بغيرها، هذا قولهم هذا قول ابن سينا وأمثاله كابن رشد الحفيد وغيره. فيقول هؤلاء: يجب على الرسول أن يدعو إلى اعتقاد التجسيم مع أنه باطل، اعتقاد معاد الأبدان مع أنه باطل، ويخبرهم بأن أهل الجنة يأكلون ويشربون مع أن ذلك باطل، وقالوا: لأنه لا يمكن دعوة الخلق إلا بهذه الطريقة التي تتضمن الكذب لمصلحة العباد، فاتهموا الرسول بالكذب، وهذا قولهم فيما يتعلق في نصوص الإيمان بالله واليوم الآخر. وقول المصنف: (وأما الأعمال: فمنهم من يقرها، ومنهم من يجريها هذا المجرى، ويقول: إنما يؤمر بها بعض الناس دون بعض، ويؤمر بها العامة دون الخاصة، وهذه طريقة الباطنية الملاحدة والإسماعيلية ونحوهم) أما إذا جاءوا إلى الأمور العملية فمنهم من يقررها على سبيل أنها رياضات نفسية تستوي كرياضة اليوجا أو غيرها من الرياضات؛ لأنها كلها تصب في باب واحد وهو تزكية النفس. ومنهم من يقول: هي فقط للعوام وليست للخواص، ولذلك ترسخ هذا الفكر عند بعض الناس فترى أنه لا يصلي ولا يصوم ويزعم أنه مسلم؛ لأنه يرى هذه النظرة أن الصلاة والزكاة لطائفة دون طائفة أخرى. فإذا في العمليات كالصلاة والصوم والزكاة والحج، منهم من يقول: تبقى على ما هي عليه لأنها من سبيل الرياضات النفسية، فالنفس تتروض بمثل ذلك وتزكو فلا مانع من بقائها على ما هي عليه، ومنهم من يجريها هذا المجرى ويقول: إنما يؤمر بها

بعض الناس دون بعض، ويؤمر بها العامة دون الخاصة، فهذه طريقة الباطنية الملاحدة والإسماعيلية ونحوهم. قال ابن تيمية: «وكان لهؤلاء الفلاسفة أقوال فاسدة تلقوها من أسلافهم الفلاسفة، ولما رأوا أن ما تواتر عن الرسل يخالفها، سلكوا طريقهم الباطنية، فقالوا: إن الرسل لم تبين العلم والحقائق التي يقوم عليها البرهان في الأمور العلمية، ثم منهم من قال: إن الرسل علمت ذلك وما بينته، ومنهم من يقول: إنها لم تعلمه وإنما كانوا بارعين في الحكمة العملية دون الحكمة العلمية، ولكن خاطبوا الجمهور بخطاب تخييلي، خيلت لهم في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما ينفعهم اعتقاده في سياستهم، وإن كان ذلك اعتقادا باطلا لا يطابق الحقائق. وهم يقرون بالعبادات، ولكن يقولون مقصودها إصلاح أخلاق النفس، وقد يقولون إنها تسقط عن الخاصة العارفين بالحقائق فكانت بدعة أولئك المتكلمين مما أعانت إلحاد هؤلاء الملحدين»[1]. فهذا الفريق هذا شأنه مع النصوص، طعن في النصوص وطعن في علم الرسول ﷺ، وطعن في إرادته وطعن في قدرته؛ وهذا قولهم في الجملة. أما قولهم في باب أسماء وصفات الله تفصيلا فغلاة المعطلة يمنعون الإثبات بأي حال من الأحوال ولهم في النفي درجات: الدرجة الأولى: درجة المكذبة النفاة. وهي التي عليها الجهمية وطائفة من الفلاسفة وهو كذلك قول ابن سينا وأمثاله. فهم

(١) انظر منهاج السنة (١/ ٣٢١).

يصفون الله بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يثبتون له إلا وجودا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان فهؤلاء وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات. الدرجة الثانية: المتجاهلة الواقفة. الذين يقولون لا نثبت ولا ننفي، وهذه الدرجة تنسب لغلاة المعطلة من القرامطة الباطنية المتفلسفة. فهؤلاء هم غلاة الغلاة لأنهم يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول؛ وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول ﷺ، فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالقرامطة الذين قالوا لا يوصف بأنه حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، بل قالوا لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يقال حي عالم ولا ليس بحي عالم، ولا يقال هو عليم قدير، ولا يقال ليس بقدير عليم، ولا يقال هو متكلم مريد، ولا يقال ليس بمتكلم مريد، قالوا لأن في الإثبات تشبيها بما تثبت له هذه الصفات، وفي النفي تشبيه

له بما ينفي عنه هذه الصفات»[١]. الدرجة الثالثة: المتجاهلة اللا أدرية. الذين يقولون: نحن لا نقول ليس بموجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت، فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا، فنمتنع عن كل من المتناقضين، لا نحكم بهذا ولا بهذا، فلا نقول: ليس بموجود ولا معدوم ولكن لا نقول هو موجود ولا نقول هو معدوم. ومن الناس من يحكي نحو هذا عن الحلاج، وحقيقة هذا القول هو الجهل البسيط والكفر البسيط، الذي مضمونه الإعراض عن الإقرار بالله ومعرفته وحبه وذكره وعبادته ودعائه. الدرجة الرابعة: أهل وحدة الوجود. الذين لا يميزون الخالق بصفات تميزه عن المخلوق، ويقولون بأن وجود الخالق هو وجود المخلوق. فعلى سبيل المثال هم يقولون بأن الله هو المتكلم بكل ما يوجد من الكلام، فيزعمون أنه هو المتكلم على لسان كل قائل. حتى قول مسيلمة الكذاب، والدجال، وفرعون، يصرحون بأن أقوالهم هي قوله. وهذا قول أصحاب وحدة الوجود كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض والعفيف التلمساني. وأصل مذهبهم: أن كل واحد من وجود الحق، وثبوت الخلق يساوى الآخر ويفتقر إليه وفي هذا يقول ابن عربي: «إن الحق يتصف بجميع صفات العبد المحدثات، وإن المحدث يتصف بجميع صفات الرب، وإنهما شيء

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ٧٦).

واحد إذ لا فرق في الحقيقة بين الوجود والثبوت»[(١)]. فهو الموصوف عندهم بجميع صفات النقص والذم والكفر والفواحش والكذب والجهل، كما هو الموصوف عندهم بصفات المجد والكمال فهو العالم والجاهل، والبصير والأعمى، والمؤمن والكافر، والناكح والمنكوح، والصحيح والمريض، والداعي والمجيب، والمتكلم والمستمع، وهو عندهم هوية العالم ليس له حقيقة مباينة للعالم، وقد يقولون لا هو العالم ولا غيره، وقد يقولون: هو العالم أيضا وهو غيره، وأمثال هذه المقالات التي يجمع فيها في المعنى بين النقيضين مع سلب النقيضين. وهؤلاء الاتحادية يجمعون بين النفي العام والإثبات العام، فعندهم أن ذاته لا يمكن أن ترى بحال وليس له اسم ولا صفة ولا نعت، إذ هو الوجود المطلق الذي لا يتعين، وهو من هذه الجهة لا يرى ولا اسم له. ويقولون: إنه يظهر في الصور كلها، وهذا عندهم هو الوجود الاسمي لا الذاتي، ومن هذه الجهة فهو يرى في كل شيء، ويتجلى في كل موجود، لكنه لا يمكن أن ترى نفسه، بل تارة يقولون كما يقول ابن عربي: ترى الأشياء فيه، وتارة يقولون يرى هو في الأشياء وهو تجليه في الصور. وخلاصة أقوال غلاة المعطلة المتقدم ذكره يدور على أحد أصلين: الأصل الأول: النفي والتعطيل الذي يقتضي عدمه، بأن جعلوا الحق لا وجود له، ولا حقيقة له في الخارج أصلا وإنما هو أمر مطلق في

---

(١) بغية المرتاد (ص: ٣٩٧).

الأذهان. وهذا الذي عليه المكذبة النفاة، والمتجاهلة الواقفة، والمتجاهلة اللا أدرية.

الأصل الثاني: أن يجعلوا الحق عين وجود المخلوقات، فلا يكون للمخلوقات خالق غيرها أصلا، ولا يكون رب كل شيء ولا مليكه. وهذا الذي عليه حال أهل وحدة الوجود الاتحادية في أحد حاليهم فهذا حقيقة قول القوم وإن كان بعضهم لا يشعر بذلك. ولذلك كان الغلاة من القرامطة والباطنية والفلاسفة والاتحادية نسخة للجهمية الذين تكلم فيهم السلف والأئمة، مع كون أولئك كانوا أقرب إلى الإسلام. فقد كان كلام الجهمية يدور أيضا على هذين الأصلين فهم يظهرون للناس والعامة أن الله بذاته موجود في كل مكان، أو يعتقدون ذلك. وعند التحقيق يصفونه بالسلب الذي يستوجب عدمه كقولهم: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ومحايث، ولا متصل به ولا منفصل عنه. وأشباه هذه السلوب. [محمد بن خليفة].

(وأما المنحرفون) عن طريقتهم فهم في تعاملهم مع أدلة الوحي (ثلاث طوائف) يعني الأمر لا يقتصر على الانحراف في باب الإيمان بالله، بل قد يشمل أيضا أبوابا أخرى، فأهل التخييل كثير منهم لم يقصروا مسلك التخييل على باب الإيمان بالله، بل شمل عندهم ما يتعلق بالملائكة، ما يتعلق بالإيمان باليوم الآخر، ما يتعلق بباب الطلب والأمر والنهي المقصود أن هذا هو مسلكهم في التعامل مع أدلة الوحي، انقسموا إلى هذه الفرق الثلاثة: أهل تخييل، وأهل تأويل، وأهل تجهيل. وفي أول

كتاب «درء التعارض» جعل القسمة ثنائية: جعلهم أهل تبديل وأهل تجهيل، ثم قسم أهل التبديل إلى: أهل تخييل، وإلى أهل تأويل، والمعنى واحد. لكن السؤال: أين أهل التمثيل؟ أهل التخييل معطلة، أهل التأويل معطلة، أهل التجهيل الذين هم المفوضة أيضًا معطلة، لكن أين أهل التمثيل؟ هل اكتفى الشيخ رحمه الله بما ذكره عنهم. أو يُقال: إن القوم ما تصرفوا في النصوص تصرف هؤلاء، يعني لم يجعلوا لهم منهجا في صرف نصوص الوحي عن ظاهرها، إما عن طريق مسلك التخييل، أو عن طريق مسلك التأويل، أو عن طريق مسلك التفويض، الممثلة يدعون أنهم يحملون النصوص على ظاهرها، والخلل عندهم هو في فهم كلمة «الظاهر». أهل السنة يقولون مثل هذه الجملة: نحن نحمل النصوص على ظاهرها، ولكن ما هو الظاهر عندهم؟ الظاهر اللائق بالله. أما المحنة والبلية التي وقع فيها الممثل هي أنهم زعموا أنها على ظاهرها اللائق بالمخلوق. إذا هذا هو الفرق بين أهل السنة والممثلة، وهو فرق شاسع جدا، أهل السنة والممثلة يقولون جملة ثم يفترقون بعدها، أهل السنة والممثلة كلاهما يقول: نصوص الصفات محمولة على ظاهرها، ثم الافتراق، أهل السنة يقولون: هي على ظاهرها اللائق بالله، الممثلة يقولون: هي على ظاهرها اللائق بالمخلوق. وسيأتي في آخر كتاب الحموية إن شاء الله تفصيل هذا الأمر، وذكر هذه التقسيمات. على كل حال؛ دعونا الآن في أهل التعطيل، وأهل

التمثيل البلية بهم بكل حال أقل من البلية بأهل التعطيل، داء التمثيل في الأمة قليل إذا ما قارنته بداء التعطيل، البلية كل البلية في التعطيل. فذكر الشيخ رحمه الله أن هؤلاء المنحرفين ثلاث طوائف: أهل تخييل، وأهل تأويل، وأهل تجهيل، وكلهم على ضلالة، والحق مع أهل سواء السبيل، مع السلف الصالح وأتباعهم، مع أهل السنة والجماعة، مع أهل الحديث والأثر. فأهل التخييل: هم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متكلم ومتصوف ومتفقه. والتخييل من التخيل، التخيل: تأليف صور ذهنية وإن لم تكن موافقة للواقع الموجود، يتخيل الإنسان في ذهنه أشياء والواقع أنها لا حقيقة لها، هؤلاء أهل التخييل. قال: (هم المتفلسفة) الذين يدعون زورا وبهتانا أنهم ينتسبون إلى هذه الملة، والواقع أنهم من أبعد الناس عنها، كالفارابي وابن سيناء، والسهروردي وأضرابهم، ومن سلك سبيلهم من متكلم ومتصوف ومتفقه. ممن سلك هذا المسلك الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام، والباطنية من إسماعيلية، ونصيرية، ودروز وغيرهم؛ هؤلاء باطنية الشيعة. وكذلك باطنية الصوفية، أهل الوحدة والاتحاد كابن عربي وابن سبعين والتلمساني، وأمثال هؤلاء. وكذلك طائفة من المتكلمين سلكوا مسلك التخييل، وفي بعض كلام الغزالي ما يحوم حول هذا المعنى. لماذا سلكوا هذا المسلك في شأن النصوص المتعلقة بالصفات التي ينفونها؟ الجواب: أنهم احتاجوا أن يعتذروا عن النبي ﷺ أن يجيء

بهذه الأدلة التي اشتملت على نصوص الصفات المقتضية للتشبيه وإن كانت في الحقيقة أن الله سبحانه وتعالى لا يتصف بها، ولكن حاجة عامة الناس مقتضية لأن يؤمنوا بأن ربهم متصف بهذه الصفات، حتى يحصل لهم ترغيب وترهيب، حتى يستقيموا على قانون الشرع لابد أن يعتقدوا أن الله استوى على هذا العرش العظيم وأنه يأتيهم يوم القيامة ويحب ويبغض ويغضب إلى آخر ما هنالك، هذه أمور هي من قبيل التخييل من لدن رسول الله ﷺ لعامة الناس لأجل أن يستقيموا على الحق. أما لو جاءهم النبي ﷺ ابتداء فقال لهم: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا تحت ولا متصل ولا منفصل ولا بذي جوهر ولا أعراض ولا أبعاض إلى آخر ما يذكرون، فإنهم حينئذ لا يكون منهم رغبة في التزام الشريعة ولا رهبة من تركها، احتاج النبي أن يخيل لهم ما خيل لأجل أن يحصل لهم ترغيب وترهيب. إذا هذا أيضًا من مسالك التخييل التي سلكها بعض المتكلمين الذين هم في الأصل من أهل التأويل وليسوا من أهل مسلك التخييل. هناك فرق كبير بين مسلكي أهل التخييل وأهل التأويل: أهل التخييل يزعمون أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أرادوا من الجمهور، أي: جمهور العامة بخلاف الصفوة المستنيرة، أن يعتقدوا الباطل، سواء فيما يتعلق باليوم الآخر، أو فيها يتعلق بالمطالب الإلهية، أو فيما يتعلق بالأمر والنهي، على خلاف بينه سيأتي بعون الله؛ لأن استقامتهم لا تتم إلا بهذا، ولذلك

يمنعون من تأويل هذه النصوص أمام العامة، إياك أن تأتي فتقول: الله لا يحب، الله لا يستوي، الله لا يجيء، لا نحن نعتقد ونعرف أن هذا الكلام لا حقيقة تحته، ولكن لابد للناس أن يتخيلوا وأن يعيشوا هذا الوهم، هذا التصور الخاطئ المتعلق بالله اليوم الآخر مصلحتهم في أن يعيشوه، كما أنك أنت تأتي أو ربما يأتي شخص فيخيل لابنه أن هناك غولا سيأتي إن لم ينم، أو إذا خرج فربما يأتي هناك وحش كاسر سيقتله؛ لأنه في ظنه أن مصلحته في أن يعيش هذا الخيال، أن يعيش هذا الوهم حتى يستجيب لكلامه ورأيه، هكذا يفعل الأنبياء في زعم هؤلاء. إذا أهل التخييل يُريدون أن يقولوا: إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أرادوا من الناس اعتقاد الباطل. أما أهل التأويل فلا، أهل التأويل يقولون: إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أرادوا من الناس أن يعتقدوا الحق، لكنهم ما أفصحوا عنه، أتوا بالأمر ملْغَزا، موهما، مُشْتَبِها، وتركوهم يتخبطون. وهؤلاء وهؤلاء على ضلال عظيم؛ فليس بصحيح أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أرادوا من الناس أن يعتقدوا الباطل، وليس بصحيح أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لم يبينوا الحق، بل تركوا الأمر في عماية وضلالة واشتباه والتباس عليهم، حاشا وكلا لم يكن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كذلك. فإنهم يقولون: إن ما ذكره الرسول ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر إنما هو تخييل للحقائق لينتفع به الجمهور، لا أنه بين به الحق، ولا هدى به الخلق، ولا

أوضح به الحقائق. هؤلاء يقولون: إن خاصية الأنبياء التي امتازوا بها: قوة التخيل، يحصل لهم قدرة على تخيل الأشياء، كثير منهم يقرر أن النبي عنده قدرة على أن يتخيل أن هناك أشياء نورانية تخاطبه وتبلغه بخير أو أمر أو نهي، وهو قد يكون متوهما فيعيش هذا الوهم أيضًا أن هناك ملكا بلغه وحيا من الله، أو لا هو فقط يتخيل، وإن كان يعرف أن هذا كله كذب لا حقيقة له، المهم أنه يتخيل، ثم إنه تحسن التخييل، يُحسن التصوير للناس؛ فهذه خاصية الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أن هناك جنة، وهناك نار، وهناك إله عظيم متصف بالصفات، وأنه يفعل وأنه يخلق وأنه يُعطي وأنه يمنع وأنه يُحب وأنه يغضب إلى آخره، وكل ذلك لا حقيقة تحته، لكن لأن الحاجة تدعو لذلك. هذا كذب لمصلحة الجمهور، لأجل أن يحصل لهم رغبة ورهبة، فتستقيم أحوال الناس، وتصلح معاشاتهم؛ هكذا يقول أهل التخييل. ثم هم على قسمين: منهم من يقول: إن الرسول ﷺ لم يعلم الحقائق على ما هي عليه، ويقولون: إن من الفلاسفة الإلهية من علمها!! وكذلك من الأشخاص الذين يسمونهم الأولياء من علمها!! ويزعمون أن من الفلاسفة والأولياء من هو أعلم بالله واليوم الآخر من المرسلين، وهذه مقالة غلاة الملحدين من الفلاسفة والباطنية، باطنية الشيعة وباطنية الصوفية. ومنهم من يقول: بل الرسول علمها لكن لم يبينها، وإنما تكلم بما يُناقضها، وأراد من الخلق فهم ما

يناقضها؛ لأن مصلحة الخلق في هذه الاعتقادات التي لا تطابق الحق. قال: (وكذلك من الأشخاص الذين يسمونهم الأولياء من علمها) أيضًا من باطنية الصوفية من هم على هذا المذهب كابن عربي، ولذلك كانوا يفضلون الولي الكامل على النبي، لماذا؟ لأن النبي جاهل، وأما الولي فإنه يعرف الحقيقة، ويعرف أن هذا الكلام كله الذي جاء في القرآن والسنة كل هذا مجرد أوهام مجرد خيالات لا حقيقة تحتها. قال: (وهذه مقالة غلاة الملحدين من الفلاسفة والباطنية، باطنية الشيعة) من الإسماعيلية والنصيرية وغيرهم، وباطنية الصوفية كابن عربي، وابن سبعين، والتلمساني، وغيرهم. أما الفريق الآخر فيقول: لا، التخييل في خطاب النبي لا في علمه، وعلى هذا مذهب ابن سيناء ومن وافقه، يقولون النبي كان يعلم الحقيقة، إنما التخييل حصل منه للناس، لم يحصل له تخييل في نفسه، إنما فقط كان يخيل للناس من خلال ما يتكلم به وما يخبر به وما يذكر أنه وحي أوحي إليه، يخيل للناس هذه الأشياء وإن كان يعلم في الحقيقة أن هذا كله كذب. الأول الفارابي يزعم: أنه كان يظن نفسه صادقا وأن هناك حقائق. أما ابن سيناء فإنه كان يقول: إن الرسول ﷺ وهكذا الأنبياء كانوا يعلمون أن هذا كله كذب، وأنهم كانوا يكذبون في كلامهم، ولكن كما زعموا إنما أرادوا بذلك مصلحة الجمهور. فهذا قول هؤلاء في نصوص الإيمان بالله واليوم الآخر. وأما الأعمال: فمنهم من يُقرها، ومنهم من يُحرِّفُها هذا

التحريف، ويقول: إنَّما يُؤمر بها بعض الناس دون بعض، ويؤمر بها العامة دون الخاصة، وهذه طريقة الباطنية الملاحدة والإسماعيلية ونحوهم. والحقيقة أنهم ثلاث طوائف: الطائفة الأولى: سلكت مسلك التخييل في الأبواب الثلاثة: في باب الإيمان بالله، وباب الإيمان باليوم الآخر، وباب الطلب، يعني باب الأمر والنهي، أو كما عبر المؤلف رحمه الله: (الأعمال) خيل لهم أن هناك صلاة صفتها ركوع وسجود وإلى آخره، أن هناك صيام يكون في وقت واحد بهيئة وصفة معينة، وهناك حجا إلى بيت الله العتيق، إلى آخر ما هنالك، والواقع أن هذا كله غير صحيح وغير مطلوب، إنما الحقيقة شيء آخر كما سمعت قبل قليل من تأويلات الباطنية. ولذلك يقول هؤلاء: إن هذه العبادات إنما تخاطب بها وتأمر بها العامة؛ لأن مصلحتهم لا تتم إلا بذلك، أما الخاصة والصفوة فإنهم لا يُطالبون بشيء من هذا أصلاً؛ لأنهم يدركون أن العبادة في الحقيقة ليست هكذا. إذا هذه الطائفة الأولى التي تقول: إن التخييل حاصل في باب الإيمان بالله واليوم الآخر ما هناك بعث للأجساد، والأمر الثالث هو فيما يتعلق في باب الطلب. الطائفة الثانية: من سلك مسلك التخييل في باب الإيمان بالله واليوم الآخر فقط، دون باب الطلب، بل كانوا يلتزمون أحكام الشريعة ويعتقدون أن النبي جاء بها على ما هي عليه ما عندهم إشكال في مسألة الأوامر والنواهي في الأعمال المطلوبة، إنما كان إشكالهم فيما

يتعلق بالإيمان بالله واليوم الآخر. والفريق الثالث: وهو أخفهم شرا سلكوا مسلك التخييل في باب الإيمان بالله فقط، دون باب الإيمان باليوم الآخر، أو في مسائل الأعمال، أو الأمر والنهي؛ فاليوم الآخر عندهم النصوص فيه على ظاهرها وأنها حق والنبي ﷺ بينها، كذلك في باب الأعمال والأمر والنهي، إنما مسلك التخييل فقط في باب الإيمان بالله. [صالح سندي].

***

وأما أهل التأويل: فيقولون: إن النصوص الواردة في الصفات لم يقصد بها الرسول ﷺ أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني ولم يبين لهم تلك المعاني، ولا دَلَّهم عليها، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم إتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرفوا الحق من غير جهته، وهذا قول المتكلمة، والمعتزلة ومن دخل معهم في شيء من ذلك. والذين قصدنا الرد عليهم في هذه الفتيا هم هؤلاء، إذ كان نفور الناس عن الأَوَّلين مشهورًا بخلاف هؤلاء، فإنهم تظاهروا بنصر السنة في مواضع كثيرة وهم في الحقيقة لا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا، ولكن أولئك الفلاسفة ألزموهم في نصوص المعاد نظير ما ادعوه في نصوص الصفات، فقالوا لهم: نحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بمعاد الأبدان، وقد علمنا الشُّبَه

المانعة منه. وأهل السنة يقولون لهؤلاء: ونحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بإثبات الصفات، ونصوص الصفات في الكتب الإلهية أكثر وأعظم من نصوص المعاد. ويقولون لهم: معلوم أن مشركي العرب وغيرهم كانوا ينكرون المعاد، وقد أنكروه على الرسول وناظروه عليه، بخلاف الصفات، فإنه لم ينكر شيئًا منها أحد من العرب. فعلم أن إقرار العقول بالصفات أعظم من إقرارها بالمعاد، وأن إنكار المعاد أعظم من إنكار الصفات، وكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به، وما أخبر به من المعاد هو على ما أخبر به. وأيضًا: فقد عُلم أنه ﷺ قد ذمَّ أهل الكتاب على ما حرَّفوه وبدَّلوه، ومعلوم أن التوراة مملوءة من ذكر الصفات، فلو كان هذا مما حرف وبدل لكان إنكار ذلك عليهم أولى، فكيف وكانوا إذا ذكروا بين يديه الصفات يضحك تعجبًا منهم وتصديقًا؟ ولم يَعِبْهُم قط بما تعيب النفاةُ لأهل الإثبات، مثل: لفظ التجسيم والتشبيه ونحو ذلك، بل عابهم بقولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقولهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُۘ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقولهم: استراح لما خلق السماوات والأرض، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ﴾ [ق: ٣٨]، والتوراة مملوءة من الصفات المطابقة للصفات المذكورة في القرآن والحديث، وليس فيها تصريح بالمعاد كما في القرآن. فإذا جاز أن نتأول الصفات التي اتفق عليها الكتابان، فتأويل

المعاد الذي انفرد به أحدهما أولى، والثاني مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أنه باطل فالأول أولى بالبطلان.

***

الطائفةُ الثانيةُ من طوائف المنحرفين عن سواء السبيل: أهلُ التأويل، الذين يؤمنون بالله، وأنه فاعلٌ مختارٌ، وأنَّ هذا القرآن جاء للنبي ﷺ من عند الله، ففرقٌ كبيرٌ بين هؤلاء وأولئك الذين تقدَّم ذكرُهم، وهم أهلُ التخييل، لكن عند أهل التأويل نصوصُ الصفات ظاهرُها باطلٌ؛ لأنَّ ظاهرَها عندهم هو التشبيهُ، فلزم أن يكون ظاهرُها باطلًا. ويقولون: إنَّ الرسول ﷺ لم يقصد بما أخبر به أن يعتقدَ الناسُ هذا الظاهرَ الباطلَ؛ إنما قصد من هذه النصوص معانيَ لم يُبينها، وأراد من الناس أن يجتهدوا في صرفها عن ظاهرها بتفسيرها بما يخالف ظاهرَها، وأنَّ هذا من جملة الابتلاء، فيُؤجرونَ على بذل الجهود وإجهادِ النفوس والأفكار والعقول، لمعرفة معاني آيات الصفات وأحاديثها؛ لأنَّ الحق على هذا لا يُعرَف من جهة الرسول ﷺ. لأنَّ الطريقَ عندهم في معرفة صفات الربِّ هو العقل، ولا يُعرَفُ تعالى بهذه النصوص؛ لأنَّ هذه النصوصَ تدلُّ على الباطل لتضمُّنها التشبيه، وهذا خلاف ما يجب لله. إذن الحقُّ الذي يجب اعتقادُه في ربِّ العالمين لا يُعرَفُ من جهة الرسول؛ بل من جهة العقل على زعمهم، فلمَّا جاءت هذه النصوصُ تدلُّ على إثبات

الصفات، والعقلُ بزعمهم يدلُّ على نفيها؛ صار هناك تعارضُ بين العقل والنقل، فقالوا: يجب تقديمُ العقلِ على النقل. وقالوا: لا بدَّ من تفسير هذه النصوصِ من أجل الخروجِ من هذا التعارض، فعلى زعمهم أنَّ الطريقَ في معرفة الله هو العقلُ، فكذلك تفسيرُ هذه النصوص يُرجَعُ فيه إلى العقل، فلا بدَّ من تفسيرها بمعانٍ لا تُصادَمُ ما دلَّ عليه العقلُ في شأنه تعالى، وهذا ظاهرُ الفسادِ. وتقدَّم في كلام الشيخ ما في هذا القول من الفساد والبطلان، واستلزامُه أنَّ القرآنَ والسنَّةَ ليس فيهما البيانُ والهدى والشفاءُ للعباد في معرفة ربهم، وما يجبُ له وما يجوزُ عليه وما يمتنعُ عليه، ويستلزمُ أيضًا أنَّ تركَ الناس بلا رسالةٍ أهدى لهم؛ لأنَّ حالَهم قبل الرسالة وبعدها سواءٌ، وإنما الطريقُ في هذا هو العقل، بل النصوصُ تُضلُّ الناسَ؛ لأنه يظهرُ منها خلافُ ما يجب اعتقادُه بموجب العقل، فظاهرُها الكفر؛ لأنَّ ظاهرَها التشبيهُ، فهذا تحقيقُ مذهب أهل التأويل. قوله: (والذين قصدنا الردَّ عليهم في هذه الفُتيا هم هؤلاء) أي: هؤلاء المتكلِّمين الذين أوَّلوا نصوصَ الصفات من المعتزلة، بل مقصودُه الأوَّلُ الأشاعرةُ. قوله: (إذ كان نفورُ الناس عن الأوَّلين مشهورًا) أي: نفورُ عامَّةِ الناس عن مذهب الفلاسفة مشهورٌ، فليس له قبولٌ عند عوام المسلمين، أمَّا مذهبُ المتكلِّمين فهو الذي دخل على الناس؛ لأنهم يُظهرون أنَّ نفيَهم للصفات من باب تنزيه الله عن التشبيه، وينتسبون للسنَّةِ أيضًا؛ لذلك يَروجُ باطلُهم على كثيرٍ

من الناس لحُسن ظنِّهم بهم، ويُعلِّق الشيخُ على ردِّ المتكلِّمين والمعتزلة على الفلاسفة بأنه ردٌّ ضعيفٌ، ولهذا قال: (وهم في الحقيقة لا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا، ولكنَّ أولئك الفلاسفةَ ألزموهم في نصوص المعاد نظيرَ ما ادَّعوه في نصوص الصفات) تقدَّم أنَّ المنحرفين عن سبيل المؤمنين وعن الصراط المستقيم وعمَّا مضى عليه الصحابةُ؛ أنهم ثلاثُ طوائفَ: أهلُ تخييلٍ، وأهلُ تأويلٍ، وأهلُ تجهيلٍ. وتقدَّم الكلامُ في أهل التخييل، وحقيقة مذهبهم، وأنه جحدٌ مُبطَّنٌ لِمَا جاء به الرسولُ عليه الصلاةُ والسلامُ، حيث زعموا أنَّ ما أخبر به الرسولُ عن ربِّه وعن اليوم الآخر إنما هو تخييلٌ ليس مُطابقًا للواقع، ويسلكون هذا في أخبار الصفات وأخبار المعاد، فيَرون أنَّ الجميع من قَبيل التخييلِ. وأمَّا أهلُ التأويل: فهم المتكلمون، بدءًا بالجهمية ثم المعتزلة ثم الأشاعرة، ومَن أخذَ بنصيبٍ من هذا المذهب، أعني مذهب التعطيل للصفات، ومعلومٌ أنَّ أهلَ التأويل هم فريقٌ من أهل التعطيل؛ لأن أهلُ التعطيل طائفتان: أهلُ تأويل وأهلُ تفويض، وأهلُ التفويض هم الذين سيأتي ذكرهم، سمَّاهم الشيخ أهل التجهيل. ويضربُ الشيخُ المتكلِّمين بالفلاسفة، فيقول تقريبًا لهذا: أهلُ الكلام في الحقيقة يوافقون الفلاسفةَ في نفيهم للصفات، وأنَّ هذه النصوصَ لا يجوز اعتقادُ ظاهرِها، وأنَّ ظاهرَها خلافُ الحق، فهذا قدرٌ مشتركٌ بينهم، إلَّا أنَّ الفلاسفةَ يقولون: إنَّ هذه النصوصَ تخييلٌ وليس

لها معان، ولا يُطابقُ ظاهرُها الواقعَ، بل ظاهرُها خلافُ الواقع، والمتكلِّمون يوافقونهم على أنَّ ظاهرَها غيرُ مرادٍ، وأنَّه باطلٌ لا يطابقُ الواقعَ، لكن يقولون: إنَّ هذه النصوصَ قَصَدَ منها الرسولُ معاني، ففرقٌ كبيرٌ بين الفلاسفة والمتكلِّمين في هذا الشأن. وهناك فرقٌ آخر، وهو أنَّ المتكلمين كالمعتزلة والجهمية ومَن تَبعهم يُقرون باليوم الآخر في الجملة، فيقرون ببعثِ الأجساد، والجنة والنار، وأنهما حقيقيتان، وجميعُ النصوص في ذلك على ظاهرها، ولكن للجهمية والمعتزلة في الجنة والنار اعتقادٌ يُخالفُ ما جاء في الكتاب والسنَّة؛ فالجهمية يقولون بفنائهما، والمعتزلةُ يقولون بأنهما غير موجودتين الآن، فبسبب ما بين الفلاسفة والمتكلِّمين من اتفاقٍ واختلافٍ يضربُ الشيخُ المتكلِّمين بالفلاسفة، فما يردُّ به المتكلِّمون على الفلاسفة في نصوص المعاد؛ يردُّ أهلُ السنَّة بمثله على المتكلِّمين في نصوص الصفات. إذن الفلاسفةُ يجعلون نصوصَ الأسماء والصفات ونصوصَ المعاد من بابٍ واحد؛ أي: كلها تخييلٌ، وأنها تدلُّ على خلاف الواقع، أمَّا المتكلِّمون فيوافقونهم على نفي حقائقِ نصوص الصفات على ما ذُكر من الفَرْق بينهم كما تقدَّم. ولما احتجَّ المعتزلةُ ونحوهم من المتكلِّمين على الفلاسفة في أمر المعاد، وأرادوا أن يُقيموا الحجَّةَ عليهم في أنَّ المعادَ حقٌّ، والبعثَ حقٌّ، والجنةَ حقٌّ، لأنَّ هذه النصوص قد عُرِفَ بالضرورة أنَّ الرسول جاء بها وأخبر بها، ولم يتأوَّلها أحدٌ،

وأنها لا تقبلُ التأويلَ. فقال لهم الفلاسفة: وأنتم وافقتمونا على أنَّ نصوصَ الصفات لا يقبلُ العقلُ ظاهرَها، وأنه لابدَّ من تأويلها لمخالفة ظاهرُها العقلَ، ونحن نقول أيضًا إنَّ نصوصَ المعاد يخالفُ ظاهرُها العقلَ، فما تحتجُّون به في نفيكم للصفات هو حُجَّتنا في نفينا للمعاد، فقولوا في نصوص المعاد ما تقولونه في نصوص الأسماء والصفات. فيقول أهلُ السنَّةِ للمتكلِّمين: ما تردُّونَ به على الفلاسفة في نصوص المعاد هو حُجَّتنا عليكم في نصوص الصفات. والشيخُ رحمه الله سلك في هذا الموضع طُرقًا للردِّ على أهل التأويل، منها: أنَّ تأويلَهم لنصوص الصفات فتحوا به البابَ لأهل التخييل أن يحتجُّوا عليهم في نصوص المعاد، فأهلُ الكلام ينفون الصفات أو كثيرًا منها، لكنهم يُقرون بمعادِ الأجساد، ويرونَ أنَّ النصوصَ على ظاهرها، وإن كان لهم مخالفاتٌ في بعض مسائل المعاد. فيقول الشيخ: إنَّ تأويلَهم لنصوص الصفاتِ يفتح البابَ للفلاسفة؛ بحيث يقولون في نصوص المعادِ نظيرَ قولِهم في نصوص الصفات، وهم يردُّون على الفلاسفة في نصوص المعاد ويأبون أن يتأوَّلوها، فيُقول أهلُ السنَّة: ونحن نقول لكم في نصوص الصفات وتأويلكم لها نظيرَ ما تقولونه للفلاسفة في نصوص المعاد، فأنتم فرَّقتم بين هذه النصوص الخبرية، فيلزمكم إمَّا أن تستجيبوا للفلاسفة فتؤولوا نصوصَ المعاد، وإمَّا أن ترجعوا عن قولكم في نصوص الصفات، فما تردُّون به على الفلاسفة فيما خالفوكم

فيه، نردُّ بمثله عليكم فيما خالفناكم فيه من نصوص الصفات. وهذا الكلامُ مبنيٌّ على أنه لا فرقَ بين النصوص المتعلِّقة بأسماء الله وصفاته، والنصوص المتعلِّقة بالمعاد واليوم الآخر، كلُّها أخبارٌ يجب الإيمانُ بها وأنها دالةٌ على الحق، فتأويلُ بعضِها وإجراءُ بعضِها على الظاهر تفريقٌ بين المتماثلين. وقال الشيخُ: إنَّ العربَ كانوا مُقرِّين بالصفات، وإنما أنكروا المعاد، فالإقرارُ بأسماء الله وصفاته أعظمُ وأكثرُ، بخلاف الإقرار بالمعاد. إذن فإنكارُ الصفات وتأويلُ نصوصِها أقبحُ من إنكار وتأويلِ نصوصِ المعادِ، والإقرارُ بالصفات أكثرُ في الأمم، وإنكارُ المعاد موجودٌ في أكثر الأممِ المخالفةِ للرسل، فإذا كان إنكارُ المعاد منكرًا عظيمًا وقبيحًا، فإنكارُ نصوص الصفات أعظمُ. ثم يقول الشيخُ: إنَّ التوراةَ فيها ذكرُ كثيرٍ من الصفات، وليس فيها التصريحُ بالمعاد مثل القرآن، فالقرآنُ مملوءٌ من التصريح بالمعاد وأحوالِ اليوم الآخر، وفي التوراة كثيرٌ ممَّا في القرآن من الصفات، واللهُ تعالى ورسولُه قد ذمَّ اليهودَ على تحريفهم لنصوص الأحكام، لا لنصوص المعاد؛ لأنَّه ليس فيها من التصريح بالمعاد وأحواله كما في القرآن، ولم يذمَّهم على إثبات الصفاتِ، بل لَمَّا جاء حَبْرٌ من أحبار اليهود إلى الرسول ﷺ، وذكر الأصابع لله تعالى وجعل المخلوقات عليها يوم القيامة، لم يُنكر عليه النبي ﷺ بل ضحك، وتلا قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] والحديثُ في

الصحيحين، واللهُ تعالى عابَ اليهودَ في نسبة البخلِ والفقرِ والعجزِ إليه تعالى الله عن قولهم، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ﴾ [آل عمران: ١٨١]، ولَمَّا ذكر اللهُ خلقَه السماوات والأرض قال: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، ردًا على اليهود في نسبة العجز إليه تعالى. وتأمَّل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ﴾ تضمن إثباتَ اليد لله، وأنه تعالى بخيلٌ، فأثبت اللهُ اليدين، وأبطلَ قولهم: ﴿مَغْلُولَةٌۚ﴾ وذلك في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُۚ﴾ إذن هذه الآيةُ فيها إثباتُ اليدين. ولم ينكرِ الرسولُ ﷺ على اليهود إثباتَ الصفات، بل أقرَّهم وصدَّقهم كما في حديث الحَبْر، فعُلِمَ أنَّ تأويلَ نصوص الصفات ونفي ما دلَّت عليه مخالفٌ للكتابين التوراة والقرآن. وهذا ردٌّ على أهل التأويل من المعطِّلة، فإنَّ كلًّا من أهل التأويل وأهل التفويض مُعطِّلةٌ، والكلام في هذا الموضع مع أهل التأويل في تأويلهم لا في التعطيل؛ لأنهم أصَّلوا مذهبَ التعطيل بالشبهات التي يزعمونها عقليَّات، فلمَّا أصَّلوا التعطيلَ وقالوا: إنَّ موجب العقلِ هو نفيُ الصفات، احتاجوا إلى أن يُجيبوا عن معارضة النصوصِ لمعقولهم، فَرَكِبوا مذهبَ التأويل، وهو صرفُ النصوص عن ظاهرها، وهو المعنى الراجحُ في لفظها إلى معنى مرجوحٍ، لكن من غير حجَّةٍ يجب المصيرُ إليها،

فصارت حقيقةُ تأويلهم تحريفًا؛ لأنَّ التأويلَ الصحيحَ ما بُني على دليل يجب التسليمُ له. (ولكنَّ أولئك الفلاسفةَ ألزموهم في نصوص المعاد نظيرَ ما ادَّعوه في نصوص الصفات) أي: قال الفلاسفة للمتكلمين: ما تحتجُّونَ به في نفيكم للصفات وتأويل نصوصِها؛ هو حُجَّتُنا عليكم في تأويل نصوص المعاد. (فقالوا لهم: نحن نعلمُ بالاضطرار أنَّ الرسلَ جاءت بمعادِ الأبدان، وقد علمنا الشُّبَه المانعةَ منه) أي: قال المتكلمون للفلاسفة: نحن نعلمُ أنَّ الرسلَ جاءوا بأخبار المعاد، والجنة والنار، ومعلومٌ بالضرورة أنهم أرادوا حقائقَها. (وأهلُ السنة يقولون لهؤلاء): أي يقول أهلُ السنَّةِ للمتكلِّمين في نصوص الصفات نظيرَ قول المتكلِّمينَ للفلاسفة في نصوص المعاد. فيقولون: (ونحن نعلمُ بالاضطرار أنَّ الرسلَ جاءت بإثبات الصفات) ونعلمُ فسادَ الشُّبَه الواردة على ذلك، يعني: فسادَ شبه النفاة، كما يقول المتكلِّمون للفلاسفة: نحن نعلمُ بالاضطرار أنَّ الرسلَ جاءوا بمعاد الأجساد، ونعلمُ فسادَ الشُّبَه المعارضة لذلك؛ أي: شُبَه الفلاسفةِ في نفي مَعادِ الأجساد. (ويقولون لهم: معلومٌ أنَّ مشركي العرب وغيرَهم كانوا ينكرون المعاد، وقد أنكروه على الرسول وناظروه عليه بخلاف الصفات، فإنه لم ينكر شيئًا منها أحدٌ من العرب) أي: لا ينفون بعضَ الصفات، بل يُثبتونها في الجملة، وليس ذلك على الإطلاق، كما أخبر اللهُ أنهم يكفرون باسمه الرحمن؛ قال تعالى: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد:

٣٠]، وقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠]، هذا ممَّا يجحدونه، وقد يجحدون أيضًا العلمَ كما قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [فصلت: ٢٢]. (فعُلِمَ أنَّ إقرارَ العقول بالصفات أعظمُ من إقرارها بالمعاد) هذا التفريقُ ظاهرٌ، ممَّا ذكرَه الشيخُ عن العرب، وهو إنكارُ المعاد دون الصفات، وأكثرُ أعداء الرسل من الأمم كانوا ينكرون المعادَ، ولا ينكرون الصفاتِ في الجملة. فتبيَّن أنَّ إنكارَ المعاد ليس بأعظم من إنكار الصفات، بل إنكارُ الصفات مثلُ إنكارِ المعاد بل أعظم منه، في القبحِ والشناعة والمخالفة للفِطَر والعقول، وهذا مبنيٌّ على أنَّ إقرارَ العقول للصفات أعظمُ من إقرارها للمعاد، والمتكلِّمون يستعظمون إنكارَ نصوصِ المعاد، والشيخ يريد أن يقول: إنَّ إنكارَ المعاد الذي يقول به المشركون، ليس بأعظم من إنكار الصفات، فإنكارُكم أيها المتكلِّمون للصفات مثلُ إنكارِ المشركين للمعاد، بل هو أقبحُ، فما كان إقرارُ العقول به أعظمَ كان إنكارُه أعظمَ. (وإنكارُ المعاد أعظمُ من إنكار الصفات) يريد إنكارَ المعاد في الأمم أعظم، أي: أكثر، لا يريد أنَّ إنكارَ المعاد أعظمُ في الحكم، أي: أقبحُ وأشدُّ جرمًا، وقد تقدَّم في كلامه أنَّ إنكارَ الصفات أعظمُ، أي: أعظم إثمًا من إنكار المعاد. (والتوراةُ مملوءةٌ من الصفات المطابقة للصفات المذكورة في القرآن والحديث، وليس فيها تصريحٌ بالمعاد كما في القرآن) معناه: أنه ذُكِرَ فيها

المعاد، لكن لم يُذكَر بالتفصيل الذي جاء في القرآن، وقد ذكر اللهُ عن مؤمن آل فرعون عِلمَه بالمعاد والجزاء ودعوتَه قومه إلى الإيمان به، كما قال تعالى عنه: ﴿وَيَٰقَوۡمِ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ يَوۡمَ ٱلتَّنَادِ ٣٢ يَوۡمَ تُوَلُّونَ مُدۡبِرِينَ مَا لَكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنۡ عَاصِمٖۗ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ ٣٣﴾، إلى قوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِيٓ ءَامَنَ يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُونِ أَهۡدِكُمۡ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ٣٨ يَٰقَوۡمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا مَتَٰعٞ وَإِنَّ ٱلۡأٓخِرَةَ هِيَ دَارُ ٱلۡقَرَارِ ٣٩ مَنۡ عَمِلَ سَيِّئَةٗ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَاۖ وَمَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ يُرۡزَقُونَ فِيهَا بِغَيۡرِ حِسَابٖ ٤٠ * وَيَٰقَوۡمِ مَا لِيٓ أَدۡعُوكُمۡ إِلَى ٱلنَّجَوٰةِ وَتَدۡعُونَنِيٓ إِلَى ٱلنَّارِ ٤١ تَدۡعُونَنِي لِأَكۡفُرَ بِٱللَّهِ وَأُشۡرِكَ بِهِۦ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٞ وَأَنَا۠ أَدۡعُوكُمۡ إِلَى ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡغَفَّٰرِ﴾ [غافر: ٣٠-٤١]، ومع ذلك فليس في كلام المؤمن من تفصيل أمرِ المعاد مثل ما في القرآن مِن ذِكرِ البعثِ والحشر وصفة الجنة والنار، ولهذا جاء في القرآن سورٌ كاملةٌ في شأن اليوم الآخر، وعن تغيُّر هذا العالم؛ كما في سورة القيامة والانفطار والتكوير والانشقاق والحاقة والواقعة. (فإذا جاز أنْ نتأوَّلَ الصفات التي اتفقَ عليها الكتابان؛ فتأويلُ المعاد الذي انفرد به أحدُهما أولى، والثاني مما يُعلَمُ بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أنه باطلٌ، فالأولُ أولى بالبطلان) معناه: إذا جاز عندكم تأويلُ نصوصِ الصفات التي اتفق عليها الكتابان التوراة والقرآن والخطابُ مع المتكلِّمين لَزِمَكم أن يجوز تأويلُ نصوصِ المعاد، وإذا كان تأويلُها ممتنعًا وباطلًا بضرورة العقل، فتأويلُ نصوص

الصفات أشدُّ امتناعًا وأظهرُ بطلانًّا، وهذا كلامٌ معقولٌ مُفحِمٌ، لا يستطيع دفعَه من النفاة إلَّا معاندٌ مُكابرٌ. [عبد الرحمن البراك].

يذكر المصنف هنا القسم الثاني من مسلك التبديل وهو مسلك التأويل والتحريف، وأهل هذا المسلك الذين قصدهم المصنف بقوله: (وأما أهل التأويل) هم طوائف أهل الكلام وهم: الجهمية والمعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية. والفرق بين مسلك أهل الوهم والتخييل ومسلك أهل التأويل والتحريف من وجهين: الوجه الأول: أحد الفروق بين مسلك الفلاسفة ومسلك أهل الكلام أن الفلاسفة يعممون قولهم في كل غيب، فيتكلمون بهذا الزعم في مسائل الإيمان بالله وفي مسائل الإيمان باليوم الآخر، بل إن الأمر يتعدى ذلك إلى الأمور العملية. أما أهل الكلام فيطلقون هذه العبارات في أبواب دون أبواب، فهم دونهم في هذا الأمر، فهم يعممون مثل هذه الأقوال في مسائل الصفات دون مسائل الإيمان باليوم الآخر، مع ما عند الجهمية والمعتزلة من خلل في بعض مسائل المعاد كمسائل عذاب القبر، وكذلك الشفاعة وفناء الجنة والنار وغيرها من المسائل التي تتعلق باليوم الآخر. فإطلاقهم بمثل هذه العبارات خاص في باب الصفات ولذلك قال المصنف: (فيقولون: إن النصوص الواردة في الصفات) فخص بالذكر باب الصفات دون غيره من الأبواب. الوجه الثاني: من الفروق بين مسلك الفلاسفة ومسلك أهل الكلام: هو أن الطريقة

اختلفت. فالفلاسفة يقولون: إن ما جاء به الرسول وهم وخيال. أما أهل الكلام فيقولون: إن الرسول ﷺ لم يقصد أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني، ولم يبين تلك المعاني ولا دل الناس عليها ولكن ترك ذلك امتحانا لعقولهم. وقول المصنف: (لم يقصد بها الرسول ﷺ أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني ولم يبين لهم تلك المعاني، ولا دلهم عليها، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم، إتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرفوا الحق من غير جهته، وهذا قول المتكلمة، والجهمية والمعتزلة ومن دخل معهم في شيء من ذلك) مراده هل يعقل أن أعظم باب في الدين، يتركه النبي ﷺ من غير بيان وتوضيح؟ وهل يعقل أن النبي ﷺ يتكلم بخلاف الحق ثم يترك ذلك ولم يبينه امتحانا لعقول الناس، إذا ما هي وظيفة الرسل إذا لم يكن مبينا للناس؟ فالله تعالى قال في شأنه: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الشورى: ٥٢]، ويقول النبي ﷺ: «إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى مَا يَعْلَمُهُ خَيْرًا لَهُمْ، وَيُنْذِرَهُمْ مَا يَعْلَمُهُ شَرًّا لَهُمْ». أخرجه مسلم (١٨٤٤). فهل هذا يمكن أن يقبل أن نطعن في كمال قدرة النبي ﷺ في بيان الحق، أو نطعن في كمال إرادته؟ فهؤلاء طعنوا في كمال قدرته، وفي كمال إرادته؛ لأنهم قالوا: إنه قصد بها معني ولكن لم يبين تلك

المعاني ولا دلهم عليها، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم ثم يجتهدوا في صرف النصوص عن مدلولها، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم وإتعاب أذهانهم وعقولهم؛ لأن هذا الكلام الذي جاءوا به وتلك التأويلات ما جاء بها النبي ﷺ، ولا دل الأمة عليها، فلابد أن يختلقوا مثل هذا الزعم، وهذا الزعم فيه طعن في الرسول ﷺ، فشتان بين ما قدم له المصنف من بيان كمال علم النبي ﷺ وكمال إرادته وكمال قدرته على الحق، وبين هذا التشكيك الذي جاء به هؤلاء وزعموه في شأن الرسول ﷺ. فإذا هذا هو كلام الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والكلابية، وإن كان المصنف هنا لم يصرح بأسماء هؤلاء نظرا للحال الذي كان في ذلك العصر. يقول: (والذين قصدنا الرد عليهم) وأصحاب مسلك التأويل هم: أولا: الجهمية. وقد كان الغلاة من القرامطة والباطنية والفلاسفة والاتحادية نسخة للجهمية الذين تكلم فيهم السلف والأئمة، مع كون أولئك كانوا أقرب إلى الإسلام. فقد كان كلام الجهمية يدور أيضا على هذين الأصلين فهم يظهرون للناس والعامة أن الله بذاته موجود في كل مكان، أو يعتقدون ذلك. وعند التحقيق يصفونه بالسلب الذي يستوجب عدمه كقولهم: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ومحايث، ولا متصل به ولا منفصل عنه، وأشباه هذه السلوب. فكلام أول الجهمية وآخرهم يدور على هذين الأصلين: إما النفي والتعطيل الذي يقتضي عدمه. وإما الإثبات الذي يقتضي أنه هو

المخلوقات. أو جزء منها أو صفة لها. وكثير منهم يجمع بين هذا النفي وهذا الإثبات المتناقضين، وإذا حوقق في ذلك قال: ذاك السلب مقتضى نظري. وهذا الإثبات مقتضى شهودي وذوقي. ومعلوم أن العقل والذوق إذا تناقضا لزم بطلانهما أو بطلان أحدهما. وهذا حال الجهمية دائما يترددون بين هذا النفي العام المطلق، وهذا الإثبات العام المطلق، وهم في كليهما حائرون ضالون لا يعرفون الرب الذي أمروا بعبادته. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والجهمية نفاة الصفات تارة يقولون بما يستلزم الحلول والاتحاد، أو يصرحون بذلك. وتارة بما يستلزم الجحود والتعطيل، فنفاتهم لا يعبدون شيئا، ومثبتتهم يعبدون كل شيء»[1]. ولا ريب أن هؤلاء المعطلة بصنيعهم هذا قد أعرضوا عن أسمائه وصفاته وآياته وصاروا جهالا به، كافرين به، غافلين عن ذكره، موتى القلوب عن معرفته ومحبته وعبادته، وهذا هو غاية القرامطة الباطنية والمعطلة الدهرية أنهم يبقون في ظلمة الجهل وضلال الكفر، لا يعرفون الله ولا يذكرونه. وأما أهل الكلام فقد شاركوا الفلاسفة في بعض أصولهم، وأخذوا عنهم القواعد المنطقية والمناهج الكلامية، وتأثروا بها إلى درجة كبيرة. وسلكوا في تقرير مسائل الاعتقاد المسلك العقلاني على حد زعمهم، وهم وإن كانوا يخالفون الفلاسفة في قولهم إن هذه الحقائق مجرد وهم وخيال، إلا أنهم شاركوهم في تشويه

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٩).

كثير من الحقائق الغيبية، فلا تجد في كتب أهل الكلام على اختلاف طوائفهم تقريرا لمسائل الاعتقاد كما جاءت بها النصوص الصحيحة، فبدل أن تسمع أو تقرأ «قال الله» أو «قال رسوله ﷺ» أو «قال الصحابة»، فإنك لا تجد في كتبهم إلا «قال الفضلاء»، «قال العقلاء»، «قال الحكماء»، ويعنون بهم فلاسفة اليونان من الوثنيين، فكيف جاز لهم ترك كلام الله وكلام رسوله ﷺ والأخذ بكلام من لا يعرف الله ولا يؤمن برسوله؟! والمطلع على كتب أهل الكلام يدرك عظم الضرر الذي جنته على الأمة المسلمة، إذ تسببت تلك الكتب في حجب الناس عن المعرفة الصحيحة لله ورسوله ولدينه، وجعل بدل ذلك مقالات التعطيل والتجهيل والتخييل. وأهل الكلام ليسوا صنفا واحدا بل هم عدة أصناف، وهم: «الجهمية، المعتزلة، الكلابية، الأشاعرة، الماتريدية»، وهذه الأصناف الخمسة كل له قوله ورأيه بحسب الشبه العقلية التي استند إليها. أولا: الجهمية. فأما الجهمية فهم أتباع جهم بن صفوان الذي أخذ عن الجعد ابن درهم مقالة التعطيل عندما التقى به بالكوفة، وقد نشر الجهم مقالة التعطيل وامتاز عن شيخه الجعد بمزية المغالاة في النفي وكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه نظرا لما كان عليه من سلاطة اللسان وكثرة الجدال والمراء. من أشهر معتقداتهم: إنكارهم لجميع الأسماء والصفات كما سيأتي تفصيله. وفي باب الإيمان مرجئة، يقولون: إن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة القلبية، وهذا شر أقوال

المرجئة. وهم في باب القدر جبرية، ينكرون قدرة العبد واختياره في فعله. وينكرون رؤية الخلق لله يوم القيامة. ويقولون إن القرآن مخلوق. ويقولون بفناء الجنة والنار. إلى غير ذلك من المعتقدات الباطلة التي قال بها الجهمية. ثانيا: المعتزلة. وهم أتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وهم فرق كثيرة يجمعها ما يسمونه بأصولهم الخمسة وهي: «التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». والاعتزال في حقيقته يحمل خليطا من الآراء الباطلة التي كانت موجودة في ذلك العصر، فقد جمع المعتزلة بين أفكار الجهمية، والقدرية، والخوارج، والرافضة. فقد شاركوا الجهمية في بعض أصولهم، فوافقوهم في إنكار الصفات، فزعموا أن ذات الله لا تقوم بها صفة ولا فعل، كما سيأتي تفصيله. وقالوا بإنكار رؤية الله يوم القيامة وقالوا إن القرآن مخلوق إلى غير ذلك. كما شاركوا القدرية في إنكارهم لقدرة الله في أفعال العباد، وأخذوا عنهم القول بأن العباد يخلقون أفعالهم. كما شاركوا الخوارج في مسألة الإيمان، وقالوا بقولهم إن الإيمان قول، واعتقاد، وعمل، لا يزيد ولا ينقص، وأنه إذا ذهب بعضه زال كله. وبناء على ذلك شاركوهم في مسألة مرتكب الكبيرة، فالمعتزلة وإن قالوا بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين في الدنيا، لكنهم وافقوا الخوارج في قولهم بأن مرتكب الكبيرة في الآخرة خالد مخلد في النار. وأخذوا كذلك عن الخوارج رأيهم في الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر. كما أنهم شاركوا الروافض في الطعن في أصحاب النبي ﷺ، فقد كان من كلام واصل بن عطاء في أهل صفين قوله: «إن كليهما فاسق لا بعين»، وأواخر المعتزلة كانوا أقرب إلى التشيع. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقدماء الشيعة كانوا مخالفين للمعتزلة بذلك - يعني مسائل الصفات والقدر - فأما متأخروهم من عهد بني بويه ونحوهم من أوائل المائة الرابعة ونحو ذلك، فإنهم صار فيهم من يوافق المعتزلة في توحيدهم وعدلهم، والمعتزلة شيوخ هؤلاء إلى ما يوجد في كلام ابن النعمان المفيد وصاحبيه أبي جعفر الطوسي، والملقب بالمرتضى ونحوهم هو من كلام المعتزلة، وصار حينئذ في المعتزلة من يميل إلى نوع من التشيع إما تسوية علي بالخليفتين، وإما تفضيله عليهما، وإما الطعن في عثمان، وإن كانت المعتزلة لم تختلف في إمامة أبي بكر وعمر. وقدماء المعتزلة كعمرو بن عبيد وذويه كانوا منحرفين عن علي حتى كانوا يقولون: لو شهد هو وواحد من مقاتليه شهادة لم نقبلها، لأنه قد فسق أحدهما لا بعينه. فهذا الذي عليه متأخرو الشيعة والمعتزلة خلاف ما عليه أئمة الطائفتين وقدماؤهم»[1]. كما أخذوا عن الشيعة الرافضة أكثر آرائهم الخاصة بالإمامة. وعلى هذا فأفكار المعتزلة إنما هي خليط من آراء الفرق المخالفة في عصرهم. وأفكار المعتزلة يحملها اليوم كل من: الرافضة الإمامية،

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٩).

والزيدية، والإباضية، وكذلك من يسمون بالعقلانيين. فالمعتزلة ومعهم النجارية والضرارية والرافضة الإمامية والزيدية والإباضية وغيرهم. وهؤلاء مشتركون مع الجهمية والفلاسفة في نفي الصفات وإن كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق فالمعتزلة تجمع على غاية واحدة وهي نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها. ولكنهم سلكوا طريقين في موقفهم من الصفات: الطريق الأول: الذي عليه أغلبيتهم وهو نفيها صراحة، فقالوا: إن الله عالم بذاته لا بعلم وهكذا في باقي الصفات. والطريق الثاني: الذي عليه بعضهم وهو إثباتها اسما ونفيها فعلا، فقالوا: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته وهكذا بقية الصفات، فكان مجتمعا مع الرأي الأول في الغاية وهي نفي الصفات. والمقصود بنفي الصفات عندهم: هو نفي إثباتها حقيقة في الذات ومتميزة عنها، وذلك أنهم يجعلونها عين الذات فالله عالم بذاته بدون علم أو عالم بعلم وعلمه ذاته. وهناك آراء أخرى للمعتزلة لكنها تجتمع في الغاية مع الرأيين الأولين، وهو التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها. وهذه الآراء للمعتزلة حملها عنهم الزيدية والرافضة الإمامية والإباضية. فالمعتزلة يرون امتناع قيام الصفات به، لاعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه فقالوا حينئذ إن القرآن مخلوق، وإنه ليس لله مشيئة قائمة به، ولا حب ولا بغض ونحو ذلك. وردوا جميع ما يضاف إلى الله إلى إضافة خلق، أو إضافة وصف

من غير قيام معنى به. ثالثا: متكلمة الصفاتية «الكلابية، الأشاعرة، الماتريدية»: أما الكلابية: وهم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان ت **٢٤٣** هـ. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين: فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها. والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا. فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها. ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري وغيرهما. وأما الحارث المحاسبي فكان ينتسب إلى قول ابن كلاب، ولهذا أمر أحمد بهجره، وكان أحمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه، ثم قيل عن الحارث إنه رجع عن قوله»[1]. فهذا النهج الذي أحدثه ابن كلاب هو ما صار يعرف فيما بعد بمنهج متكلمة الصفاتية لأن ابن كلاب كان في طريقته يميل إلى مذهب أهل الحديث والسنة، لكن كان في طريقته نوع من البدعة، لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله، ولم يثبت قيام الأمور الاختيارية بذاته. وقد كانت له جهود في الرد على الجهمية، ولكنه ناظرهم بطريق قياسية سلم لهم فيها أصولا هم واضعوها من امتناع تكلمه تعالى بالحروف، وامتناع قيام الصفات الاختيارية بذاته مما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال والكلام وغير ذلك.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١).

فأصبح بعد ذلك قدوة وإماما لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات وناقضوا نفاتها، لكن شاركوهم في بعض أصولهم الفاسدة التي أوجبت فساد بعض ما قالوه من جهة المعقول ومخالفته لسنة الرسول. فابن كلاب أحدث مذهبا جديدا، فيه ما يوافق السلف وفيه ما يوافق المعتزلة والجهمية. وبذلك يكون قد أسس مدرسة ثالثة وهي مدرسة «الصفاتية» التي اشتهرت بمذهب الإثبات، لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكان أبو محمد بن كلاب هو الأستاذ الذي اقتدى به الأشعري في طريقه هو وأئمة أصحابه، كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، وأبي سليمان الدمشقي، وأبي حاتم البستي»[(١)]. فابن كلاب هو إمام الأشعرية الأول، وكان أكثر مخالفة للجهمية، وأقرب إلى السلف من الأشعري. ولكن هذا النهج الكلابي ابتعد شيئا فشيئا عن منهج السلف، وأصبح يقرب أكثر فأكثر إلى نهج المعتزلة وذلك على يد وارثيه من الأشاعرة. فابن كلاب كما أسلفنا كان أقرب إلى السلف من أبي الحسن الأشعري، وأبو الحسن الأشعري أقرب إلى السلف من القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبو بكر وأمثاله أقرب إلى السلف من أبي المعالي الجويني وأتباعه. ولهذا يوجد في كلام الرازي والغزالي ونحوهما من الفلسفة مالا يوجد في كلام أبي المعالي الجويني وذويه، ويوجد في

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٣٢٧).

كلام الرازي والغزالي والجويني من مذهب النفاة المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه، ويوجد في كلام أبي الحسن الأشعري من النفي الذي أخذه من المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد بن كلاب الذي أخذ أبو الحسن طريقته. ويوجد في كلام ابن كلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة. وإذا كان الغلط شبرا صار في الأتباع ذراعا ثم باعا حتى آل إلى هذا المآل والسعيد من لزم السنة. وقد تلاشت الكلابية كفرقة، لكن أفكارها حُملت بواسطة الأشاعرة، فقد احتفظ الأشعري وقدماء أصحابه بأفكار الكلابية ونشروها، وبذلك اندرست المدرسة الكلابية الأقدم تاريخا والأسبق ظهورا في الأشعرية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والكلابية هم مشايخ الأشعرية، فإن أبا الحسن الأشعري إنما اقتدى بطريقة أبي محمد بن كلاب، وابن كلاب كان أقرب إلى السلف زمنا وطريقة. وقد جمع أبو بكر بن فورك ت ٤٠٦ هـ كلام ابن كلاب والأشعري وبين اتفاقهما في الأصول»[1]. فالكلابية أسبق في الظهور من الأشاعرة والماتريدية، فقد نشأت الكلابية في منتصف القرن الثالث، وهي أول الفرق الكلامية بعد الجهمية والمعتزلة، فقد توفي ابن كلاب سنة ٢٤٣ هـ. قولهم في الصفات: الكلابية: أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وقول الحارث

---

(١) الاستقامة (١/ ١٠٥).

المحاسبي وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري في طوره الثاني، وقدماء الأشاعرة كأبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك، وأبي جعفر السمناني ومن تأثر بهم من الحنابلة كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني والتميميين وغيرهم. وهؤلاء يجمعهم أنهم نفاة الصفات الاختيارية المتعلقة بالمشيئة. وهؤلاء يسمون الصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالى خلافا للمعتزلة، لكنهم لم يثبتوا لله أفعالا تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته. وأصلهم الذي أصلوه في هذا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته لا فعل ولا غير فعل. والفرق بينهم وبين المعتزلة: أن المعتزلة تقول: لا تحله الأعراض والحوادث. فالمعتزلة لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات. ولا يريدون بالحوادث المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك، مما يريده الناس بلفظ الحوادث، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها فلا يجوزون أن يقوم به خلق ولا استواء ولا إتيان ولا مجيء ولا تكليم ولا مناداة ولا مناجاة ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه. ولكن ابن كلاب ومن وافقه خالفوا المعتزلة في قولهم: لا تقوم به الأعراض. وقالوا: تقوم به الصفات ولكن لا تسمى أعراضا. ووافقوا المعتزلة على ما أرادوا بقولهم: لا تقوم به الحوادث. من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته.

ففرقوا بين الأعراض، أي: الصفات والحوادث، أي: الأمور المتعلقة بالمشيئة. فالكلابية ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله، ويقولون: لو قامت به لكان محلا للحوادث، والحادث إن أوجب له كمالا فقد عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالا لم يجز وصفه به. ولتوضيح قولهم نقول: إن المضافات إلى الله سبحانه في الكتاب والسنة لا تخلو من ثلاثة أقسام: القسم الأول: إضافة الصفة إلى الموصوف، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: ٥٨]، فهذا القسم يثبته الكلابية ولا يخالفون فيه أهل السنة، وينكره المعتزلة. والقسم الثاني: إضافة المخلوق، كقوله تعالى: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا﴾ [الشمس: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦] وهذا القسم لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق. والقسم الثالث: وهو محل الكلام هنا، ما فيه معنى الصفة والفعل، كقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍۚ﴾ [البقرة: ٩٠]، فهذا القسم الثالث لا يثبته الكلابية ومن وافقهم على زعم أن الحوادث لا تحل بذاته. فهو على هذا يلحق عندهم بأحد القسمين قبله فيكون: إما قديما قائما به. وإما مخلوقا منفصلا عنه. ويمتنع عندهم أن يقوم به نعت أو حال أو فعل ليس بقديم ويسمون هذه المسألة: «مسألة حلول الحوادث بذاته»،

وذلك مثل صفات الكلام، والرضا، والغضب، والفرح، والمجيء، والنزول، والإتيان، وغيرها. وبالتالي هم يؤولون النصوص الواردة في ذلك على أحد الوجوه التالية: إرجاعها إلى الصفات الذاتية واعتبارها منها، فيجعلون جميع تلك الصفات قديمة أزلية، ويقولون: نزوله ومجيئه وإتيانه وفرحه وغضبه ورضاه ونحو ذلك قديم أزلي وهذه الصفات جميعها صفات ذاتية لله، وإنها قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته واختياره. وإما أن يجعلوها من باب «النسب» و «الإضافة» المحضة بمعنى أن الله خلق العرش بصفة تحت فصار مستويا عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيا إليهم ونحو ذلك. وأن التكليم إسماع المخاطب فقط. فهذه الأمور من صفات الفعل منفصلة عن الله بائنة وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به. ولهذا يقول كثير منهم: إن هذه آيات الإضافات وأحاديث الإضافات، وينكرون على من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات. أو يجعلوها «أفعالا محضة» في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبة. مثل قولهم في الاستواء إنه فعل يفعله الرب في العرش، بمعنى أنه يحدث في العرش قربا فيصير مستويا عليه من غير أن يقوم بالله فعل اختياري، وكقولهم في النزول إنه يخلق أعراضا في بعض المخلوقات يسميها نزولا. ونفاة الصفات الاختيارية يثبتون الصفات التي يسمونها عقلية وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، واختلفوا في صفة البقاء. ويثبتون

في الجملة الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين، ولكن إثباتهم لها مقتصر على بعض الصفات القرآنية، على أن بعضهم إثباته لها من باب التفويض. وأما الصفات الخبرية الواردة في السنة كاليمين والقبضة والقدم والأصابع فأغلب هؤلاء يتأولها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، وإن كان لهم فيها طرق كأبي سعيد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر بن الباقلاني وأبي إسحاق الإسفرائيني وأبي بكر بن فورك وأبي محمد بن اللبان وأبي علي بن شاذان وأبي القاسم القشيري وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء، فما من هؤلاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالى. وعماد المذهب عندهم إثبات كل صفة في القرآن، وأما الصفات التي في الحديث فمنهم من يثبتها ومنهم من لا يثبتها»[1]. وفي أول القرن الرابع الهجري نشأت بقية فرق أهل الكلام وهم الأشاعرة المنتسبون إلى أبي الحسن الأشعري المتوفى سنة٣٢٤هـ والماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة٣٣٣ هـ وهي الفرق القائمة حتى زماننا هذا. الأشعرية: يعتبر أبو الحسن الأشعري امتدادا للمذهب الكلابي فأبو الحسن الأشعري الذي عاش في الفترة ما بين (٢٦٠ هـ -٣٢٤ هـ) كان معتزليا إلى سن الأربعين، حيث عاش في بيت أبي علي

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ١٤٧).

الجبائي شيخ المعتزلة في البصرة، ثم رجع عن مذهب المعتزلة وسلك طريقة ابن كلاب وتأثر بها مدة طويلة، ولعل السبب في ذلك أنه وجد في كتب ابن كلاب وكلامه بغيته من الرد على المعتزلة وإظهار فضائحهم وهتك أستارهم، وكان ابن كلاب قد صنف مصنفات رد فيها على الجهمية والمعتزلة وغيرهم. ولكن فات الأشعري أن ابن كلاب وإن رد على المعتزلة وكشف باطلهم وأثبت لله تعالى الصفات اللازمة، فقد وافقهم في إنكار الصفات الاختيارية التي تتعلق بمشيئته تعالى وقدرته، فنفى كما نفت المعتزلة أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته. كما نفى أيضا الصفات الاختيارية مثل الرضى والغضب والبغض والسخط وغيرها. وقد مضى الأشعري في هذا الطور نشيطا يؤلف ويناظر ويلقى الدروس في الرد على المعتزلة سالكا هذه الطريقة. ثم التقى بزكريا بن يحي الساجي فأخذ عنه ما أخذ من أصول أهل السنة والحديث، وكان الساجي شيخ البصرة وحافظها ثم لما قدم بغداد أخذ عن حنبلية بغداد أمورا أخرى وذلك بآخر أمره. ولكن كانت خبرته بالكلام خبرة مفصلة، وخبرته بالسنة خبرة مجملة، فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم التي التزموا لأجلها خلاف السنة واعتقد أنه يمكنه الجمع بين تلك الأصول، وبين الانتصار للسنة، كما فعل في مسألة الرؤية والكلام، والصفات الخبرية وغير ذلك. وقال عنه السجزي: «رجع في

الفروع وثبت في الأصول»[1]. أي: أصول المعتزلة التي بنوا عليها نفي الصفات، مثل دليل الأعراض وغيره. وقال ابن تيمية: «أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري، وأبو الحسن الأشعري كانا يخالفان المعتزلة ويوافقان أهل السنة في جمل أصول السنة. ولكن لتقصيرهما في علم السنة وتسليمهما للمعتزلة أصولا فاسدة، صار في مواضع من قوليهما مواضع فيها من قول المعتزلة ما خالفا به السنة، وإن كانا لم يوافقا المعتزلة مطلقا»[2]. وقال أيضا: «والذي كان أئمة السنة ينكرونه على ابن كلاب والأشعري بقايا من التجهم والاعتزال، مثل اعتقاد صحة طريقة الأعراض وتركيب الأجسام، وإنكار اتصاف الله بالأفعال القائمة التي يشاؤها ويختارها، وأمثال ذلك»[3]. وقد مرت الأشعرية بأطوار ومراحل كان أولها زيادة المادة الكلامية، ثم الجنوح الكبير للمادة الاعتزالية، ثم خلط هذه العقيدة بالمادة الفلسفية. فالأشعرية المتأخرة مالوا إلى نوع التجهم بل الفلسفة وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه. فقدماء الأشاعرة يثبتون الصفات الخبرية بالجملة، كأبي الحسن الأشعري وأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص:١٦٨).

(٢) الاستقامة (١/ ٢١٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧).

إسحاق الإسفرائيني وأبي بكر بن فورك وأبي محمد بن اللبان وأبي علي بن شاذان وأبي القاسم القشيري وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء. لكن المتأخرين من أتباع أبي الحسن الأشعري كأبي المعالي الجويني وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية، وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما. ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ومنهم من يفوض معناها إلى الله تعالى. وأما من أثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه، فهؤلاء يقولون: تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل، فلا يكتفون بالتفويض بل يبطلون تأويلات النفاة. وهذا الاضطراب في العقيدة الأشعرية بين المتقدمين والمتأخرين سببه ما أسلفنا من ميل الأشاعرة بأشعريتهم إلى الاعتزال أكثر فأكثر، بل إنهم خلطوا معها الفلسفة. قولهم في الصفات، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالأشعرية وافق بعضهم المعتزلة في الصفات الخبرية، وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديثية، وأما الصفات القرآنية فلهم قولان: فالأشعري والباقلاني وقدماؤهم يثبتونها، وبعضهم يقر ببعضها؛ وفيهم تجهم من جهة أخرى. فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة، ونسبته في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم. وابن الباقلاني أكثر إثباتا بعد الأشعري، وبعد ابن الباقلاني ابن فورك، فإنه أثبت بعض ما في القرآن. وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلى مذهب المعتزلة فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي

هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين»[1]. فما إن جاء أبوبكر الباقلاني ت ٤٠٣ هـ فتصدى للإمامة في تلك الطريقة وهذبها ووضع لها المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية من حيث وجوب الإيمان بها وأسهم إلى حد كبير في تنظير المذهب الأشعري الكلامي وتنظيمه مما أدى إلى تشابه منهجي بين المذهب الأشعري والمذهب المعتزلي فقد كان الأشعري يجعل النص هو الأساس والعقل عنده تابع، أما الباقلاني فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل، ويعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري. ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني ت ٤٧٨ هـ فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه العقيدة، وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها. وإن كان الجويني قد استفاد أكثر مادته الكلامية من كلام الباقلاني، لكنه مزج أشعريته بشيء من الاعتزال استمده من كلام أبي هاشم الجبائي المعتزلي على مختارات له، وبذلك خرج عن طريقة القاضي وذويه في مواضع إلى طريقة المعتزلة. وأما كلام أبي الحسن الأشعري فلم يكن يستمد منه، وإنما ينقل كلامه مما يحكيه عنه الناس وعلى طريقة الجويني اعتمد المتأخرون من الأشاعرة، كالغزالي ت ٥٠٥ هـ وابن الخطيب الرازي ت ٦٠٦ هـ وخلطوا مع المادة الاعتزالية التي أدخلها الجويني مادة فلسفية،

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٢٣).

وبذلك ازدادت الأشعرية بعدا وانحرافا. فالغزالي مادته الكلامية من كلام شيخه الجويني في «الإرشاد» و«الشامل» ونحوهما مضموما إلى ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني. ومادته الفلسفية من كلام ابن سينا، ولهذا يقال أبو حامد أمرضه «الشفا»، ومن كلام أصحاب رسائل إخوان الصفا ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك. وأما الرازي فمادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني فإن الشهرستاني أخذه عن الأنصاري النيسابوري عن أبي المعالي، وله مادة اعتزالية قوية من كلام أبي الحسين البصري ت ٤٣٦ هـ، وفي الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني ونحوهما. والأشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام وجبرية في باب القدر، وأما الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم، ولا يرون الخروج على الأئمة بالسيف موافقة لأهل الحديث وهم في الجملة أقرب المتكلمين إلى أهل السنة والحديث. وهناك عدة عوامل أدت إلى انتشار الأشعرية واشتهارها لعل من أبرزها ما يلي: أولا: نشأة المذهب في بغداد التي كانت حاضرة الخلافة العباسية ومحط أنظار طلاب العلم الذين كانوا يفدون إليها من شتى الأقطار، فهذا العامل أدى بدوره إلى تبني البعض للمذهب الأشعري والسعي لنشره في الأقطار الأخرى بسبب تواجد كثير من أعيان المذهب الأشعري في بغداد في ذلك الحين. ثانيا: التقارب الذي كان موجودا بين الأشعرية والحنبلية

وما نفقت الأشعرية وراجت إلا بتوالفها مع الحنبلية. ولولا ذلك لكان مصيرها مصير المعتزلة الذين كان للحنابلة دور كبير في مقاومتهم والرد عليهم. وقد كان بين الأشعرية والحنبلية شيء من التوالف والمسالمة وكانوا قديما متقاربين. فإن أبا الحسن الأشعري ما كان ينتسب إلا إلى مذهب أهل الحديث، وإمامهم عنده أحمد بن حنبل، وكان عداده في متكلمي أهل الحديث. والأشعرية فيما يثبتونه من السنة فرع على الحنبلية كما أن متكلمة الحنبلية فيما يحتجون به من القياس العقلي فرع عليهم. وإنما وقعت الفرقة بسبب فتنة القشيري وكان تلميذا لابن فورك الذي كان من أشعرية خراسان الذين انحرفوا إلى التعطيل، فلما صنف القاضي أبو يعلى الحنبلي كتابه «إبطال التأويلات» رد فيه على ابن فورك شيخ القشيري وكان الخليفة وغيره مائلين إليه. فلما صار للقشيرية دولة بسبب السلاجقة جرت تلك الفتنة. ثالثا: انتساب بعض الأمراء والوزراء للمذهب الأشعري وتبنيهم له ومن أبرزهم: الوزير نظام الملك الذي تولى الوزارة لسلاطين السلاجقة فتولى الوزارة لألب أرسلان وملك شاه مدة ثلاثين سنة وذلك من سنة (٤٥٥ هـ إلى ٤٨٥ هـ). وفي عهده أنشئت المدارس النظامية نسبة إليه وذلك في عدة مدن منها البصرة، وأصفهان، وبلخ، وهراة، ومرو، والموصل، وأهمها وأكبرها المدرسة النظامية في نيسابور وبغداد. وكان نظام الملك معظما للصوفية والأشعرية، إذ كان هؤلاء الذين يلقون الدروس في هذه

المدارس، فكان لذلك دوره الكبير في نشر أصول العقيدة الأشعرية. المهدي بن تومرت (٥٢٤ هـ) صاحب دولة الموحدين واسمه أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن تومرت، الذي تلقب بالمهدي، وكان قد ظهر في المغرب في أوائل المائة الخامسة، وكان قد دخل إلى بلاد العراق، وتعلم طرفا من العلم، وكان فيه طرف من الزهد والعبادة، ولما رجع إلى المغرب صعد إلى جبال المغرب ونشر دعوته بين أناس من البربر وغيرهم من الجهال الذي لا يعرفون من دين الإسلام إلا ما شاء الله فعلمهم بعض شرائع الإسلام واستجاز أن يظهر لهم أنواعا من المخاريق ليدعوهم بها إلى الدين، وادعى أنه المهدي الذي بشر به رسول الله ﷺ. وعظم اعتقاد أتباعه فيه، واستحلوا بسبب ما علمهم من المعتقد الأشعري والفلسفي دماء ألوف مؤلفة من أهل المغرب المالكية الذين كانوا على معتقد أهل السنة واتهموهم زورا وبهتانا أنهم مشبهة مجسمة ولم يكونوا من أهل هذه المقالة. فكان ابن تومرت هو السبب في إدخال العقيدة الأشعرية في بلاد المغرب التي كانت قبل ذلك سنية سلفية فحسبنا الله ونعم الوكيل. صلاح الدين الأيوبي، وكان صلاح الدين الأيوبي أشعريا، فقد حفظ في صباه عقيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري أحد أعلام الأشعرية وصار يحفظها صغار أولاده، ولذلك نشأ هو وأولاده على المعتقد الأشعري، فحمل صلاح الدين الكافة على عقيدة أبي الحسن

الأشعري، وتمادى الحال على ذلك في جميع أيام ملوك بني أيوب، ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك. وقد كان لذلك دوره الكبير في نشر الأشعرية في سائر أنحاء العالم الإسلامي، فمصر التي كانت مقر الدولة الأيوبية كانت هي حاضرة العلم في تلك العصور وقد كان للأزهر دور كبير في نشر العقيدة الأشعرية التي ادخلها صلاح الدين في مصر بعد أن قضى على الدولة العبيدية الإسماعلية، ومنذ زمن صلاح الدين والأزهر يقرر عقيدة الأشاعرة إلى يومنا هذا. الماتريدية: تعد الماتريدية شقيقة الأشعرية، وذلك لما بينهما من الائتلاف والاتفاق حتى لكأنهما فرقة واحدة، ويصعب التفريق بينهما. ولذلك يصرح كل من الأشاعرة والماتريدية بأن كلا من أبى الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي هما إماما أهل السنة على حد تعبيرهم. ولعل هذا التوافق مع كونه يرجع إلى سبب رئيسي وهو توافق أفكار الفرقتين وقلة المسائل الخلافية بينهما وخاصة مع الأشعرية المتأخرة، إلا أن هناك أسباب مهمة يرجع إليها ويجب اعتبارها وأخذها في الحسبان ولعل أهمها التزامن في نشأة الفرقتين مع كون كل فرقة استقلت بأماكن نفوذ لم تنازعها فيها الفرقة الأخرى. فالماتريدية انتشرت بين الأحناف الذين كانوا متواجدين في شرق العالم الإسلامي وشماله فقل أن تجد حنفيا على عقيدة الأشاعرة إلا ما ذكر من أن أبا جعفر السمناني وهو حنفي كان أشعريا. بينما نجد الأشعرية قد انتشرت بين الشافعية والمالكية وهم اليوم

يتواجدون في وسط وغرب وجنوب وجنوب شرق العالم الإسلامي، فجل الشافعية والمالكية على الأشعرية. ولست أعني بذلك عوامهم وإنما الطبقة المثقفة منهم. والماتريدية تنسب إلى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود بن محمد الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ كان معدودا في فقهاء الحنفية، وكان صاحب جدل وكلام ولم يكن له دراية بالسنن والآثار، وقد نهج منهجا كلاميا في تقرير العقيدة يشابه إلى حد كبير منهج متأخري الأشاعرة، وعداده في أهل الكلام من الصفاتية من أمثال ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأمثالهما. وقد تابع الماتريدي ابن كلاب في مسائل متعددة من مسائل الصفات وما يتعلق بها. ومن المعلوم أن الأحناف وأهل المشرق عموما كانوا من أسبق الناس تأثرا بعلم الكلام، فقد كانت بداية الجهم من تلك الجهات، فبشر بن غياث المريسي ٢٢٨ هـ والقاضي أحمد بن أبي دؤاد ٢٤٠ هـ وغيرهما كانوا من الأحناف، فلا غرابة أن يكون الماتريدي الحنفي من أولئك الذين ناصروا علم الكلام وسعوا في تأسيسه وتقعيده، إلى أن أصبح علما من أعلامه وصاحب إحدى مدارس الكلام التي صارت فيما بعد تعرف باسمه. فالماتريدي لا يبعد كثيرا عن أبي الحسن الأشعري في طوره الثاني فهو خصم لدود للمعتزلة، إلا أنه كان متأثرا بالمنهج الكلامي على طريقة ابن كلاب من الاعتماد على المناهج الكلامية في تقرير المسائل الاعتقادية شأنه في ذلك شأن أبي الحسن الأشعري،

فكلاهما يعتبر امتدادا لمدرسة ابن كلاب التي عرفت كمدرسة ثالثة بعد أن كان الخلاف دائرا بين أهل السنة والجماعة من جهة، والجهمية والمعتزلة من جهة أخرى، فجاء ابن كلاب وأحدث منهجا ثالثا حاول فيه التلفيق بين النصوص الشرعية والمناهج الكلامية كما سبق الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن الكلابية. فالمذهب الكلابي كان له وجوده في العراق والري وخراسان وكان له انتشار في بلاد ما وراء النهر التي كانت تغص بمختلف الطوائف والفرق. ولم تتعرض الماتريدية للتطور الذي حصل على العقيدة الأشعرية والذي سبق بيانه في الحديث عن الأشعرية فالماتريدية بقيت على ما كانت عليه. يقول المصنف: (والذين قصدنا الرد عليهم في هذه الفتيا هم هؤلاء) يقصد المتكلمة ولم يقصد المؤلف بتأليف هذه الفتوى الرد على الفلاسفة، فالفلاسفة لهم رد آخر، فهو أراد أن يرد على أهل الكلام. وقوله: (إذ كان نفور الناس عن الأولين مشهورا) أي: أن قول الفلاسفة وكلامهم واضح البطلان، ونفور الناس عنه مشهور. وقوله: (بخلاف هؤلاء، فإنهم تظاهروا بنصر السنة في مواضع كثيرة) أي: بخلاف أهل الكلام فإنهم تظاهروا بنصر السنة، بل وتظاهروا أنهم ضد الفلاسفة ولهم ردود وكتب في ذلك. وقال المصنف: (وهم في الحقيقة لا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا، ولكن أولئك الفلاسفة ألزموهم في نصوص المعاد نظير ما ادعوه في نصوص الصفات، فقالوا لهم: نحن نعلم

بالاضطرار أن الرسل جاءت بمعاد الأبدان، وقد علمنا الشبه المانعة منه) فأعظم القضايا التي فيها النزاع مع الفلاسفة هي مسألة المعاد، وحشر الناس، وتكلم هؤلاء فيها كثيرا وردوا على الفلاسفة، والفلاسفة ردوا عليهم في مسألة الصفات، فيقول: أولئك الفلاسفة في رد نصوص الميعاد بنظير ما ادعاه أهل الكلام في نصوص الصفات، أي: إذا كنتم لا تقبلون الاستدلال بالنصوص في باب الصفات فمن باب أولى ألا يقبل الاستدلال بالنصوص في باب المعاد، فلم يكن عند أهل الكلام من جواب إلا أن قالوا: نحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بمعاد الأبدان، وقد علمنا فساد الشبهة المانعة منه، فاحتجوا بالنصوص في إثبات المعاد. وقول المصنف: (وأهل السنة يقولون لهؤلاء: ونحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بإثبات الصفات، ونصوص الصفات في الكتب الإلهية أكثر وأعظم من نصوص المعاد) فبالتالي أهل السنة يحتجون على أهل الكلام بجنس دليلهم، فيقولون: نحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بإثبات الصفات، ونصوص الصفات في الكتب الإلهية أكثر وأعظم من نصوص المعاد إلى آخر الكلام الذي قاله المصنف في هذه المسألة، كل هذا في تقرير أن الأصل في المسألتين واحد، وكلا المسألتين من الأمور المعلومة بالاضطرار من دين الرسول ﷺ. فإن كنتم أجزتم التأويل في الصفات فينبغي كذلك أن تجيزوا التأويل في المعاد، فتشاركون الفلاسفة أو يكون الأمر أنكم تقرون صفات

ما تقرون به في الميعاد فتكونون في أهل السنة، وأنتم لا الإسلام نصرتم، لا كنتم مع أهل السنة الذين نصروا الإسلام، ولا الفلاسفة كسرتم؛ لأنكم وافقتموهم في شيء وخالفتموهم في شيء، ووافقتم أهل السنة في شيء وخالفتموهم في شيء. فلا كسرتم الفلاسفة ولا نصرتم الإسلام بهذا، بل قولكم أصبح حجة للفلاسفة عليكم، فمثل هذا ينبغي أن يواجه به كل متكلم من الأشاعرة وغيرهم، فقل له: لماذا أنت في نصوص الميعاد تقبل هذه النصوص على ظاهرها، ولا تقبل ذلك في نصوص الصفات، فلماذا فرقت بين الأمرين، ولماذا أنت عندما يأتي النقاش مع الفيلسوف تحتج بمثل هذا في نصوص الميعاد وتترك ذلك في نصوص الصفات؟! وقوله: (وأهل السنة يقولون لهؤلاء: ونحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بإثبات الصفات، ونصوص الصفات في الكتب الإلهية أكثر وأعظم من نصوص المعاد. ويقولون لهم: معلوم أن مشركي العرب وغيرهم كانوا ينكرون المعاد، وقد أنكروه على الرسول وناظروه عليه، بخلاف الصفات، فإنه لم ينكر شيئا منها أحد من العرب) أراد المصنف هنا أن يقرر أن الأمر واحد، بل إن نصوص الصفات أكثر وأعظم من نصوص المعاد، وهؤلاء يعني مشركو العرب وغيرهم كانوا ينكرون المعاد وقد أنكروه على الرسول، ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨] ولكن ما أنكروا الصفات. وقوله: (فعلم أن إقرار العقول بالصفات أعظم من إقرارها

بالمعاد، وأن إنكار المعاد أعظم من إنكار الصفات، وكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به، وما أخبر به من المعاد هو على ما أخبر به) أي: فعلم أن إقرار العقول بالصفات أعظم من إقرارها بالمعاد، وأن إنكار المعاد أعظم وقوعا عند المنكرين من إنكار الصفات، فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به، وما أخبر به من المعاد هو على ما أخبر به؟ يعني كيف يقبل هذا في المعاد ولا يقبل في الصفات؟ فإذا أنتم فرقتم بين النصوص، فقبلتم ذلك في المعاد ولم تقبلوه في الصفات، مع أن نصوص الصفات أوضح وأكثر في النص. وقوله: (وأيضا فقد علم أنه ﷺ قد ذم أهل الكتاب على ما حرفوه وبدلوه، ومعلوم أن التوراة مملوءة من ذكر الصفات، فلو كان هذا مما حرف وبدل لكان إنكار ذلك عليهم أولى، فكيف وكانوا إذا ذكروا بين يديه الصفات يضحك تعجبا منهم وتصديقا، ولم يعبهم قط بما تعيب النفاة لأهل الإثبات) أي: قد علم أنه ﷺ ذم أهل الكتاب على ما بدلوه وحرفوه، ومعلوم أن التوراة مملوءة من ذكر الصفات فلو كان هذا مما حرف وبدل لكان إنكار ذلك عليهم أولى، فكيف وكانوا إذا ذكروا بين يديه الصفات يعني يضحك ويتعجب منهم تصديقا لهم. ألم يأتِ ذلك اليهودي إلى النبي ﷺ وقال: يا محمد، إنا نجد أن الله يجعل السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلائق على إصبع،

فيقول: أنا الملك. فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر. أخرجه البخاري (٧٤٥١)، ومسلم (٢٧٨٦). فكان ﷺ لم يعبهم قط على ما ذكروه في هذا، كما يعيب هؤلاء على أهل الإثبات، فعندما تذكر هذه النصوص يقولون: مشبهة مجسمة حشوية، هكذا ينبزون أهل السنة بألفاظ التجسيم والتشبيه. فالعيب وقع على اليهود لما وصفوا الله بالنقص، فقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] لو كان في إثبات اليدين أو في إثبات الوجه أو في إثبات الأصابع نقص لنفاه الله سبحانه وتعالى، فهل يعقل أنه يذم الواصفين له بالنقص، ثم في نفس الوقت يصف نفسه بالنقص؟! ألا يكون هذا تناقضا؟! فكيف يظن من يصف نفسه بوصف ثم يمدح نفسه بأمر هو في حقه نقص كما زعم هؤلاء. ففي أول الآية: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ﴾ أليس هذا ذم لهم؟ ثم قال بعدها: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ فكيف يذم الواصفين له بالنقص ثم يصف نفسه بالنقص لو كان في إثبات اليدين نقص، هل يعقل هذا؟! فهذا لا يمكن أن يقبله عاقل. وقوله: (والتوراة مملوءة من الصفات المطابقة للصفات المذكورة في القرآن والحديث، وليس فيها تصريح بالمعاد كما في القرآن. فإذا جاز أن نتأول الصفات التي اتفق عليها الكتابان، فتأويل المعاد الذي انفرد به أحدهما أولى، والثاني مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أنه باطل فالأول

أولى بالبطلان) أي: أن التوراة مملوءة بذكر الصفات المطابقة للصفات المذكورة في القرآن والحديث، مع أن التوراة ليس فيها تصريح بالمعاد كما في القرآن، فإذا أجاز أن تتأول الصفات التي اتفق عليها الكتابان، فتأويل المعاد الذي انفرد به أحدهما أولى. والثاني مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه باطل، فالأول أولى بالبطلان، إما أن يجمعوا بين المسألتين، أو يعني يكونون على الباطل، فلماذا يقبلون التأويل في الصفات ويتركون التأويل في نصوص المعاد؟ فهذا من الأمور التي يحتج بها على هؤلاء. [محمد بن خليفة].

هذا الصنف الثاني من المنحرفين عن طريق السلف في هذا الباب وما دخل فيه، والفرق بين قول أهل التخييل وأهل التأويل، أن أهل التخييل يقولون: إن هذه النصوص القرآنية والنبوية لم تتضمن الحقيقة في نفس الأمر لا من جهة ظاهرها ولا من جهة تأويلها، ولهذا لا يرون تأويل القرآن؛ لأن القرآن عندهم إنما هو خطاب للجمهور كما يذكر ذلك المتفلسفة ومن سار على طريقتهم ممن انتسبوا للتصوف أو التشيع من الباطنية. أما الصنف الثاني وهم الذين عني المصنف بذكرهم والرد عليهم: وهم أهل التأويل الذين قالوا: إن هذه النصوص القرآنية والنبوية تضمنت الحقيقة في نفس الأمر، لكن الحقيقة في نفس الأمر ليست هي الظاهر من هذه النصوص، وإنما هي المعاني التي يصل إليها الناظر من أهل التأويل، وهذا التأويل

يتحصل عندهم بدلائل عقلية هي الدلائل الكلامية، وهذه هي التسمية الصحيحة لها، أنها دلائل كلامية، وليست دلائل عقلية يشترك في صحتها أو في قبولها سائر الأقوام. وهذا قول المتكلمة والجهمية؛ لأنهم الأصل في هذه الطريقة. ومن دخل معهم في شيء من ذلك إشارة إلى متأخري المتكلمين الذين يضافون إلى متكلمة الصفاتية، فإن الأصل في طريقة التأويل هم الجهمية والمعتزلة ومن دخل معهم في شيء من ذلك من متكلمة الصفاتية، كالكلابية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، وكالأشعرية أتباع أبي الحسن الأشعري، وكالماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي الحنفي وأمثالهم، فهذا الصنف يختلفون عن المتفلسفة؛ ولهذا صار جنس أهل التأويل أقرب إلى الشريعة والحق من أهل التخييل؛ وإن كان يقع في هذا الصنف أعني صنف المتكلمين، من الغلاة فيه ما يكون قول بعض المنتسبين إلى الفلسفة في بعض الموارد أقرب إلى الشريعة من قولهم. حتى إن شيخ الإسلام رحمه الله لما ذكر أبا الوليد بن رشد وهو من المتفلسفة، ومن أهل الطريقة الأولى في الجملة قال: ومع ذلك فإن ابن رشد وأمثاله من مقتصدة المتفلسفة خير من الجهم بن صفوان وأمثاله من غلاة المتكلمة في باب الأسماء والصفات. إذاً قد يقرب بعض أعيان المتفلسفة في بعض الموارد إلى درجة يكون فيها خيراً من بعض غلاة المتكلمين، لكن من حيث الجملة أهل التخييل أبعد عن مقاصد الإسلام ومراداته من أهل

التأويل. هذا هو الصنف الثاني، وهو الذي شاع الإشكال فيه، ولا سيما عند المتأخرين. (والذين قصدنا الرد عليهم في هذه الفتيا هم هؤلاء، إذ كان نفور الناس عن الأولين مشهوراً، بخلاف هؤلاء؛ فإنهم تظاهروا بنصر السنة في مواضع كثيرة، وهم في الحقيقة لا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا) ذكر المصنف قبل هذا أن أخص هذا الصنف هم الجهمية والمعتزلة، والجهمية والمعتزلة ليس لهم انتصار لطريقة السنة، وإنما مقصوده أن لغلاة هذا الصنف انتصاراً معروفاً لبعض مسائل أصول الإسلام التي خالفوا فيها المتفلسفة، كالقول بحدوث العالم، والرد على المتفلسفة الذين قالوا بقدم العالم، وكقولهم بإثبات النبوة على التحقيق رداً على المتفلسفة الذين جعلوا النبوة مكتسبة، وجعلوها ثلاث قوى على ما يذكره ابن سينا وأمثاله، قوة التخييل، وقوة التعبير، وقوة التصوير. فالمعتزلة لهم ردود في هذا الباب في مثل هذا النوع من المسائل، وهي مسائل أصول النبوات، وأصول الشرائع، وتحقيق الأمر والنهي أنه حقاً على حقيقته، وتحقيق مسألة المعاد وأنها حقاً على حقيقتها. ويستدل المعتزلة فيها على هذا الصنف من المتفلسفة بدلائل الشريعة أو الدلائل العقلية، فهم لهم نصر للإسلام أو للسنة من هذا الوجه. وإذا وقع المقصود في الصنف الثاني من هذا النوع وهم المتأخرون من المتكلمين كالأشعرية وأمثالهم فإن لهم بعض العناية بنصر السنة، أي: ما ظنوه قول أهل السنة والجماعة، وهذا

تارةً يقعون فيه على شيء من التحقيق، وتارةً يقعون فيه على شيء من الوهم والغلط، فيكون غلطهم من جهة ما ظنوه قولاً لأهل السنة وليس قولاً لهم. أما ما وقعوا فيه من التحقيق فمن أخص مثالاته استدلال الأشاعرة على ثبوت الصفات من حيث الأصل، أي: معارضة طريقة المعتزلة التي تقول بأن الرب لا يقوم بذاته شيء من الصفات، فصار الأصل عند الأشعرية أن الرب متصف بالصفات. فهذا أصل كلي، وأما عند التفصيل فإنهم ينازعون في كثير من تفاصيل الصفات أعني الأشعرية، فهذا من الحق الذي وصلوا إليه، وإن كانت طرقهم في إثبات الصفات ليست هي الطرق الفاضلة في الجملة، بمعنى: أن في طرق إثبات الصفات في كلام أئمة السلف من الطرق الشرعية والعقلية ما هو خير من الطرق التي يذكرها أئمة المتكلمين من متكلمة الصفاتية في مقابلة قول المعتزلة والجهمية. وربما قرروا في مقابلة قول الجهمية والمعتزلة من المقالات التي هي وهم على السلف. إذاً ما ترد به طائفة على طائفة وقعت فيما هو من الضلال تارة يكون محققاً، وتارةً يكون قاصراً، وتارةً يكون غلطاً؛ أي: أنهم يردون البدعة ببدعة أخرى، ولكنها في الجملة تكون أخف منها. فالمعتزلة لم يتحصل لهم القول بحدوث العالم إلا بنفي الصفات، فهم يرون أن ثمة تلازماً بين إثبات قبول الرب للصفات وبين القول بقدم العالم، وهذا التلازم وهم عند المعتزلة، وهذا الذي جعل شيخ الإسلام رحمه الله

يقول كثيراً عن هؤلاء المتكلمين من المعتزلة وغيرهم: هم لا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا. لأنهم بنوا القول بحدوث العالم على القول بنفي الصفات، فجعلوه لا يتحصل في العقل إثبات حدوث العالم إلا بإثبات أن الرب لا يتصف بشيء من الصفات. ولا شك أن هذا الامتناع غلط؛ لأن العلم باتصاف الرب بالصفات أمر مستقر في العقل والشرع والفطرة، فلو فرض جدلاً أن هذا الذي هو ثابت بالعقل والشرع والفطرة يدل على القول بقدم العالم لكان هذا من التناقض الذي جاءت به الرسل أو فطرت عليه العقول والنفوس. المقصود أن هؤلاء المتكلمين في الغالب لا يحققون بعض الحق إلا بالتزام شيء من الباطل، بل ربما صار الباطل الذي التزموه وأقروا به شراً من الخطأ في الحق الذي قصدوا تحقيقه، وهذا لا يطرد، لكنه يقع في بعض المسائل، وليس المقصود هنا القول في تفصيله. وربما صارت أدلتهم في ردهم على المتفلسفة أدلةً قاصرة يستطيع المحقق من المتفلسفة أو الحاذق منهم أن يجيب عن هذه الأسئلة، كاستدلال كثير من أئمة الكلام على القول بإثبات المعاد على حقيقته، وردهم على المتفلسفة في ذلك بأن فرض المعاد على الحقيقة لا يلزم من فرضه محال. وهذه الطريقة التي استعملها الكثير من متكلمي المعتزلة والأشاعرة ليست طريقة محققة في العقل؛ لأنها مبنية على عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع ليس علماً بعدم الامتناع، بخلاف

الطرق المذكورة في القرآن والسنة وكلام السلف في إثبات المعاد، فإنها مبنية على العلم بلزوم ثبوت هذا من حيث قياس الأولى الذي يقر به سائر العقلاء، وتجد أن المثال الذي وقع عليه القياس مستقر في سائر عقول بني آدم حتى الكفار، وهلم جرا. وهذا يحصل منه نتيجة أخيرة وهي أن هؤلاء وإن كان لهم اشتغال بالرد على المتفلسفة وأمثالهم أعني المتكلمين، إلا أنهم في الجملة لم يحققوا، وإن كان لهم مقام حمد من حيث الجملة في هذه العناية، ولهذا لما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله المتفلسفة قال: وقد صنف نظار المسلمين في الرد عليهم والطعن عليهم. ثم ذكر بعض مصنفات المعتزلة وبعض مصنفات الأشاعرة، فهذا مما يحمدون فيه، من حيث أنهم قصدوا رد ما هو مخالف لدين الإسلام، لكن من حيث الحقيقة التي استعملوها في هذا الرد والطرق التي سلكوها والمعاني التي التزموها هذا هو الذي يقع لهم فيه كثير من التأخر والقصور. [يوسف الغفيص].

(وأما أهل التأويل فيقولون: إن النصوص الواردة في الصفات لم يقصد بها الرسول ﷺ أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني ولم يبين لهم تلك المعاني، ولا دَلَّهم عليها، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم، وإتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرفوا الحق من غير جهته،

وهذا قول المتكلمة الجهمية والمعتزلة، ومن دخل معهم في شيء من ذلك) هذا كلام المؤلف رحمه الله عن الطائفة الثانية التي خاضت بالباطل في نصوص الصفات الإلهية. وسبق كلام المؤلف رحمه الله عن أهل التخييل، وهذا أوان بيان ما يتعلق بأهل التأويل، ومعنى التأويل: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يُدعى. فيشرح المؤلف رحمه الله هاهنا مقالة القوم، فهم يقولون: إن النصوص التي جاءت في الصفات لم يقصد رسول الله أن يعتقد الناس فيها الباطل، وإنما أن يعتقدوا الحق، ولكن الحق خفي وهو لم يبينه، بخلاف مقالة أهل التخييل؛ فإنهم يزعمون أن الرسول ﷺ أراد من الناس أن يعتقدوا الباطل، وهذا الفرق بين الفريقين. فهنا كلام ظاهره شيء والمراد شيء آخر، بل هاهنا كلام ظاهره الضلال والكفر، والمراد شيء آخر، ثم النبي يسكت عن البيان والتوضيح. لم كان هذا؟ قالوا: لأن النبي ﷺ أراد من الناس أن يجدوا وأن يجتهدوا في البحث عن الحق، فينالون ثواب هذا الاجتهاد والتعب في الوصول إلى الحق، قال: (و مقصوده امتحانهم وتكليفهم، واتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرفوا الحق من غير جهته) من غير جهته ﷺ، وهذه المسألة تأملها جيدا. قال: (وهذا قول المتكلمة الجهمية والمعتزلة ومن دخل معهم في شيء من ذلك من أشعرية وماتريدية ونحوهم) والحقيقة أن مذهب التأويل ليس ثمرة

بحث علمي جاد، والقوم لم يكونوا جادين حينما تناولوا نصوص الصفات بالتأويل، لم يكن منهم جد وحرص على الوصل إلى الحق لمعرفة ما الذي أراده الله وما الذي أراده رسول الله ﷺ بهذه النصوص؟ بدليل أنك لا تجد عندهم ذاك الحرص على تحقيق المعنى المراد وبيانه، إنما مرادهم صرف النص عن ظاهره، ولذا تجد أنهم يحشرون أشكالا وألوانا من التأويلات في الآية، ثم لا يقفون الوقفة المطلوبة الجادة، إن سلمنا لهم بأن الحق في خلاف الظاهر، لا تجد منهم الحرص على أن يحققوا المعنى المراد، إنما المهم والحرص الشديد منهم كان في أن يُصرف النص عن ظاهره؛ فتجد أنهم يقولون: هذه الآية من نصوص الصفات، وقيل: إن المراد بهذه الصفة كذا، وقيل إن المراد كذا، وقيل إن المراد كذا. طيب أين الحق؟ أين مراد الله ومراد رسوله؟ لا تجد منهم ذاك الحرص، إنما المهم أن هذا مؤول؛ ولذا الذي يعرف منهجهم حق المعرفة يُدرك أن منهج التأويل لا يعدو أن يكون مهربا ومخرجا يهربون من خلاله من تحقيق الإيمان بهذه النصوص على ظاهرها، مجرد مخرج يلتفون منه إلى القصد؛ وهو أنه لا يمكن أن تحمل نصوص الصفات على ظاهرها، لم؟ لأنها عندهم تعارض عقائد اعتقدوها وأصولا أصلوها، والجادة المتبعة عندهم أنهم يعتقدون ثم يستدلون، يعتقدون أولا من غير طريق الوحي، ثم ينظرون في أدلة الوحي، فما وافق فالحمد الله، وما عارض في نظرهم فإنهم يسلكون

هذه المسالك والمخارج بتجاوز هذه النصوص التي تخالف عقائدهم، فعدوا أصلاً وهو ما يتعلق بدليل حلول الأعراض والحوادث، وامتناع أن تحل الحوادث في ذات الله، ففوجئوا أن هاهنا آيات تدل على ثبوت صفة الاستواء وصفة المحبة وصفة الغضب وإلى آخره، إذا ماذا نصنع؟ ليست مشكلة، أولوا، غالطوا بالتأويل. إذا هذا يدلك على أن التأويل وأكرر ليس ثمرة بحث علمي جاد نزيه، إنما هم يعتقدون وقد أخطأوا في هذا الاعتقاد أيما خطأ أن الحق في تلك القواعد والأصول التي أصلوها، والتأويل محاولة لعدم إلزامهم بالرجوع عن هذه العقائد، وإقناع لأنفسهم أنهم ما خالفوا الحق. هذا ما يتعلق بمسلك التأويل، وسيأتي معنا إن شاء الله مناقشة هذا الموضوع في مرات قادمة بحسب ما يورد المؤلف رحمه الله في هذا الكتاب، فإنه اعتنى كثيرا بالرد على مذهب المؤولة. أود هاهنا أن تلاحظ عدة أمور في منهج التأويل، أذكرها على سبيل الإيجاز، وإلا فتفصيل القول في نقض هذا المذهب يطول معه الوقت، لاحظ في منهج التأويل أولا: أنهم يدعون أن النصوص على خلاف ظاهرها، وأن الله أراد وأن رسوله أراد امتحان الخلق بالاجتهاد والبحث عن هذا الحق، والسؤال: ما الدليل؟ أنتم تتحدثون عن مراد الله ومراد رسوله، فهاتوا برهانكم إن كنت صادقين، من أين لكم أن الله أراد كذا؟ وأن رسوله أراد كذا؟ لا تجد إلا دعوى مجردة. والقاعدة: «أن الدعاوى المجردة يكفي في ردها

عدم التسليم بها»، ما نحتاج أكثر من أن نقول: هذا كلام عار عن الدليل، فهو مردود.
الأمر الثاني: أن هذا الذي ذكرتم لا عهد للشريعة به. أعيد: أن يؤتى بكلام ظاهره باطل، ويُراد من الناس أن يصرفوا هذا الكلام الباطل عن ظاهره وأن ينقبوا في غريب الكلام والمجازات والاستعارات والكنايات ووحشي اللغة ليصلوا إلى الحق، أن يؤتى بالضلال المبين بل الكفر المستبين ويتكرر هذا كثيرًا والمراد أن يتعب الناس حتى يفهموا الصواب. هذا شيء لا عهد للشريعة به، ولا يستطيعون أن يثبتوا دليلاً واحدا أن هذا من مقاصد الشريعة، مقاصد الشريعة واضحة؛ أن يكون الوحي بيانا وتبيانا وهدى ونورا مبينا، فأين هذا من هذا!! النبي ﷺ يقول: «إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الوَالِدِ أُعَلِّمُكُم». أخرجه النسائي (٤٠)، وابن ماجه (٣١٣)، وأحمد (٧٣٦٨). أهذا فعل الوالد مع ولده؟! أهذا فعل الوالد الذي يريد نصح ابنه ودلالته على الحق؟! يكرر عليه الكلام الباطل، الكلام الذي يضله، الكلام الذي يحرفه عن الطريق المستقيم، بل الذي يوقعه في أعظم ضلال وعطب وهو التشبيه، ثم يطلب منه أن يبحث هو عن الحق بعقله، مع أن بإمكان هذا الوالد أن يرشده إلى الصواب بأسهل وأيسر طريق، ثم يكون الامتحان بعد ذلك في الامتثال. هذا الذي عهدنا الشريعة عليه أن يكون الامتحان في الامتثال والتصديق لا في معرفة المعنى، لا حجة لأحد في أن يقول: «أنا لم أصدق لم أمتثل للأوامر والنواهي لأن المعنى مجهول».

نقول: هذا الكلام باطل، بل النصوص مبينة ومفسرة وواضحة، فالتكليف والامتحان إنما هو في أن تمتثل هذا الشيء الواضح، دونك هذا الحق، دونك هذا البيان، والآن مطلوب منك أن تمتثل. القوم تجنبوا هذا كله وجاؤوا إلى هذا الشيء الغريب الجديد؛ وهو أن يكون التكليف في فهم المعنى مع حصول المغالطة في الوحي، هناك تلبيس وتشكيك في الحقيقة وإتيان بظاهر له باطل، ثم المطلوب أن تبحث، وأين أبحث؟ ما بين لي، ابحث وبس، اذهب تأمل اقرأ إلى أن تصل الصواب، وهذا خطاب عام لجميع المكلفين من الصغير والكبير، والعالم والجاهل. أعيد: أتعرفون عهدًا للشريعة بهذا؟ هل جاءت الشريعة بمثال واحد يمكن أن يقال له عذر في أنهم قالوا بهذه المقالة؟ الجواب: لا بكل تأكيد. لاحظ أمرا ثالثا: أن الأدلة على العكس تماما، الأدلة دلت على أن النصوص ميسرة، ﴿وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ﴾ إذا ماذا بقي؟ أن تتذكر ﴿فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]، المطلوب هو هذا، وإلا فالمقام مقام ميسر وواضح، ﴿وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣] أحسن ما يكون من البيان والتبيان والتفسير هو ما جاء في هذا الوحي. إذا شيء لا دليل عليه، ولا عهد للشريعة به، ثم الأدلة على نقيضه. أضف إلى هذا أن النبي ﷺ لم يبين الحق، ولازم هذا إما جهله بالحق، وإما كتمانه للحق، وكلاهما ممتنع على رسول الله ﷺ غاية الامتناع، لا

يمكن أن يسكت النبي ﷺ عن بيان الحق؛ لأن هذا خلاف المراد من إرساله، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، وهذا لم يحصل، أعود فأقول: النبي ﷺ ما بين الحق، ولازم هذا ما عرفت. أضف إلى هذا أن المطلوب أن تبحث عن الحق من غير جهته، أمامك كلام باطل، والمطلوب أن تبحث عن الحق، من طريقه هو عليه الصلاة والسلام؟ الجواب: لا المطلوب أن نبحث عن الحق من غير طريقه، وإلا فلو أخذت بكلامه وحملته على ظاهره لوقعت في الضلال، إذا ما المطلوب مني؟ أن أبحث عن الحق من غير طريقه!! أنظر فيما يقتضيه عقلي، وما تقتضيه القواعد التي يقررها أناس أجنبيون عن الدين من فلاسفة ومناطقة وغيرهم، فأحاول أن أصل للحق من طريقهم، أما من طريقه هو عليه الصلاة والسلام فحذاري، لا تذهب في هذا الطريق، إياك أن تؤم أعلام النبوة تستقي منها الحق؛ لأنك إن فعلت ستقع في هوة سحيقة من الضلال، ابحث عن الحق وأنت مكلف وممتحن بذلك، ولكن من غير طريقه عليه الصلاة والسلام، قال: (ويعرفوا الحق من غير جهته) عليه الصلاة والسلام، ثم إذا عرفت الحق فمطلوب منك أن تؤول كلامه. إذا بعد هذا كله، ما فائدة كلامه، إذا كان يصرح بخلاف الحق، وبما يضلنا، وبما يوقعنا في التشبيه والكفر، وإذا كان الحق موجوداً في غير كلامه، وإذا كان هو لم يبين الحق، وإذا كان المطلوب تأويل وصرف كلامه، إذا ما الحاجة

إلى كلامه أصلا؟ بل ما الحاجة إلى بعثته؟! أرأيت لخطورة مسلك ومنهج التأويل، إنه ولا شك لازم بل لوازم خطيرة، بل في غاية الخطورة، وهذه اللوازم تكفيك في أن هذا المنهج الذي القوم عليه منهج باطل لا شك فيه. (والذين قصدنا الرد عليهم في هذه الفتيا هم هؤلاء، إذ كان نفور الناس عن الأولين مشهورا) من؟ أهل التخييل. فنفور الناس عمن يقول: إن الرسول ﷺ وإخوانه من الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام كذبوا هذا كاف في النفور عنهم، فإن من المعلوم من الدين بالضرورة أن من اتهم النبي ﷺ أو أحدا من الأنبياء بالكذب ولو في كلمة واحدة فإن كافر بالإجماع. فالنفور من أهل التخييل لا شك أنه حاصل، لكن البلية بمن هم من بني جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، ويزعمون أنهم ينصرون السنة وينصرون الوحي، ويردون على الفلاسفة. إذا قد يكون الأقرب لك هو الأخطر عليك، ليست هذه قاعدة مطردة، لكنها يمكن أن تقع، فهاهنا خطورة هؤلاء من جهة الالتباس، وعدم معرفة خطورة مقالتهم لدى كثير من الجهال، بخلاف حال الفلاسفة أهل التخييل، بخلاف هؤلاء فإنهم تظاهروا بنصر السنة في مواضع كثيرة. وهم في الحقيقة لا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا. (هؤلاء المؤولة تظاهروا بنصر السنة) وزعموا أنهم يردون على الفلاسفة والملحدين وأذناب هؤلاء، والحقيقة أن المتكلمين في ردودهم على أعداء الإسلام قد يصيبون وقد يخطؤون، وقد يقصرون

في بيان الحق. بمعنى ردودهم من تأملها يجد أن ما فيها لا يخلو من حق أحيانا، أو حق مشوب بباطل، أو حق وفيه تقصير، ليس حقا تاما مبينا كاملاً، وقد يأتون بقواعد باطلة وأصول فاسدة، قد يأتون بعقائد ضالة في أثناء ردهم على المخالفين للحق. ولذا الجهاد العلمي لأعداء الله لا يكون تاما إلا من طريق أهل السنة والأثر، لماذا؟ لأنهم ينطلقون من الوحي تأصيلاً وتفريعا، فردودهم ردود تشتمل على الحق الذي لا لبس فيه ولا اشتباه، ولاحظ أن أدلة الشرع التي يتكلم بها أهل السنة والجماعة أعم من الأدلة النقلية؛ فإنها تشمل الأدلة النقلية والأدلة العقلية، والأدلة الشرعية تشملها، فما من دليل نقلي صحيح، ولا دليل عقلي صحيح إلا وهو مندرج تحت الأدلة الشرعية الصحيحة. أما ردود الآخرين قد يقصدون نصر الحق، والدفاع عن الإسلام، ولكنهم يقعون في أثناء ذلك في مشكلات، قد يترتب على هذه الردود اعتقاد باطل، أو تكذيب بحق، بل ومعاداة لبعض الحق، وقد يترتب على ردودهم تسلط أعداء الإسلام على المسلمين، كما نبه على هذا المؤلف رحمه الله؛ فإنهم بسبب ردودهم تسلط هؤلاء الفلاسفة على نصوص الوحي هم وإخوانهم من الباطنية والقرامطة، تسلطوا على نصوص الوحي وعاثوا فيها فسادا، وحملوها على أهوائهم؛ لأن أولئك مهدوا لهم الطريق، أنتم تسلكون مسلك التأويل في نصوص الصفات، ونحن نسلك مسلك التأويل في نصوص المعاد، أو نسلك مسلك التأويل

في مسائل الأمر والنهي. فتحتم بابا لماذا لا نلج نحن منه أيضًا، لماذا هو حلال لكم وحرام علينا؟ فكانت النتيجة أنهم سلطوا هؤلاء الملاحدة على دين الله، وصدق من قال: إياك وصحبة الجاهل، فإنه يريد أن ينفعك فيضرك. فالمقصود حفظكم الله، أن هؤلاء في الحقيقة (لا للإسلام نصروا) لم ينصروا الإسلام نصرا تاما، (ولا للفلاسفة كسروا) لم يكسروا الفلاسفة كسرا تاما، ولا بحبل الله اعتصموا، ولا للكتاب والسنة اتَّبعوا، وإنما ضيعوا الأصول فحرموا الوصول، هذه حقيقة القوم. المقصود أن هذا التظاهر بنصر السنة يُغري بقبول مقالة القوم، فمن ها هنا كانت خطورة هؤلاء أشد. ومسلك التأويل، الذين تذرعوا بتأويلات المتكلمين لم يكونوا هؤلاء الفلاسفة والقرامطة فقط، بل إلى عصرنا الحاضر، الضالون المضلون أعداء الله من العقلانيين والحداثيين وأضرابهم تجد في بعض كتاباتهم ومؤلفاتهم المعاصرة أنهم يقولون: الباب مفتوح، نحن بين أيدينا في التراث الإسلامي، هكذا يعبرون في التراث الإسلامي، يعنون في كتب المعتزلة وكتب الأشاعرة، ما يسمح لنا بأن نتأول هذه النصوص، ونجعل الشريعة طيعة لينة سهلة، تتوافق مع المعايير الغربية ومع دين الإنسانية. إلى آخر ما يزعمون. والمسلك واضح، هو مسلك التأويل في الأحكام الشرعية، وفي الأصول العقدية، وفي الحدود، وفي غيرها، ما المشكلة أن نتأول كما تأول الأشاعرة، وكما تأول المعتزلة، وكما تأول غيرهم، ما

المشكلة؟ المسلك مسلك مطروق، فيمكن أن تدخل من خلاله، أرأيت البلية، أرأيت المحنة، أرأيت المصيبة التي جرها هؤلاء على دين الله، والله المستعان!! (فقالوا لهم: نحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بمعاد الأبدان، وقد عَلِمْنا فساد الشبه المانعة منه) من القائل؟ قال المتكلمون للفلاسفة؛ الفلاسفة هم الذين توجه لهم الكلام، القائلون الآن هم المتكلمون، إذا قال الفلاسفة نحن نتأول أيضًا نصوص المعاد، يرد عليهم المتكلمون بماذا؟ (نحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بمعاد الأبدان، وقد علمنا فساد الشبه المانعة منه) سبحان الله الآن رجعوا إلى الوحي، لا يمكن أن ينتصر المتكلمون على الفلاسفة إلا بالرجوع إلى مذهب أهل السنة، وهو الأخذ بالوحي، مستحيل أن يغلبوا هؤلاء إلا بالرجوع إلى مسلك أهل السنة والجماعة، وهو التمسك بالوحي، والاعتصام بالكتاب والسنة. وأهل السنة يقولون لهم: ونحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بإثبات الصفات، ونصوص الصفات في الكتب الإلهية أكثر وأعظم من نصوص المعاد. (وأهل السنة يقولون لهم) لمن؟ للمتكلمين، نقول لهم: أحسنتم، نعم نحن نعلم بالاضطرار أن النبي ﷺ وكذا إخوانه من المرسلين قد أخبروا بمعاد الأبدان، هذا كلام حق لا شك فيه ولكن. قال: (ونحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بإثبات الصفات، ونصوص الصفات في الكتب الإلهية أكثر وأعظم من نصوص المعاد)، بل لا

مقارنة، إذا جمعت نصوص الصفات، وقارنتها بنصوص معاد الأبدان تجد أن البون شاسعا، فإذا لم يمكن تأويل معاد الأبدان فلأن لا يمكن تأويل نصوص الصفات من باب أولى. (ويقولون لهم: معلوم أن مشركي العرب وغيرهم كانوا ينكرون المعاد، وقد أنكروه على الرسول وناظروه عليه بخلاف الصفات فإنه لم ينكر شيئًا منها أحد من العرب) نعم، لا يعرف عن مشركي العرب إنكار لصفات الله، وبسط هذا المؤلف رحمه الله في الجزء الثاني في منهاج السنة. بخلاف ما يتعلق بالمعاد، فإن إنكارهم أعني مشركي العرب إنكارهم للمعاد بالكلية ظاهر وواضح في نصوص عديدة، بل هذا من أعظم ما أنكروه بعد التوحيد، ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُۚ﴾ [النحل: ٣٨]، فعلم: أن إقرار العقول بالصفات أعظم من إقرارها بالمعاد. (وأن إنكار الصفات أعظم من إنكار المعاد) المحقق وفقه الله يقول: «في الأصل وبقية النسخ، يعني في جميع النسخ يبدو التي وقف عليها، جاءت العبارة هكذا: (وأن إنكار المعاد أعظم من إنكار الصفات) والظاهر أنه وهم من الناسخ ثم تتابع النساخ على ذلك.. إلى آخر ما ذكر. يعني كون هذه الجملة جاءت في جميع النسخ يحتاج مزيد تأمل، فالتخطئة لجملة توارد عليها جميع النسخ لا ينبغي أن يكون إلا بعد التحقق التام، ويبدو لي والله أعلم أن ما في النسخ الخطية له وجه (وأن إنكار المعاد أعظم من إنكار الصفات) فيمكن أن يقال:

إن الشيخ رحمه الله أراد به: أن إنكار المعاد أعظم وقوعًا من إنكار الصفات بالنسبة لما كان زمن الوحي، بقرينة ما سبق من كلامه عن المشركين، فهو يُريد أن يقول: إن إنكار المعاد أعظم وقوعا وانتشارا من إنكار الصفات، فهذا له وجه. على كل حال، إن كان المؤلف رحمه الله قد كتب هذه الجملة التي هي موجودة في النسخ الخطية فهذا وجه كلامه، أنه أعظم وقوعا. [صالح سندي].

***

وأما الصنف الثالث: وهم أهل التجهيل: فهم كثير من المنتسبين إلى السنة وأتباع السلف. يقولون: إن الرسول ﷺ لم يكن يعرف معاني ما أنزل الله عليه من آيات الصفات، ولا جبريل يعرف معاني تلك الآيات، ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك. وكذلك قولهم في أحاديث الصفات: إن معناها لا يعلمه إلا الله، مع أن الرسول تكلم بهذا ابتداءً، فعلى قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه. وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، فإنه وقف كثير من السلف على قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ وهو وقف صحيح، لكن لم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره، وبين التأويل الذي انفرد الله تعالى بعمله، وظنوا أن التأويل المذكور في كلام الله تعالى هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين، وغلطوا في ذلك.

***

يقول الشيخ رحمه الله: الصنفُ الثالثُ من أصناف المنحرفين عن الصراط المستقيم فيما أخبر اللهُ به عن نفسه وأخبر به عنه رسولُه، وما أخبر اللهُ به ورسولُه عن اليوم الآخر، والمقصود هنا: ما أخبر اللهُ به عن نفسه من أسمائه وصفاته، وما أخبر به الرسولُ ﷺ عن ربه. فالمنحرفون عن الصِّراط المستقيم، وعن سبيل المؤمنين، وعمَّا كان عليه السابقون الأولون: ثلاثة أصناف، وتقدَّم الكلامُ في الصنفين الأولين: أهل التخييل من المتفلسفة، وأهل التأويل من المتكلمين. والصنفُ الثالثُ: أهلُ التجهيلِ، وهم الذين يقال لهم: أهل التفويض، لكنَّ لفظَ التفويض يحتمل عدَّة معاني، ولا يدلُّ على حقيقة أمرهم إلَّا بشرح وتفصيل؛ لأنَّ من التفويض ما هو واجب، وهو التفويض في الكيفيات، ومنه ما هو باطل، وهو تفويض معاني الصفات، وهذا هو سبيلُ أهلِ التجهيل كما سمَّاهم الشيخ؛ فالتفويضُ فيه تفصيلٌ، أمَّا التجهيلُ فهذا أدلُّ على طريقة هذه الطائفة. ومعنى التجهيل: أنهم يُجهِّلون الرسولَ والصحابة بمعاني ما أخبر الله به من أسمائه وصفاته؛ بل يُجهِّلون الرسولَ فيما يُخبر به هو، فعلى قولهم: يتكلَّم بما لا يَفهم معناه، وهذا ظاهرُ القُبح والفساد. ويزعمون أنَّ نصوصَ الصفات وأحاديثَها لا يعلم معناها إلَّا الله، وظاهرَها غيرُ مُراد؛ لأنَّ أهلَ التجهيل، أو سمِّهم أهلَ التفويض، مُتَّفقون مع أهل التأويل الذين تقدَّم ذكرُهم على نفي الصفات، إمَّا كلها أو أكثرها، فهم يشتركون في تعطيلِ الأسماء والصفات، فهذا قدرٌ مشتركٌ

بينهم، إمَّا جميع الأسماء والصفات كالجهمية، أو الصفات كالمعتزلة، أو كثير من الصفات كالأشاعرة والماتريدية. والمقصود أنهم جميعًا يشتركون في التعطيل، لكن يختلف مذهبهم في نصوص الصفات، فأهلُ التأويل يقولون: إنَّ لها معاني يجب على العباد أن يبحثوا عنها، ويجب عليهم أن يُفسِّروها بعقولهم واستنباطهم، كما تقدَّم. أمَّا أهلُ التجهيل أو أهلُ التفويض فيقولون: يجب الإمساكُ، فإنه لا سبيل إلى معرفة ما أرادَه اللهُ منها، فإنَّ ظاهرَها غيرُ مرادٍ، لكن المراد منها المعاني المخالفة لظاهرها التي لا يعلمها إلا الله، فهذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلَّا الله المذكور في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فيحتجُّون على مذهبهم بهذه الآية، ويجعلون نصوصَ الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلَّا الله، وهذا على قراءة الوقف، وهي قراءةُ جمهور القراء، فجميع السبعة يقفون عند قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وقرأ بعضُ السلف بالوصل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾. يقول الشيخ: (ولم يفرِّقْ هؤلاء بين التأويل الذي لا يعلمه إلَّا الله وهو حقائُق الغيب، وبين التأويل بمعنى التفسير) والتأويلُ الذي في الآية على قراءة الوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ليس معناه التفسير بل معناه الحقيقة؛ كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] وسيذكر الشيخُ في الكلام الآتي معاني التأويل. والمقصود: أنَّ أهل التفويض أو التجهيل لم يُفرِّقوا بين التأويل بمعنى الحقيقة

والتأويل بمعنى التفسير، بل فسَّروا التأويل في الآية بالمعنى الاصطلاحي، وهو: «صرفُ اللفظ عن الاحتمال الرَّاجح إلى احتمالٍ مرجوح لدليل». فيقولون: إنَّ هذه النصوصَ لها معاني تُخالف ظاهرَها، فتُحمل عليها، لكن هذه المعاني لا يعلمها إلَّا الله، ومُقتضى قولهم: «وهذه المعاني لا يعلمها إلَّا الله» أنَّ الرسول ﷺ لا يعلمُها؛ بل ولا جبريل، فضلًا عن الصحابة، فالرسولُ على حدِّ قولهم لا يعلم معنى قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ونحو ذلك؛ بل الرسولُ لا يعلم معنى ما يقوله هو، كقوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا، تَبَارَكَ وَتَعَالَى، كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). والشيخُ رحمه الله صوَّرَ مذهبهم تصويرًا يتبيَّنُ به قُبحَ هذا المذهب وبطلانَه، والعياذ بالله، فلا يقول عاقلٌ بأنَّ الرسول ﷺ لا يعلمُ معنى ما يُخبر به من صفات ربِّه، فالواجب علينا على حدِّ قولهم أن نقرأَ ألفاظًا دون معانٍ، فلا تسأل عن معنى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ بل ولا تتدبَّر، فالتدبرُ إنما هو فيما يمكن فهمُه، وهذه النصوص لا يمكن فهمُها عندهم، فلا تتدبر شيئًا من آيات الصفات، بل ولا تفكر فيها، فلا يجوز ذلك على قولهم، كأن تفكر في معنى استوى، وما المراد بقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] فالواجبُ الإمساكُ وتفويضُ معاني هذه الآيات إلى الله، والإيمانُ بأنه لا يعلم معناها إلَّا الله، لا الرسولُ ولا جبريلُ

ولا الصحابةُ، فهذه حقيقةُ قولهم. إذن فهذه النصوصُ إنما أُنزلت للتعبُّد بتلاوتها فقط، وكفى بما ذُكر دليلًا على قُبح هذا المذهب وبطلانًا. وهذا المذهبُ كما يقال: تصوُّره كافٍ في العلم ببطلانه، لكن مع ذلك نقول: إنه يدلُّ على بطلان هذا المذهب أدلةٌ من القرآن، منها: أولًا: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩]. يقول شيخُ الإسلام في التدمرية بعد ذكر هذه الآيات: «فأمر بتدبُّر الكتابِ كلِّه»(١)، ومعنى ذلك: أنَّ القرآنَ كلَّه يمكن فهمُه؛ لأنَّ ما لا يمكن فهمه لا يؤمرُ بتدبُّره، وفهمُ القرآن فتحٌ من الله على من يشاء؛ كما قال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إلَّا فهمًا يُعطيه اللهُ رجلًا في القرآن». لكنَّ التدبرَ مأمورٌ به، وهو سببٌ لفهم القرآن، فالأمر بتدبُّر القرآنِ كلِّه دليلٌ على أنَّ القرآنَ كلَّه يمكن فهمُه. وعلى مذهب هؤلاء المفوضة: آياتُ الصفات لا يؤمرُ بتدبُّرها، لأنَّها من المتشابه الذي لا يَعلمُ تأويلَه إلَّا الله، وما لا يَعلمُ تأويله إلَّا الله لا سبيلَ إلى معرفته فلا معنى لتدبُّره. ثانيًا: ومما يدلُّ على بطلان قولهم، قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقوله: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ﴾ [الإسراء: ٨٢]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [يونس: ٥٧]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ

---

(١) التدمرية (٨٩).

هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدَى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]. فدلَّت هذه الآياتُ على أنَّ القرآنَ كلَّه هدىً وبيانٌ وشفاء، وعلى مذهب هؤلاء أهل التجهيل المتشابهُ من القرآن الذي لا يعلم معناه إلا الله، ومنه آيات الصفات لا يكون هدىً ولا شفاءً ولا بيانًا ولا يكون أحسنَ الحديث؛ لأنَّ ما لا يمكن فهمُه لا يحصل به شيءٌ من هذه الأمور؛ فهذه الآياتُ التي فيها وصفُ القرآنِ بأنه شفاءٌ وبيانٌ وهدىً وأنه أحسنُ الحديث، وآياتُ التدبُّر، كلُّها تدلُّ على بطلان هذا المذهب وترده شرعًا وعقلًا. إذن هذا المذهبُ يتضمَّنُ الطعنَ في كلام الله، بأنَّ فيه ما لا معنى له، وما لا معنى له لا يكون هدىً ولا بيانًا ولا شفاءً لِمَا في الصدور، وهذا يتضمَّنُ الطعنَ في حكمة الله؛ لأنَّ الله على قول هؤلاء أنزل كلامًا ليس فيه منفعةٌ للناس، وهذا خلافُ الحكمة، فاللهُ أعلم وأحكمُ من أن يُنزل في كتابه ما لا يفهمه أحدٌ. فهذا القولُ يتضمَّنُ الطعنَ في كلام الله، وفي حكمته، والطعنَ في جَناب الرسول ﷺ، بنسبته إلى الجهل بما أنزل الله، والطعنَ بعد ذلك في السابقين الأولين، ويتضمَّن ما يُناقض ما وصفَ اللهُ به كتابه من البيان والهدى والشفاء وكمال الحُسن، وكفى بهذا دليلًا على فساد هذا المذهب مذهب التفويض. قوله: (وهم أهلُ التجهيل) ويُعبَّرُ عنهم أحيانًا بأهل التفويض، وهم يتفقون مع أهل التأويل في التعطيل

على اختلاف درجاتهم، لكنهم يختلفون في نصوص الصفات في تأويلها وعدم تأويلها؛ فأهلُ التأويل يقولون: لها تفسيرٌ لم يُبينه الرسولُ، لكن العباد مأمورون بالبحث فيه، وتحريه بحسب دلالات اللغة، وبحسب دلالات العقل، وقد تقدَّم ذِكر ذلك عنهم، وأمَّا أهل التفويض فهم يُحرِّمون تأويلها كما تقدَّم ذِكرُ مذهبهم قريبًا.

قوله: (فهم كثيرٌ من المنتسبين إلى السنَّة واتباع السلف) هذا ينطبق على صنفٍ من الأشاعرة، لأنهم صنفان: صنفٌ أهلُ تأويل، يوجبون في النصوص التأويل، وصنفٌ يوجبون فيها التفويض، كما قال الناظم لجوهرة التوحيد من كتبهم:

وكل نص أوهم التشبيها ... أوله أو فوض ورم تنزيها[1]

وأهلُ التفويض هم المعنيون بكلام الشيخ في هذا الموضع. قوله: (يقولون: إنَّ الرسولَ ﷺ لم يكن يعرف معاني ما أنزل اللهُ عليه من آيات الصفات، ولا جبريل يعرف معاني تلك الآيات) هذا مقتضى ما فهموه من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] لا جبريل ولا الرسول ﷺ. قوله: (مع أنَّ الرسولَ تكلَّمَ بهذا ابتداءً) فهي كلامُه وأحاديثُه، وأمَّا القرآنُ فيتكلَّم به الرسول ﷺ تبليغًا، ففرقٌ بين القرآن والسنَّة. قوله: (وهؤلاء يظنُّون أنهم اتَّبعوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾، فإنه وقف كثيرٌ من السَّلف على قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ وهو وقفٌ

---

(١) جوهرة التوحيد (ص:٥٦).

صحيحٌ) وعليه القراء السبعة، لكن بعض التابعين يقف على العلم في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ كما جاء عن مجاهد عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. قوله: (وبين التأويل الذي انفرد اللهُ تعالى بعلمه) وهي حقائقُ الغيب كما سيأتي في معاني التأويل. قوله: (وظنُّوا أنَّ التأويلَ المذكورَ في كلام الله تعالى هو التأويلُ المذكورُ في كلام المتأخرين) وهو أحدُ المعاني الثلاثة، ونقول عنه: التأويلُ بالمعنى الاصطلاحي، ففسَّروا الآيةَ بالمعنى الاصطلاحي ولا يجوز تفسيرُ القرآن بالمعاني الاصطلاحيةِ، بل يجب تفسيرُه بالمعاني اللغوية، أي: بما تدلُّ عليه لغة العرب، أو بالمعنى الذي بيَّنه الرسولُ ﷺ، فإنَّ السنَّة واللغةَ العربية من أصول التفسير التي يجب التعويلُ عليها، أمَّا المعاني الاصطلاحية فهي بمثابة لغةٍ أخرى. [عبد الرحمن البراك].

من الافتراءات التي ألصقت بمذهب السلف أهل السنة والجماعة، أنهم يؤمنون بألفاظ مجردة دون التطرق للمعاني، وهو ما يسميه من ينسبه إليهم مذهب التفويض، واستدلوا لذلك بقول أكثر من واحد من أئمة السلف في نصوص الصفات: «أمروها كما جاءت»، وهم إنما نفوا العلم بالكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة. وهذا الزعم فيه تجهيل للسلف، واتهام لهم بعدم العلم، وحقيقة الأمر أن السلف كانوا أعظم الناس فهما وتدبرا للنصوص الشرعية، وبخاصة ما يتعلق منها

بمعرفة الله عز وجل، يؤمنون بألفاظها، ويعرفون معانيها، لكن لم يكونوا يتكلفون ما لم يحيطوا به علما ولا فهما، ولا يخوضون في كيفية ذات الله عز وجل وصفاته. فالسلف يؤمنون بأسماء الله وصفاته، وبما دلت عليه من المعاني والأحكام، أما كيفيتها فيفوضون علمها إلى الله. وهم برآء مما اتهمهم به المعطلة الذين زعموا أن السلف يؤمنون بألفاظ نصوص الأسماء والصفات ويفوضون معانيها. فإنهم كانوا أعظم الناس فهما وتدبرا لآيات الكتاب وأحاديث النبي ﷺ، خاصة فيما يتعلق بمعرفة الله تعالى، فكانوا يدرون معاني ما يقرأون ويحملون من العلم، ولكنهم لم يكونوا يتكلفون الفهم للغيب المحجوب، فلم يكونوا يخوضون في كيفيات الصفات شأن أهل الكلام والبدع، فإنهم حين خاضوا في ذات الله وصفاته وقعوا في التأويل والتعطيل، وإنما ألجأهم إلى ذلك، الضيق الذي دخل عليهم بسبب التشبيه، فأرادوا الفرار منه فوقعوا في التعطيل، ولم يقع تعطيل إلا بتشبيه، ولو أنهم نزهوا الله تعالى ابتداء عن مشابهة الخلق، وأثبتوا الصفة مع نفي المماثلة لسلموا ونجوا، ولوافقوا اعتقاد السلف ولبان لهم أن السلف لم يكونوا حملة أسفار لا يدرون ما فيها. ومن تدبر كلام أئمة السلف المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرا، وأعلم الناس في هذا الباب، وأن الذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، ولذلك صار أولئك الذين خالفوا مختلفين في الكتاب، مخالفين

للكتاب، وقد قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِي ٱلْكِتَـٰبِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦]. ومن له اطلاع على أقوال السلف المدونة في كتب العقيدة والتفسير والحديث، يدرك أن السلف تكلموا في معاني نصوص الصفات، وبينوها ولم يسكتوا عنها، وهذه الأقوال أكبر شاهد على فهم السلف لتلك النصوص وإدراك معانيها. ودعوى تفويض معاني النصوص دعوى مرفوضة وهي دليل على جهل المخالفين بأقوال السلف في هذا الباب. وقد حاول أولئك تمرير هذا الباطل تحت عدد من المسميات، فقد أثاروا هذه المسألة تحت قضية المحكم والمتشابه، وتحت دعوى التأويل، وتحت دعوى المجاز، وتحت دعوى التفويض، وغيرها من المسائل. والمصنف أشار هنا بشيء من الإجمال إلى أصحاب هذا القول، وبين في أخر الفتوى الحموية تفاصيل بعض قولهم فقال: (وأما القسمان الواقفان: فقسم يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز ألا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم. وقسم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات) الواقفان الذين يقفون في هذا على أحد قولين: قسم يقول: تجرى على ظاهرها، ومع ذلك يجوز أن يكون المراد أمرا آخر، فيجوز أحد الاعتبارين، أحد الحالين، يجوز في نفس الوقت إجراؤها على ظاهرها، ويجوز في

نفس الوقت أن يكون لها معنى آخر لا يعلمه إلا الله تعالى، فهذا فرق بينه وبين الذي قبله، فالذي قبله يجزم بأنها على خلاف ظاهرها لكن يسكت عن تحديد المراد، أما هذا فيجوز الحالين، يجوز الحالين معا وهذا في غاية التناقض لأنه جمع بين ضدين. وقسم أصحاب الجهل البسيط الذين يمسكون عن هذا كله، ويقولون: نحن نقرأ القرآن ولا نتجاوز قراءة النص، ونعرض عن هذا كله، وهذا يعني لا شك أنه إعراض عن ذكر الله سبحانه وتعالى. ويذكر شيخ الإسلام سبب نشوء هذه الشبهة فيقول عن المفوضة: «هم طائفة من المنتسبين إلى السنة، وأتباع السلف، تعارض عندهم المعقول والمنقول، فأعرضوا عنها جميعا بقلوبهم وعقولهم، بعد أن هالهم ما عليه أصحاب التأويل من تحريف للنصوص، وجناية على الدين فقالوا في أسماء الله وصفاته، وما جاء في ذكر الجنة والنار، والوعد والوعيد إنما هي نصوص متشابهة لا يعلم معناها إلا الله تعالى، وهم طائفتان من حيث إثبات ظواهر النصوص ونفيها. الأولى تقول: المراد بهذه النصوص خلاف مدلولها الظاهر، ولا يعرف أحد من الأنبياء، ولا الملائكة، ولا الصحابة، ولا أحد من الأمة، ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة. الثانية تقول: بل تجرى على ظاهرها وتحمل عليه، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله تعالى فتناقضوا؛ حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها، وقالوا مع هذا بأنها تحمل على ظاهرها، وهم أيضا طائفتان من حيث علم الرسول

ﷺ بمعاني النصوص، الأولى تقول: إن الرسول ﷺ كان يعلم معاني النصوص المتشابهة، لكنه لم يبين للناس المراد منها، ولا أوضحه إيضاحا يقطع النزاع، وهذا هو المشهور عنهم. والثانية تقول: وهم الأكابر منهم، أن معاني هذه النصوص المتشابهة لا يعلمها إلا الله، لا الرسول، ولا جبريل، ولا أحد من الصحابة والتابعين، وعلماء الأمة. وعند الطائفتين أن هذه النصوص إنما أنزلت للابتلاء، والمقصود منها تحصيل الثواب بتلاوتها وقراءتها، من غير فقه ولا فهم»[1]. ويرى شيخ الإسلام أن القول بالتفويض يفضي إلى القدح في الرب جلا وعلا، وفي القرآن الكريم، وفي الرسول ﷺ؛ وذلك بأن يكن الله تعالى أنزل كلاما لا يفهم، وأمر بتدبر ما لا يتدبر، وبعقل ما لا يعقل، وأن يكون القرآن الذي هو النور المبين والذكر الحكيم سبب لأنواع الاختلافات، والضلالات، بل يكون بينهم، وكأنه بغير لغتهم، وأن يكون الرسول ﷺ لم يبلغ البلاغ المبين، ولا بين للناس ما نزل إليهم، وبهذا يكون قد فسدت الرسالة، وبطلت الحجة، وهو الذي لم يتجرأ عليه صناديد الكفر[2]. وهذه الشبه سيرد عليها المصنف في النصوص الآتية وذلك من وجهين: الوجه الأول: بيان أن النصوص معلومة المعنى، وذلك من خلال بيان معاني لفظ

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٤٢).

(٢) انظر كتاب درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠٤).

«التأويل» والمقصود منه. والوجه الثاني: النقول الواردة عن سلف الأمة في بيان معاني نصوص الصفات وتفسيرهم لها. [محمد بن خليفة].

هؤلاء هم أهل التجهيل، وأهل التخييل وأهل التأويل لهم مدارس مختصة عرفت بهم كمدرسة الفلاسفة باختلاف طرقها الباطنية والنظرية وغير ذلك، وكمدرسة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية. أما أهل التجهيل فهو إن صح التعبير رأي شاع في كثير من الطوائف، وليس له طائفة مختصة تعرف بأنها طائفة أهل التجهيل أو طائفة أهل التفويض أو أهل التوقف، أي: ليس هناك طائفة مختصة تلتزم هذا المذهب باطراد، كما أنك تقول: المعتزلة، الأشاعرة.. إلخ، إنما هي نظرية، أعني التجهيل أو التفويض أو التوقف، شاعت في كثير من الطوائف. والمصنف هنا يشير إلى أن أخص من اعتنى به، أي: بمسلك التجهيل أو بعبارة أشهر وهي: مسلك التفويض، هم قوم من المنتسبين إلى السنة والأئمة الذين لم يحققوا مذهب السلف، وهو في الغالب يقع عند طائفة من فقهاء المذاهب الأربعة الذين عندهم ميل إلى صحة الطرق الكلامية ولكنهم ليسوا حذاقاً في العلم الكلامي، وإنما عندهم ميل وأثر من أثر المتكلمين من أصحاب أبي الحسن أو أصحاب أبي منصور الماتريدي، بسبب الصحبة الفقهية، حيث إن هذا المتكلم شافعي وهذا الفقيه شافعي، وكما هو معلوم كثير من المتكلمين فقهاء كالرازي، والغزالي، والجويني، وبعض أصحابهم الفقهاء

الذين يشاركونهم في الفقه وفي أصول الفقه أو يشاركونهم في التمذهب على مذهب الشافعي أو مالك أو نحو ذلك ولم يشتغلوا بالعلم الكلامي تجد في الغالب أنهم يميلون لهذه الطريقة لا سيما وأن أئمتهم المتكلمين قرروا أن هذه الطريقة هي طريقة السلف، أو بعبارة أقرب أيضاً هي طريقة الأئمة الذين ينتحلون مذهبهم كالشافعي ومالك وأمثالهما. إذاً هذا صنف اشتغلوا بطريقة التفويض الذي يسميها المصنف طريقة التجهيل، وهم خلط من الفقهاء الذين تأثروا بأصحابهم من المتكلمين لما يجمعهم من الجوامع الفقهية والمذهبية في مسائل الشريعة. الصنف الثاني: وهم قوم من المتكلمين من متكلمة الصفاتية، وهؤلاء طائفتان: الأولى: تشتغل بالتأويل وتشتغل بالتفويض، أو تجوز التأويل وتجوز التفويض، وهذا هو الغالب على أصحاب أبي الحسن الأشعري. الثانية: لم تر التفويض، وكانت تذم التفويض، لكن فيما بعد لما تبين لهم قصور طريقة التأويل سلكوا مسلك التفويض؛ لأنهم قصدوا الرجوع إلى مذهب السلف ولم يكن في علمهم أن مذهب السلف ليس هو التفويض، وهذا هو الذي تراه في كلام أبي المعالي الجويني في الرسالة النظامية، فإنه لما رجع عن طريقته التي قررها في الشامل والإرشاد، وذكر تحريم التأويل ومنعه، مال إلى طريقة ظنها مسلك السلف، وهي طريقة التفويض، ولهذا لو قيل: هل رجع الجويني إلى مذهب السلف وأهل السنة؟ قيل: من حيث

الانتساب قصد ذلك، فقد تبين له أن طريقته الأولى فيها أغلاط شديدة، لكنه لم يصب المذهب من حيث التحقيق، وإن كان ينتسب إليه في الجملة. ويدخل في الصنف الأول الفقهاء بعض المنشغلين بشروح الأحاديث ونحوه. الصنف الثالث: وهم قوم من الصوفية الذين أعرضوا عن طرق الصوفية الباطنية، وعن طرق متكلمة الصوفية، وإن كان المتكلمون في الصوفية قليلين، لكن يقع لهم بعض ذلك، كما هي طريقة القشيري صاحب الرسالة، وكما هي طريقة أبي حامد الغزالي، فإن القشيري والغزالي من أعيان المتكلمين، وهم أيضاً من أعيان المتصوفة، لكن ثمة صنف من المتكلمين عادةً من الصوفية ليسوا باطنيةً كما هي طريقة المتفلسفة منهم، وليسوا مائلين إلى الطريقة الكلامية كالقشيري والغزالي، وإنما هم بين هذا وهذا، فلديهم تأثر بأصحابهم أصحاب هذه الطرق، ففضلوا هذه الطريقة التي انضبط عند كثير من المتأخرين أنها طريقة السلف فاشتغلوا بها، وموجب الاشتغال: ما شاع عند كثير من أصحابهم وغيرهم أنها طريقة السلف، فهذا موجب. وثمة موجب آخر: وهي أن علومهم الصوفية الأحوالية الإرادية تناسب هذه الطريقة، فإنهم ليسوا من أرباب النظر، وطريقة التأويل طريقة نظرية بخلاف طريقة التفويض، فإنها تناسب أرباب الأحوال والإرادات الذين لا يستعملون الطرق النظرية وإنما يستعملون الطرق كما يسمى الرياضية أو نحوه. هذا هو الصنف الثالث الذين

شاعت فيهم هذه الطريقة، وهم خلق من المتصوفة. وقد شاعت هذه الطريقة ولا سيما في هذا العصر في نوع ممن اشتغل بالعمل للإسلام من وجه عام في بعض الطوائف والجماعات الإسلامية الذين قصدوا مذهب السلف ولكنهم ليسوا من أهل العلم، وتوهموا كما توهم من قبلهم خلق من الفقهاء وغيرهم أن طريقة السلف هي طريقة التفويض، فتقلدوا هذه الطريقة وهم ينتسبون إلى السلف ظانين أنها هي طريقة السلف مما فاتهم من العلم والاختصاص بمعرفة هذا الباب.

(وكذلك قولهم في أحاديث الصفات: إن معناها لا يعلمه إلا الله. مع أن الرسول تكلم بها ابتداءً، فعلى قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه، وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]) إذاً طريقة التفويض طريقة باطلة قطعـاً؛ لأنه إذا قيل: إن المعنى مفوض، فهنا يقع السؤال: هل هو مفوض والنبي ﷺ يعلمه أو لا يعلمه؟ فهنا لهم طريقان: إما أن يقولوا إن النبي ﷺ لا يعلم المعاني. وهذا لا شك أنه نقص في مقام النبوة، ويكون القرآن قد جاء باحتياطات لا يعرف معناها حتى النبي ﷺ، ويكون القرآن على هذا جاء بظاهر لا يليق بالله ولا يستطيع أحد أن يعرف المقصود به حتى الأنبياء، وهكذا في غير القرآن والكتب السماوية، أو يقولوا: إن النبي يعرف المعنى. فهنا يقال: فإن كان هذا المعنى الذي عرفه النبي ﷺ هو الحق إما أن يكون بينه أو لم يبينه، فإن لم يبينه فقد كتم الحق،

وإن كان بينه فإن البيان وقع في أصحابه ومن بعدهم ممن أخذ عن الصحابة. وبهذا يتبين أن طريقة التفويض هذه طريقة ممتنعة في العقل، والدليل على امتناعها في العقل أن الناس قبل ظهور هذه الطريقة في زمن القرون الثلاثة الفاضلة في الجملة حتى الذين انحرفوا عن طريقة السلف من المعتزلة والجهمية والمشبهة لم يشتغل أحد منهم بطريقة التفويض؛ لأنها طريقة ممتنعة ببداهة العقول، وإن كان افتتن بها خلق ممن انتسب إلى السنة والأئمة ممن لم يحقق طريقتهم. ومتكلمة الأشاعرة الذين يجوزونها ويرون أنها طريقة السلف حتى لا يكون مذهبهم مناقضاً لمذهب السلف بنوها على معنىً متناقض؛ لأنهم قرروا تعارض العقل والنقل، أعني علماء الأشاعرة ولا سيما بعد طبقة أبي المعالي، والتعارض الذي قصدوه تعارض في الدلالة، أي: الدلالة النقلية المعارضة للدلالة العقلية، هكذا يقررها أبو المعالي ومن بعده ممن تكلم في الأشاعرة. فهنا السؤال: إذا كان الأشعرية ولا سيما بعد طبقة أبي المعالي يقرون بتعارض الدلالة النقلية مع الدلالة العقلية أليس العلم بالتعارض فرعاً عن العلم بمعنى الدلالتين؟ الجواب: بلى؛ لأنك إن فرضت أن الدلالة النقلية ليست معلومة فكيف تقول: إن الدلالة النقلية عارضت الدلالة العقلية؟ وإذا كانت الدلالة النقلية مجهولة مفوضة، ومتوقف فيها، أي: لا يعرف معناها، فكيف فرضت أنها معارضة للدلالة العقلية؟! لأنه قد يكون في نفس الأمر

أنها لا تعارضه، وهذا هو الأصل حتى عند المتكلمين: أن النقل يجب أن يؤول إلى موافقة العقل. إذاً على كل حال: طريقة متكلمة الأشاعرة طريقة ساذجة، ولهذا لما قرر المعتزلة قبلهم تعارض العقل والنقل لم يفرضوا صحة مسألة التفويض؛ لأن هذا مناقض لأصل التقرير البدهي، كونك تقول أن الدلائل النقلية معارضة للدلائل العقلية. حسناً التعارض بين الثبوت أو بين الدلالة؟ لا شك أنهم لا يقولون: الثبوت؛ لأن القرآن ثبوته قطعي، وإذا كان ثبوت القرآن قطعياً وهذه بديهة عند المسلمين ثم فرض التعارض في الثبوت وليس في الدلالة فبالضرورة أن العقل ليس قطعياً؛ لأن القول بأنه قطعي يؤدي إلى التعارض بين قطعيين في الثبوت، وهذا لا يمكن. إذاً يرجع التعارض إلى الدلالة، وإذا رجع التعارض إلى الدلالة فمن شرط القول بأن الدلالتين بينهما تعارض العلم بمعنى الدلالتين؛ أي: أن هذه الدلالة تدل على معنى كذا وهذه الدلالة تدل على معنى كذا، وبهذا العلم يقع العلم بالتعارض، أما إذا لم يعرف معنى الدلالتين أو أحدهما فإنه لا يمكن القول بأن التعارض قد وقع بينهما. ومن هنا كان هذا القول ممتنعاً عند أرباب العقل من حذاق النظار من المعتزلة وأمثالهم، أي: أن المعتزلة أرعى لهذه القواعد العقلية في هذا المورد من الأشاعرة، وإن كان الأشاعرة أقرب إلى السنة والجماعة منهم، كما أن المصنف قبل ذلك قال: وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس، قال: هي بعينها

تأويلات بشر. ثم قال: بكلام إذا طالعه العاقل والذكي الذي عرف أن بشر المريسي وأمثاله أقعد بها من هؤلاء يعني المتأخرين. (وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فإن وقف أكثر السلف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وهو وقف صحيح، ثم فرقوا بين معنى الكلام وتفسيره، وبين التأويل الذي انفرد الله تعالى بعلمه، وظنوا أن التأويل في كلام الله تعالى هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين، وغلطوا في ذلك) هذه قاعدة مهمة: وهي أن كثيراً من الغلط في هذا الباب موجبه الألفاظ المجملة، سواء كانت هذه الألفاظ مجملة من حيث الأصل أم مجملة من حيث الاستعمال، أي: استعمال المستعملين لها. ومن أمثلة الإجمال من حيث الاستعمال: أن النفاة للعلو لما ذكروا العلوا نفوه بحجة تنزيه الله عن الجهة، وهذا اللفظ حادث لم يذكر لا في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام الصحابة إثباتـاً ولا نفيـاً، فهذا الإجمال هو الذي أوقع الوهم فيه. ولهذا الطريقة الفاضلة في هذا المقام أن يقال لمن نفى الجهة: أخبرنا عن العلو والفوقية، أو أخبرنا هل الله في السماء، أو هل هو بائن عن الخلق. فتستخدم الألفاظ: إما القرآنية أو التي ليس فيها إجمال، مثل أنه بائن عن خلقه، فمن نفى الجهة، يقال: أخبرنا هل تقول أن الله بذاته فوق العالم أو فوق السماوات أو أنه بذاته فوق العرش أم لا؟ فإذا أجرى هذا على لفظ الجهة، أي: نفاهما معـاً، فقد تحقق ظهور الغلط

فيه. المقصود: أن الألفاظ المجملة الحادثة هي من أخص موجبات الوهم والغلط. ولفظ التأويل ليس لفظاً مجملاً من حيث الأصل ولا لفظاً حادثاً، فهو ليس حادثاً لأنه مذكور في الكتاب والسنة، وأما أنه ليس مجملاً من حيث الأصل لأن معناه من حيث الأصل مفصل، ولكن لاستعمال المستعملين له من المتكلمين وأمثالهم صار فيه الإجمال، حيث أحدثوا معنىً ثالثاً أضافوه للتأويل وسموه تأويلاً هو المستعمل عندهم في مقام الصفات، فإذا رأوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] امتدحوا طريقة التأويل بأن الراسخين في العلم يعرفون التأويل، ويقصدون هنا بالتأويل: التأويل الذي اصطلحوا عليه. وإذا أرادوا تصحيح طريقة التفويض وقفوا عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ ولا شك أن هذا غلط من جهتين: من جهة أن التأويل المذكور في القرآن سواء وقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ أو وقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ ليس هو التأويل الذي اصطلح عليه أهل الكلام. ومن وجه آخر: أن تصحيح الوقفين يستلزم أن يكون التأويل معناه متعدداً وليس واحداً؛ لأنك إن جعلت المعنى المقصود بالتأويل في السياق الواحد لزم أن تجعل الوقف على موضع واحد، ولهذا ترى أن أهل السنة صححوا الوقف في الموضعين، ولكنهم فسروا التأويل في موضع الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ بغير التأويل الذي

يقع عند الوقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾. أما على طريقة المتكلمين فليس لهم في تفسيره إلا معنىً واحد وهو: صرف الكلام عن ظاهره إلى مجازه. فإن وقفت على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أفسدت طريقة التأويل، وإن وقفت على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ وصمت السلف الذين وقفوا على هذا بالجهل. ولهذا هذه الآية لا تفيدهم شيئًا، أعني أهل الكلام الذين فسروا التأويل بأنه: صرف اللفظ عن ظاهره إلى المجاز.. إلخ. وهذا دونه خرط القتاد من جهات كثيرة، وهذه الجهات معروفة، وهو مبني على ثبوت المجاز وقد تقدم الطعن فيه، ومبني على مسائل كثيرة، ولهذا هذا التأويل لا يفيدهم شيئًا. [يوسف الغفيص].

انتقل المؤلف رحم الله إلى الصنف الثالث وهم أهل التجهيل، والمراد بهم: المفوضة، وسيشير المؤلف رحمه الله في لاحق الكتاب إلى هؤلاء. وأود أن تتنبه إلى أن مراده رحمه الله أن يبين المناهج: هنا منهج تخييل، هنا منهج تأويل، هنا منهج تجهيل، وليس أن ثمة حدا فاصلاً بين المنتسبين إلى هذه المناهج. فإنك إن تأملت في أحوال القوم تجد أن من المتكلمين من يراوح بين تأويل وتفويض؛ تجد أشعرية في موضع متأولة وفي موضع مفوضة، واعتبر في هذا بالجويني، فإنه في النظامية رجح مذهب التفويض على مذهب التأويل، ورأى أن هذا هو المنهج الأسلم وهو الذي كان عليه السلف، لكنه بعد صفحتين تقريبا عاد فأول صفة

المحبة لله، وهذا له نظائر عندهم. والحق أن بين المنهجين تقاربًا شديدًا، وهذا ما دعا اللقاني شارح «الجوهرة» إلى أن يقول: «إن التأويل هو التأويل التفصيلي، والتفويض هو التأويل الإجمالي»[1]، فالتأويل حاصل، لماذا؟ لاتفاق الفريقين على أن نصوص الصفات يجب أن تحمل على خلاف ظاهرها، وأنه لا يجوز حملها على ظاهرها. لكن الفرق بينهم أن المؤولة عينوا المراد، والمفوضة قالوا إنه لا يعلم التأويل - الذي هو حمل الكلام على خلاف ظاهره - هذا التأويل لا يعمله إلا الله. فهم متفقون في شيء مختلفون في شيء آخر، لكن الجميع متفق أنه لابد من إزالة هذا التوهم؛ وهو أن نصوص الصفات على ظاهرها، والحق الذي لا شك فيه أن نصوص الصفات على ظاهرها اللائق بالله. إذا هذا مذهب أهل التجهيل، وهو المعبر عنه بأنه مذهب المفوضة، أو مذهب التفويض، وخلاصته اعتقاد أن ظواهر نصوص الصفات على خلاف ظاهرها مع اعتقاد أن لها تأويلاً لا يعلمه إلا الله. فإذا جاؤوا مثلاً إلى قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] قالوا: الله لا يستوي حقيقة. أن نقول: إن الله متصف بالاستواء الذي هو العلو والارتفاع هذا شيء منفي، يستحيل أن يتصف الله بهذا. طيب ما معنى هذه الآية؟ يقولون: إن لها معنى، يعني: لها تأويل على خلاف ظاهرها ولكن لا ندري عنه، نقول: الله أعلم، يعني: لها معنى

---

(١) شرح جوهرة التوحيد (ص: ١٥٣).

لها تأويل خلاف الظاهر ولكن نحن نجهله. فالخلاف بين الفريقين في تعيين ما هو التأويل؟ فالمؤولة تجاسروا وقالوا: لا يمكن أن ينزل الله كلاما غامضًا مبهما ملتبسا، بل لابد أن يكون لهذا الكلام معنى، فنحن نجتهد في تحديد هذا المعنى. والمفوض يقول: إنه لا يجوز أن تقولوا على الله بغير علم، ليس عندكم دليل على أن الله أراد بـ «استوى» استولى هذا كلام قلتم به من عندكم، لكن لا يوجد عندكم دليل أن الله أراد ذلك، فالأسلم أن تكف يا أيها المؤول عن تحديد المعنى المراد. وكلا الفريقين أصاب وأخطأ، أصاب المؤول حينما قال: إنه لا يمكن أن ينزل الله كلاما مبهما غامضا ثم يأمر بتدبره، لا يمكن أن يأتي بكلام غامض ملتبس، ويقول: إنه ميسر للذكر، وأنه هدى ونور مبين. وأصاب المفوض حينما قال: إن تعيين المراد قول على الله بغير علم. وأخطأ الفريقان حينما زعموا إن نصوص الصفات على خلاف ظاهرها، وإن لها تأويلاً بخلاف ظاهرها. قال رحمه الله: (وأما الصنف الثالث وهم أهل التجهيل، فهم كثير من المنتسبين إلى السنة وأتباع السلف) وأود أن تتنبه إلى أنه ليس كل منتسب إلى مذهب مصيبا في انتسابه، العبرة ليست بالانتساب العبرة بالحقائق والواقع. فالمفوض وإن زعم أنه يقفو أثر السلف، فالواقع أنه مخالف لمذهب السلف، وأن مذهبه تلزمه لوازم في غاية الخطورة، لوازم شنيعة، كما سيأتي لاحقا إن شاء الله بيان ذلك. قال: (يقولون: إن الرسول ﷺ

لم يكن يعرف معاني ما أنزل الله إليه من آيات الصفات، ولا جبريل) حتى جبريل لا يعرف معاني تلك الآيات، (ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك) هذا المذهب في الحقيقة هو كما بين المؤلف في «درء التعارض» في المجلد الأول مذهب أكابرهم، قال: وأما المذهب المعروف الظاهر فيهم فهو قولهم: إن الرسول ﷺ كان يعلم المعنى ولكنه لم يبينه. إذا المفوضة فريقان: منهم من يزعم أن رسول الله وهو يبلغ ما أوحى الله إليه، هو نفسه ما كان يعلم ما المراد بـ «استوى»، وما هي المحبة، إلى آخره، بل هو نفسه كان يتكلم بهذه الأحاديث، يتكلم بأحاديث الاستواء، يتكلم بأحاديث النزول، بغير ذلك، وهو نفسه لا يدري؟ سبحان الله العظيم، يتكلم بكلام وهو لا يدري كلام ينشئه هو مما أوحاه الله إليه، لكنه كلام ومع ذلك لا يدري ما الذي يتكلم به، وحاشاه عليه الصلاة والسلام. والفريق الثاني يقولون: بل كان يعلم ما هو الحق، ولكنه لم يوضح هذه المعاني. والعجيب في مسلك القوم أنهم يحضرون مذهب التفويض في آيات الصفات، وهاهنا موضع ضعف بين في مذهبهم، لم آيات الصفات فقط؟ لماذا من بين جميع أنواع الأدلة لم يأت الشيء الغامض المبهم إلا في آيات الصفات؟ هذا شيء خصوا به آيات الصفات بلا دليل؛ يعني لو جئت إلى مفوض وقلت له: التفويض عندكم في أي شيء؟ ماذا سيقول؟ في آيات الصفات، أو في آيات الصفات الخبرية. لماذا في آيات الصفات الخبرية

فقط؟ ليس عنده دليل، وعليه فلو قال لهم قائل: أنا أفوض أدلة الميراث، أفوض أدلة الحدود الشرعية، أو أفوض أدلة اليوم الآخر، أو أفوض أدلة أي باب آخر، هل عنده حجة ودليل يستطيع بها أن يرد علي؟ الجواب عند التحقيق: لا. إذا هذا موقف تحكمي منهم لا غير، تحكموا فانتزعوا من بين الأدلة مجموعة من الأدلة وقالوا: هذه غامضة مبهمة، إذا وصلت إليها أغلق عقلك وأغلق عينك عن تدبرها، هذه تقرؤها بسرعة، فلا تدع لقلبك مجالا في أن يتأمل المعنى، امش سريعا اقرأها عجلاً؛ لأنها لا تقبل الفهم ولا التدبر، هذه أشياء غامضة اختص الله بمعرفة معناها. إذا أعود فأقول: القوم خصوا آيات الصفات. نقول لهم: ما رأيكم أن نطرد هذا المذهب في أدلة أخرى؟ سيقولون: لا، لا يصح، نقول: إذا ما الضابط؟ ما الضابط بين ما يصح تفويضه وما لا يصح تفويضه؟ ليس عندكم ضابط منضبط في ضوئه يمكن أن نقول هذا يفوض وهذا لا يفوض، وهذا الله اختص بعلمه، وهذا يمكن للعباد أن يعلموه، ليس عندهم ضابط في هذا الأمر. قال رحمه الله: (وكذلك قولهم في أحاديث الصفات: إن معناها لا يعلمه إلا الله، مع أن الرسول ﷺ تكلم بها ابتداء، فعلى قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه) وهل هذا ممكن؟ من عرف رسول الله ﷺ وعظمه التعظيم الشرعي هل يمكن أن يتفوه بهذه المقالة الممجوجة؟ أهذا يصدر من أقل الناس حظا في العلم والعقل أن يهذي بكلام وهو نفسه لا يدري ما هو؟! أليس

العقلاء بل أدنى العقلاء منزلة في العلم والفهم ينزهون أنفسهم ويرون أنه سبة في حقهم، أن يُقال له: إنك تتكلم بكلام لا تدري معناه، سبحان الله! فكيف برسول الله ﷺ الذي هو أعلم الحق، وأفصح الخلق، وأعقل الخلق، كيف تجرأتم على الرسول ﷺ؟ يُحدث مرارا وتكرارا بحديث النزول وهو لا يدري ما معنى النزول؟ يحدث بأدلة المحبة، وأدلة البغض، وأدلة اليدين، وأدلة الوجه، وهو لا يدري معاني هذه النصوص؟ أهذا ظنكم برسول الله ﷺ!! بئس حالكم والله، وقبحا لمقالتكم إن كان هذا ما تظنونه برسول الله ﷺ. (وهؤلاء يظنون أنهم اتَّبَعُوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] فإنه وقف كثير من السلف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ وهو وقفٌ صحيح، لكن لم يفرقوا بين: معنى الكلام وتفسيره. وبين التأويل الذي انفرد الله تعالى بعلمه. وظنوا أن التأويل المذكور في كلام الله تعالى هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين، وغلطوا في ذلك) هنا يبين المؤلف رحمه الله حجتهم، أقوى حجة للمفوضة هي استدلالهم بهذه الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ استدلال المفوضة بهذه الآية قائم على ثلاث مقدمات ونتيجة: المقدمة الأولى: هي أنهم أوجبوا الوقف على اسم الجلالة: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ لا بد أن تقف وقفا تاما هنا، وقفا مقصودا، وهذا الوقف مبني على تفسير التأويل، وهذا هو الخطأ الثاني أو هذه

هي المقدمة الثانية. المقدمة الثانية: أنهم زعموا أن التأويل: «هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يُذكر أو قرينة تدعى». المقدمة الثالثة: زَعَمُوا أن آيات الصفات وأحاديثها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله. كم عندنا الآن؟ ثلاث مقدمات. ولم يُصب القوم في هذه الأمور الثلاثة، وإذا لم يُصيبوا في المقدمات فالنتيجة ستكون خاطئة. النتيجة هي: إن آيات الصفات على خلاف ظاهرها، ولها تأويل لا يعلمه إلا الله؛ هذه النتيجة للمقدمات الماضية، آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله يجب حملها على خلاف ظاهرها مع اعتقاد أن لها تأويلاً بخلاف هذا الظاهر، وهذا شيء اختص الله به، فإذا قرأت آيات الصفات قل: الله أعلم بالمراد. لا أفهم ما معنى هذه الآية. أعود فأقول: القوم لم يُصيبوا في هذه المقدمات الثلاث: لم يُصيبوا أولا في إيجاب الوقف ومنع الوصل بناء على تفسير التأويل، بل الوصل والوقف مذهبان لأهل العلم، والتحقيق فيهما مبني على تفسير التأويل كما سيأتي، ونحن نسلم بأن الجمهور على ترجيح الوقف، أكثر السلف والخلف على ترجيح الوقف، أنك إذا قرأتها فإنك تقف عند اسم الجلالة: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ ولكن هذا الترجيح مبني على تفسير التأويل الذي سيأتي، وليس الذي ذكروا. الأمر الثاني: أنهم زعموا أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح.. إلى آخره؛ وهذا اصطلاح حادث بعد نزول الوحي،

ولم تكن العرب تعرفه، ومن المسلمات العلمية: أنه لا يجوز حمل النصوص على لغات حادثة واصطلاحات حادثة، بل يجب تفسير النصوص على اللغة التي كانت معهودة معروفة في زمن نزول الوحي، وهذا المعنى الذي ذكروا لم يكن معروفا، إنما المعروف في لغة العرب هو المعنى الذي يرجع إليه الشيء قولا كان أو فعلاً كما سيأتي، أو التفسير كما سيأتي بيانه، فالتأويل في اللغة العربية لا يخرج عن هذين. أما هذا المعنى الثالث الذي ذكروا وهو المشهور عند المتأخرين، وهو الذي نستعمله فنقول: لأهل التأويل نحن نتكلم عن اصطلاح متأخر، والاصطلاح المتأخر لا يجوز حمل النصوص عليه. الأمر الثالث: هو زعمهم أن آيات الصفات من المتشابه، والمتشابه لا يعلم تأويله إلا الله. وهاهنا أخطأوا مرتين: أولا: في زعمهم أن آيات الصفات من المتشابه؛ وهذا شيء يتواردون على تقريره بلا دليل، لو باحثتهم وحاققتهم وقلت ما الدليل؟ ولماذا من بين الأدلة آيات الصفات هي المتشابه؟ تجد أنهم ليس عندهم دليل على هذا، مجرد قول هواه القوم، ناسبهم فقالوا به. وأعود فأقول: هم اعتقدوا ثم استدلوا، وجدوا هذه الآية يمكن أن تفيدهم فحملوها على هذا المحمل. الخطأ الثاني: أنهم اعتقدوا أن في القرآن الكريم ما هو متشابه تشابها عاما. التشابه: يعني غموض المعنى، فالقوم زعموا أن في القرآن ما يمكن أن يكون غامضًا على كل أحد، ولا يعرفه أحد البتة، لا يعرف هذ المعنى أحد

إلا الله هو الذي يعلم هذا المعنى، أو رسوله ﷺ على قول بعضهم. وهذا خطأ، لا يجوز لأحد أن يقول: إن في القرآن معنى، انتبه: أنا أتكلم عن المعاني التي تفهم ويتدبرها الإنسان، ولا أتكلم عن الكيفيات والحقائق، كما يلبس القوم ويخلطون بين هذا وهذا، تجد أنه إذا قيل لهم هذا الكلام، يقولون: كيف!! طيب الجنة فيها أنهار، وفيها أشجار وكذا، هل تعرفون حقيقة ذلك؟ نقول: هذا خارج موضع البحث، نحن لا نتكلم عن الكيفيات، نحن نتكلم عن المعاني، نعم أنا إذا قرأت كلمة «أنهار» سأفهم معنى، وإن لم يكن المعنى التام، لكنني أتصور شيئا، وأفرق في عقلي بين أنهار وأشجار، أما من عنده أن هذه الألفاظ طلاسم والغاز وأعاجم، أو بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يدري الإنسان ما هو، فإنه لا يستطيع أن يفرق بينها، ولا يمكن أن يقول إن هذه متباينة أو إنها مترادفة؛ لأنه أصلاً لا يعلم المعنى.

فالمقصود أن التشابه الواقع والذي جاء إثباته في هذه الآية: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ [آل عمران: ٧] المقصود: المتشابه تشابها نسبيا، وليس التشابه العام. بمعنى: أن فيه أشياء قد يغمض معناها على بعض الناس في بعض الأحوال، ليس كل القرآن معلوما لجميع الناس بالدرجة نفسها، بل هناك أشياء ربما يكون فيها غموض على بعض من لم يكن عنده علم بلغة العرب، ربما يكون في بعض الآيات غموض من جهة عدم فقهها، أو أن يكون هناك نص عام وله

مخصص، أو لفظ مطلق وله مقيد، أو هناك إجمال له بيان، إلى آخره، هذا هو التشابه النسبي، وهذا لا يقع لكل أحد، إنما يقع للبعض، بينما البعض الآخر يعلمه. أما أن يتفق الناس جميعا على جهله فهذا لا يقع البتة، حتى الذي يجهل ما المراد بهذه الكلمة؟ أو كيف نفهم هذه الآية؟ نص من نصوص الوعيد مثلاً، أو نص من نصوص القدر مثلاً، هل هذا يجعل هذا النص غامضًا غموضًا مطلقا لهذا الإنسان أبد الآبدين؟ أو يمكن أن يفهم؟ مر بي آية ما فهمت معناها، كلمة غريبة علي أو ما فهمت المراد، جاء الخلود في حق القاتل: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا﴾ [النساء: ٩٣] أنا الأمر عندي فيه إشكال! كيف يكون خلود على معصية؟! فالقتل ليس كُفرًا، هذه الآية عندي فيها شيء من الاشتباه مثلاً، لكن لو بحثت يمكن أن أصل إلى الحق، لو سألت يمكن أن أصل إلى الحق، فيقال لي: هذا الخلود بمعنى المكث الطويل، وليس المكث إلى ما لا نهاية. إذا يُمكن لهذا الذي اشتبه على فهم معناه أن أبحث وأنقب وأسأل فأصل إلى الحق فيها، أما أن يكون هناك كلام لا سبيل لأحد البتة أن يصل إليه؟ هذا لا يوجد في القرآن، بل كل القرآن مما يمكن تديره وفهم معانيه. ولذا لم يتحاش أهل العلم بالتفسير من السلف ومن بعدهم عن تفسير كل القرآن، لا تجدون أن من السلف وأئمة أهل السنة إذا جاؤوا إلى آيات معينة يقولون: هذه غير قابلة للتفسير تجاوزوها، آيتين ثلاث أربع،

أو سورة كاملة، يقولون يكتبون فوق غير قابل للتفسير، وجدتم هذا؟ أو تجدونهم يفسرون كل القرآن؟ يفسرون كل القرآن، مجاهد رحمه الله استعرض القرآن كاملاً، مرة أو مرتين أو ثلاث مرات على اختلاف الروايات، استعرضه مع ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «أقفه عند كل آية أسأله عنها، وابن عباس يجيب». وما جاء عن مجاهد أنه قال: إلا آيات الصفات، فإنني كنت أتجاوزها وأقفزها، وابن عباس يقف ويقول: هذه لا يمكن تفسيرها. هذا لم يحصل البتة، بل ما من آية كما يقول الحسن البصري رحمه الله: ما أنزلها الله إلا وهو يحب أن يُعلم معناها: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩] أوجدتم استثناء في أي قراءة، إلا آيات الصفات فلا تتدبروها؟! لم يكن الأمر كذلك، إذا كل القرآن مما يمكن فهمه ومعرفة معناه. وقد يقول قائل يورد إشكالا هاهنا الحروف المقطعة في أوائل السور، وما الجواب؟ هذه حروف أنزلها الله حروفًا، ولم يجعلها كلمات، وما يطلب له معنى أصلاً إنما هو الكلمات وليس الحروف، لو أن الله أنزل قوله: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ [مريم: ١] ليس بهذه الصيغة، لكان كلامهم صحيحًا، لكن هذه حروف، ولا عاقل يطلب معنى للحروف، فالذي يقول: ما معنى: ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١]؟ سنقول: وما معنى «باء، تاء، ثاء، جيم»؟ هل عاقل يقول: جيم تعني كذا، ودال هي كذا؟ لا. إذا انتبه، هذه الحروف ليس لها معنى، ولها مغزى الله ما أنزلها عبثا لها مغزى، يعني لله في إنزالها

حكمة، وكل من تكلم من السلف في تفسير هذه الحروف لم يرد تفسير الحروف وإنما أراد بيان المغزى والحكمة. إذا تنبه لهذه القاعدة: هذه الحروف لا معنى لها لأنها حروف، والبحث ليس ها هنا، البحث في الكلام، «كلامنا لفظ مفيد كاستقم»[(١)] فلما تأتيني بكلمة، هات لي كلمة تصلح مثالا للغموض التام والإلغاز الكامل ولا سبيل لأحد لمعرفة معناها، والله لا يستطيعون، ولا وجود لهذا أصلاً. أما تأتيني بحروف!! هذه الحروف لا يُطلب لها معنى، إنما أنزلها الله لحكمة، والبحث في الحكمة شيء، والبحث في المعنى شيء آخر، المعاني لا بد أن تفهم وتقدر، لكن الحكمة قد تظهر وقد لا تظهر، وكل ما تكلم به أهل العلم، وكثير منهم خاضوا في هذا الباب، وفي المسألة أقوال ربما تصل إلى عشرين قولا، لو رجعت إلى تفسير ابن كثير عند تفسير أول البقرة لوجدتها، كل من تكلم في هذا إنما يؤكد لنا قاعدة: «أن القرآن ليس فيه تشابه عام». إذا هذه الحروف قد يكون بعض الأقوال التي قيلت أو أحدها صوابا، وقد لا يكون منهما شيء من الصواب، ويكون الصواب: أن لله حكمة اختص بعلمها، فالبحث في الحكمة شيء، والبحث في المعاني شيء آخر. إذا هذا هو المسلك الذي سلكوا، وهذه هي المقدمات التي قدموا بها، وإذا بطلت هذه المقدمات كانت النتيجة لا شك باطلة. [صالح سندي].

---

(١) ألفية ابن مالك (ص:٩).

وهذا التقسيم لطريقة الضلال في الوحي وفي النظر في النصوص مهم، وتأصيل وتقعيد لهذه الانحرافات العظيمة، فإن الضلال في هذا الباب على ثلاثة أقسام: أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل. وأهل التخييل: سماهم شيخ الإسلام بذلك؛ لأنهم قالوا: الغيبيات عرضت في النصوص بما عُرضت به لا من جهة أنها حقائق وإنما من جهة الخيال، فليس ثم بعث للأجساد وإنما هو خيال، وليس ثم جنة على ذلك الوصف إنما هو خيال، وليس ثم نار على ذلك الوصف إنما هو خيال، وليس ثم كذا وكذا وإنما هذه خيالات، وكذلك في أبواب الصفات فإن الله وصف نفسه بكذا وكذا وكذا وقالوا هذه أخيلة كلها، لأجل أن يتخيل الجمهور من الناس هذه الأشياء. فسئلوا لم يُحتاج إلى ذلك؟ قالوا: لأن فلسفتنا دلت على أن الجماهير لا يصلحها البرهان العقلي، وإنما تصلحها الأخيلة، فإذا جعلت لهم الأمور بتخييل يناسب ما يحدث الإصلاح عندهم بأن يكونوا أناسًا صالحين في الدنيا يعمرونها دون تعدي وظلم، فإن هذا الذي يناسب ويصلح. فإذا يكون المراد من ذكر العذاب التخييل ليخوف الناس حتى يكونوا صالحين عند أهل الوهم والتخييل، وذكر الصفات كذلك المقصود منها التخييل. وهذا والعياذ بالله أعظم تكذيب لما جاءت به الرسل، ولما أخبر الله به في كتبه جميعا، فإن الأخبار لا تقبل النسخ ولا التخصيص؛ لأن الأخبار إنما مدارها على الصدق أو الكذب والله أخبر بصفة الجنة وصفة النار، وأخبر بالبعث في كتبه جميعا،

فهذه أخبار لا تتغير بتغير الشرائع ولا بتغير الرسل؛ لأنها خبر صادق من الله، فمن قال: إنه تخييل. يكون مكذبا لله، ذلك أن الله أخبر بما هو كذب في نفسه، وهذا أعظم ذنب أن يكون المرء مكذبا لله فيما جاءت به الرسل جميعا. هؤلاء في نصوص الصفات أيضًا سلكوا هذا المسلك، فقالوا في نصوص الصفات: ظهرت مظهر التجسيم - كما يقولون - لله وجه ولله يدان ولله أعين ولله صفة كذا وكذا وكذا، وإنما المقصود أن يتخيل الناس أن إلههم له هذه الصفات التي هي من جنس صفاتهم، فيكون قويا قديرا له ذلك، كما يتخيلون الملك القوي في الدنيا، فيكون ذلك أبلغ في طاعته وفي عبادته. وهذا قول الفلاسفة الإسلاميين، يعني: المنتسبين للإسلام الغلاة منهم، وإلا فإن الفلاسفة طبقات في هذا. وكذلك منهم - يعني من الفلاسفة - في هذا الباطنية؛ لأن الباطنية فلاسفة، والإسماعيلية، وإخوان الصفا، والفرق التي تفرعت عن ذلك، فإن منهم طوائف تقول بهذا التخييل، وحتى النبوات، قالوا: إنها يمكن أن يتحصل عليها. والحقائق إذا كانت تخاييل فمن يدركها؟ يقولون: يدركها من صفى باطنه عن الأوهام من الفلاسفة الإلهيين وأشباههم. المقصود من هذا أن هذا القسم هم الغلاة، وهم كفار عند علماء الإسلام، بل أجمعت الأمة على كفر من قال بهذا، فمن قال: إن شيئا من النصوص إنما هو للتخييل وللإيهام لأجل مناسبة الجمهور، وإلا فإنه لا حقيقة له. فإنه مكذب لما أخبر الله به، وهذا كفر بالاتفاق. وكذلك الباطنية والفلاسفة من جهة

الأعمال أيضًا، يقولون: إن الأمر بالأعمال كان لأجل الإصلاح، فإذا صلحت النفس وأشرقت فلا حاجة إلى العمل، لهذا الفلاسفة وغلاة الباطنية يسقطون عن أنفسهم العمل، فلا يعملون البتة، لا صلاة ولا صيام ولا زكاة ولا حج، ولا سائر الأعمال الصالحة؛ لأن العمل مقصود منه الوصول إلى الحقيقة وتصفية الباطن عن الأغيار فإذا وصل إلى ذلك سقط عنه ما فرض على العامة، وهذه طريقة غلاة الباطنية والفلاسفة.
الفرقة الثانية من الضلال في الوحي: أهل التأويل. وأهل التأويل المقصود بهم الجهمية، فإن الجهمية هم الذين أسسوا بدعة التأويل بصرف النص عن ظاهره إلى معنى آخر بقرائن عقلية، فلا يصفون الله بما يستحق من الصفات التي أخبر بها عن نفسه أو أخبر بها عنه رسوله، وإنما يقولون: لابد فيها من التأويل؛ لأن البرهان العقلي القاطع دلنا على أنه لا يمكن أن يوصف بهذه الصفات. هذا قول الجهمية الأوائل، فإنه لا يوصف الله عندهم إلا بصفة واحدة، وهي صفة الوجود المطلق من القيود، والمعتزلة أتوا بعدهم فأثبتوا ثلاثا من الصفات وأولوا الباقي، ثم الكلابية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب فأثبتوا سبعا، وتبعهم عليها الأشاعرة والماتريدية فجعلوا الصفات سبعًا، أو جعلوها عشرين بنوع من التفصيل، وأولوا الباقي، وعندهم القاعدة أن التأويل هو طريقة المحققين، وطريقة الناقصين التفويض. لهذا كل من تفرع عن الجهمية يقول بالتأويل، ولهذا فإن السلف يعدون كل مؤول جهميا، فالأشعري يقولون: هو جهمي

لأنه أول، وبدعة التأويل أتى بها الجهمية فينسب كل من تأول إلى جهم، لأنه وافقه على هذا الأصل وهو أن التأويل يكون في الصفات، فنفوا عن الله ما يستحقه من صفات الجمال والجلال وغير ذلك، لأجل التأويل بجامع القرينة العقلية التي أصلوها من عند أنفسهم. الفرقة الثالثة: أهل التجهيل. وأهل التجهيل ذكر منهم شيخ الإسلام صنفًا، وهم صنفان: ذكر أن أهل التجهيل الذين يقولون: إن نصوص الصفات والغيبيات لا يعلم أحد معناها على الحقيقة، وإنما تمر كما جاءت ولا يعلم معناها، كما ينقلون مخطئين في فهم ما نقلوا في كلام من نقلوه بأن الأئمة أحمد وغيره قالوا: لا كيف ولا معنى في نصوص الصفات والغيبيات فيقولون: إن المعنى لا يدركه أحد، فلا جبريل عليه السلام كان يعرف المعنى، ولا الرسول ﷺ كان يعرف المعنى، ولا الصحابة كانوا يعرفون المعنى، فلا أحد يعلم المعنى على الحقيقة. وعلى هذا يكونون أهل تجهيل، لأنهم قالوا: إن الأمة بل جميع الخلق يجهلون معنى النصوص، فلا أحد يعلم معنى النصوص الغيبية. وهذا معناه أنهم جهال بما أنزل الله له على نبيه، فمثلاً: عندهم معنى الإتيان قد يكون هو معنى الرحمة، وقد يكون هو معنى الاستواء، وقد يكون هو معنى الغضب، وقد يكون هو معنى القدرة إلى آخره، فالمعاني عندهم لا تفهم بالعربية، وإنما الكلام جرى على هذا النحو لكن معناه لا يعلمه أحد. هذه فرقة، وهم الغلاة في هذا الباب، مع أنه منسوب هذا إلى طائفة من المنتسبين إلى السلف كما

قال شيخ الإسلام هنا. والطائفة الأخرى من أهل التجهيل: الذين يفوضون المعنى ويقولون: المعنى لا نعلمه، فنفوض المعنى إلى الله، والرسول ﷺ يعلم المعنى ولكن لم يبينه، ومن الصحابة من علم المعنى ولكن لم يبينه، وإنما سيقت نصوص الصفات والغيبيات هكذا دون تفسير لها، ومعانيها غير هذه الظاهرة منها، لهذا يقولون: معنى قول السلف: «أمروها كما جاءت»، يعني لا تخوضوا فيها. وهذا واضح البطلان؛ لأنهم قالوا: «كما جاءت» ولم يقولوا أمروها فقط، وإمرارها كما جاءت في نصها العربي كما هو معلوم، وهذا هو المذهب المعروف بمذهب أهل التفويض، مذهب المفوضة، فإن المفوضة أهل تجهيل، لأنهم يقولون: نجهل المعنى. وهذا قول كثير من المنتسبين لأحمد من المتأخرين، وقول طائفة من المنتسبين للأشعرية من المتأخرين ويظنون أن هذا مذهب السلف وهذا باطل، فإنه مذهب أهل التجهيل، ولهذا من عقائد الأشعرية تفويض المعنى. والسلف وأئمتهم يفوضون ولكن يفوضون الكيفية؛ لأن الكيفية لا يعلمها إلا الله، كيف اتصف بهذه الصفة؟ كيف صفته الوجه؟ كيف صفته القدم؟ كيف صفته اليد؟ كيف صفته القدرة؟ لا يعلمها إلا الله، أما معنى اليد فنعلمه، ومعنى الوجه نعلمه، ومعنى القدم نعلمه، ومعنى الرحمة نعلمها، إلى آخره. فإذا التفويض اللائق أن يفوض ويوكل العلم إلى الله، ولا يعلم أحد تأويله إلا الله، وهو تفويض الكيفية لا تفويض المعنى، أما تفويض المعنى فهو من التجهيل،

وهذا قول طائفة من الضلال؛ بل قد قال الأئمة: إن أهل التفويض يعني أهل التجهيل شر من أهل التأويل؛ لأنهم سلبوا المعنى أصلا عن النص الذي يُعلم، وأولئك أولوا فأبقوا المعنى ولكن أولوه إلى معنى آخر، والمعنى الآخر الذي أوله إليه أهل التأويل صحيح في نفسه ولكنه ليس صحيحًا بالنسبة إلى اللفظ الذي أولوه، فمثلاً: أولوا الرحمة بأنها الإنعام، الإنعام صحيح في نفسه أن الله متصف بالإنعام، ولكن لا يصلح أن يكون تفسيرا للرحمة؛ لأن الرحمة صفة من حيث هي معلومة المعنى. المقصود من ذلك أن يُحذر من هذه الطرائق الثلاث، وكلها مناقضة لطريقة السلف، فأعظمها الأولى أهل التخييل، وهم كفار، ويليها أهل التجهيل، ومنهم من يكفر إذا ادعى أن هذه النصوص لا معنى لها البتة، وأخفهم أهل التأويل، وأولئك لا يُطلق القول بكفرهم، ولكن منهم وهم الغلاة، غلاة الجهمية، وغلاة المعتزلة، وأشباههم من حكم بكفره لتكذيبه ما جاءت به النصوص، ورده ما دلت عليه. [صالح آل الشيخ].

***

فإن التأويل يراد به ثلاث معان: فالتأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك. فلا يكون معنى اللفظ الموافق لدلالة ظاهره تأويلًا على اصطلاح هؤلاء، وظنوا أن مراد الله بلفظ التأويل ذلك، وأن للنصوص تأويلًا مخالف لمدلولها لا يعلمه إلا الله، أو يعلمه

المتأولون. ثم كثير من هؤلاء يقولون: تجرى على ظاهرها، فظاهرها مراد. مع قولهم: إن لها تأويلاً بهذا المعنى لا يعلمه إلا الله، وهذا تناقض وقع فيه كثير من هؤلاء المنتسبين إلى السنة من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم. والمعنى الثاني: أن التأويل هو تفسير الكلام، سواء وافق ظاهره أو لم يوافقه، وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم، وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم، وهو موافق لوقف من وقف من السلف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ كما نقل ذلك عن ابن عباس، ومجاهد، ومحمد بن جعفر بن الزبير، ومحمد بن إسحاق، وابن قتيبة وغيرهم. وكلا القولين حق باعتبار، كما قد بسطناه في مواضع أُخَر، ولهذا نقل عن ابن عباس هذا وهذا، وكلاهما حق. والمعنى الثالث: أن التأويل: هو الحقيقة التي يؤول الكلام إليها، وإن وافقت ظاهره. فتأويل ما أخبر به في الجنة من الأكل والشرب واللباس والنكاح وقيام الساعة وغير ذلك، هو الحقائق الموجودة أنفسها، لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه باللسان، وهذا هو التأويل في لغة القرآن كما قال تعالى عن يوسف عليه السلام أنه قال: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ﴾ [يوسف: ١٠٠]. وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]، وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ

فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. وهذا التأويل هو الذي لا يعلمه إلا الله. فتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف كمالك وغيره: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول» فالاستواء معلوم يعلم معناه وتفسيره ويترجم بلغة أخرى، وأما كيفية ذلك الاستواء، فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى. وقد رُوي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ما ذكره عبد الرزاق وغيره في تفسيرهم عنه أنه قال: «تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل، من ادعى علمه فهو كاذب. وهذا كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، وقال النبي ﷺ: «يَقُولُ اللهُ: أَعْدَدْتُ لِعِبَادِيَ الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»(١). وكذلك عِلْم الساعة ونحو ذلك، فهذا من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وإن كنا نفهم معاني ما خوطبنا به، ونفهم من الكلام ما قصد إفهامنا إياه، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، فأمر بتدبر القرآن كله لا بتدبر بعضه.

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٩٨)، ومسلم (٢٨٢٤).

وقال أبو عبد الرحمن السلمي: «حدثنا الذين كانوا يُقرؤوننا القرآن عثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما: أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعًا». وقال مجاهد: «عرضتُ المصحف على ابن عباس رضي الله عنهما من فاتحته إلى خاتمته، أقف عند كل آية أسأله عنها». وقال الشعبي: «ما ابتدع أحدٌ بدعة إلا وفي كتاب الله بيانها». وقال مسروق: «ما قال أصحابُ محمد ﷺ عن شيء إلا وعِلْمُه في القرآن، ولكن عِلْمُنا قَصُرَ عنه». وهذا بابٌ واسعٌ قد بُسط في موضعه.



بعد أن ذكر الشيخ رحمه الله الطائفة الثالثة من المنحرفين عن طريق الكتاب والسنَّة أهلُ التجهيل، وهم أهلُ التفويض الذين يقولون: إنَّ نصوصَ الصفات هذه لا يُفهم معناها ولا يعلمُ أحدٌ ما أرادَ اللهُ منها، فتُمَرُّ ألفاظًا من غير تفسيرٍ، ولا يجوز تفسيرُها، ولا سبيلَ لأحدٍ إلى العلم بمعناها، حتى الرسولُ لا يعلمُ معاني هذه النصوص من الآيات، بل ولا الأحاديث، وأنه يتكلَّمُ بما لا يعلم معناه كما تقدم، ويقولون: إنَّ لهذه النصوص تأويلًا، وهذا التأويلُ لا يعلمه إلا الله، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ ويريدون بهذا التأويل الذي لا يعلمُه إلَّا الله التأويلَ في اصطلاح المتأخرين، وهو الأول من معاني التأويل التي ذكرها الشيخ. وبهذه

المناسبة وزيادة في الإيضاح يذكرُ الشيخُ معاني التأويل، فيقول: إنَّ التأويلَ قد صار متعدِّدَ المعاني بحسب الاصطلاحات: المعنى الأول: صرفُ اللفظ عن الاحتمال الراجحِ إلى احتمالٍ مرجوحٍ بدليلٍ. وهذا معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين من الأصوليين والمتكلِّمين، يقال: هذا الحديثُ أو الآية مؤَّولٌ، أي: مُفسَّرٌ بما يُخالِفُ ظاهرَه بدليل، وهذا في الحقيقة نوعٌ من التفسير، فقصَروا اسمَ التأويل على هذا النوعِ من التفسير، وهو تفسيرُ اللفظ الذي يحتمل معنيين بمعنى بعيدٍ، فتفسيره بالمعنى البعيد، هو الذي يقال له: صرفُ اللفظ عن ظاهره إلى احتمالٍ مرجوحٍ بدليلٍ، أو تقول: صرفُ اللفظ عن الاحتمال الرَّاجح، وهو المعنى الظاهر؛ لأنَّ اللفظ يحتمل معنيين: أحدهما قريبٌ وهو الظاهرُ والراجحُ، والآخرُ بعيدٌ وهو المرجوحُ، فتفسيرُه بالمعنى الثاني هذا هو التأويلُ عندهم. فالطائفةُ الثانية: أهلُ التأويل الذين سبقَ ذكرهم، يعينون هذا المعنى المرجوح، ويُفسِّرون النصوصَ بخلاف ظاهرها، أمَّا أهلُ التجهيل فيقولون: إنَّ هذه النصوص لها معان تخالفُ ظاهرها، ولكن هذه المعاني لا يعلمُها إلَّا الله، فيُفسِّرون قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ بذلك المعنى الاصطلاحي كما تقدَّم. وأهلُ السنَّة يقولون: لا يجوزُ تفسيرُ كلام الله بمعانٍ اصطلاحيةٍ حادثةٍ، بل يجب تفسيرُه بما فسَّره النبيُّ ﷺ وأصحابُه، وبدلالةِ اللغة؛ لأنه نزل بلسانٍ عربي، فأهلُ التأويل وأهلُ التجهيل

يتَّفقون على أنَّ هذه النصوص لها تأويلٌ يخالفُ ظاهرَها، لكن أهلُ التأويل يُفسِّرونها ويُعينون معانيها بحسب ما دلَّت عليه عقولهم، أمَّا أهل التجهيل فيُثبتون أنَّ لها معانٍ تخالفُ ظاهرها، لكن هذه المعاني لا يُعينونها؛ لأنَّه لا يعلمها إلَّا الله. وهذا التأويلُ الذي معناه صرفُ اللفظ عن الاحتمال الراجحِ إلى معنى مرجوحٍ. يختلف حكمه بحسب دليله، فإن كان صحيحًا يوجب هذا التأويلُ كان التأويل صحيحًا، وإلَّا لم يكن كذلك كان التأويل باطلًا، وصار في الحقيقة تحريفًا؛ فحملُ العام على الخاص نوعٌ من التأويل الجائز إذا كان المخصِّصُ صحيحًا، لكن تأويل نصوص الصفات، ليس عليه دليلٌ يجب المصيرُ إليه؛ بل الدليلُ عندهم هو الدليلُ على نفي الصفات، وهو شبهاتٌ باطلةٌ لا يجوز التعويلُ عليها لا في نفي الصفات ولا في تأويل النصوص، وعلى هذا فتأويل نصوصِ الصفات كله تحريفٌ للكلم عن مواضعه. وهكذا هو عند أهل التفويض، أو سمِّهم أهلَ التجهيل؛ أنَّ هذه النصوصَ مصروفةٌ عن ظاهرها، أو لها معانٍ تخالفُ ظاهرَها، وهذه المعاني لا يعلمُها إلَّا اللهُ، فيجعلون نصوصَ الصفاتَ من المتشابه الذي لا يعلم تأويلَه إلَّا الله، وحجَّتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]. أمَّا تفسيرُ اللفظ بما لا يحتمله اللفظُ أصلًا؛ فهذا التأويلُ في الحقيقة تحريفٌ ولعبٌ لا

يُلتفت إليه؛ كتأويلات الباطنية، ليس لها شبهةٌ، لا من نقلٍ ولا عقلٍ ولا لغةٍ، فهذا التأويلُ المقصود منه التلاعبُ بالنصوص، كما قالوا: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ [الرحمن: ١٩] علي وفاطمة، ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢] الحسن والحسين، وما أشبه ذلك من الإلحاد في آيات الله. فهذا التأويلُ في اصطلاح المتأخرين حُكمُه إجمالًا بحسب الدليلِ الصارفِ، فإذا كان الدليلُ الذي بُني عليه التأويلُ صحيحًا كان التأويلُ صحيحًا، وإن كان باطلًا كان التأويلُ باطلًا، وتأويلُ نصوص الصفات باطلٌ؛ لأنه ليس لهم عليه دليلٌ صحيحٌ؛ كما تقدَّم قريبًا. المعنى الثاني من معاني التأويل: التأويلُ بمعنى التفسير، سواء خالفَ الظاهرَ أو وافقه. يقول الشيخ: وهو اصطلاحُ كثيرٍ من المفسرين، وأشهرُ مَن أَطلق ذلك ابنُ جرير في تفسيره، فتجدُه كلَّما يريد تفسيرَ آيةٍ يقول: «القول في تأويل قوله تعالى»، «والصواب في تأويل هذه الآية»، «واختلف أهل التأويل»، «وبمثل الذي قلنا قال أهل التأويل»، وهكذا. فالتأويلُ هنا بمعنى التفسير، سواء وافقَ الظاهرَ أو خالفَه، وبهذا يُعلَم أنَّ التأويلَ في اصطلاح المتأخرين وهو المعنى الأول داخلٌ في معنى التأويل بمعنى التفسير، لكن أولئك خصُّوا التأويلَ بنوعٍ من التفسير. أما المعنى الثالث من معاني التأويل: فهو الحقيقةُ التي يؤول إليها الكلامُ، فتأويلُ الخبر هو عينُ المخبر عنه، فلو أخبرك مخبرٌ بأنَّ فلانًا قد أقام مأدبةً دعا إليها طلابَ العلم، أو دعا إليها جماعته وأنت أحد

المدعوين، فهذا خبرٌ، فإذا حضرتَ وقدَّم الطعام في هذه الضيافة، فهذا هو تأويلُ الخبر الذي أُخبِرت به وهو عين المخبر عنه، ومنه تأويلُ الرؤيا فهو نفس الواقع المطابق لها ومصداقها، كما قال يوسف عليه السلام لَمَّا سجد له أبواه وإخوته: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠]، ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: تأويل ما أخبر الله به من أمور اليوم الآخر، ومثِّل هذا في أمورك العادية، فلو رأيتَ في المنام أنك أُعطيتَ مبلغًا من المال، وهي رؤيا صحيحةٌ، فأصبحت من الغد أو بعد الغد وساق الله لك رزقًا؛ فحينئذٍ تقول: هذا تأويلُ رؤياي. فهذا التأويلُ بمعنى حقيقة الشيءِ الذي رأيته في المنام. ومثَّل الشيخُ لإيضاح المعنى الثالث قائلًا: فما أخبر اللهُ به من نعيم أهل الجنة تأويلُه هو نفس الجنة، وما فيها من مآكلَ ومشارب ومناكح ومساكن، وتأويل ما أخبر اللهُ به عن عذاب أهلِ الشقاء هو نفسُ النار، وما فيها من السلاسل والأغلال والزقوم نعوذ بالله من ذلك، فهذا هو تأويله؛ أي: حقيقته، وتأويلُ ما أخبر اللهُ به من أمر انفطار السماء وبعثرة القبور، هو نفسُ ما يقع في ذلك الوقت، فالذي يشهدُ ذلك يقول هذا تأويل قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ۝٢ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝٣ وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾ [الانفطار: ١-٤]، فتأويلها بمعنى الحقيقة هو نفسُ

ما يقع من هذه الأحوال. واستشهد الشيخُ بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، يعني أحسن عاقبة، وقال تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ﴾ يعني: هل ينتظر هؤلاء الكفار إلَّا تأويل ما أخبر اللهُ به ورسوله؛ أي: إلَّا تحقُّق ما وعدوا به، وقال تعالى: ﴿يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، وهذا مثل قول قائلهم إذا خرجوا من القبور: ﴿مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜ﴾ يقول القائل: ﴿هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [يس: ٥٢] أي: هذا تأويلُ ما وعد الرحمن عباده. يقول الشيخ: (وهذا المعنى الثالث هو الغالبُ في القرآن) أنه يُرادُ به التأويلُ بمعنى الحقيقة، وذكر الشيخُ في غير هذا الموضع أنَّ التأويل أيضًا يجري في نصوص الأمر والنهي؛ لأنَّ النصوصَ منها ما هو خبرٌ وأمرٌ ونهي، فتأويلُ الخبرِ هو نفسُ المخبر عنه، يعني نفس الواقع، وتأويلُ الأمر هو فعل المأمور به، وتأويلُ النهي ترك المنهي عنه، واستشهد الشيخُ بقول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: كان رسول الله ﷺ بعدما نزل عليه قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ [النصر: ١]، كان يكثر من قوله: «سبحانك اللهم وبحمدك، اللهم اغفري لي»، تقول: يتأوَّلُ القرآن. تعني: يعمل بالقرآن. فالمسلمُ إذا جاء يصلي وأدَّى الصلاةَ على الوجه المشروع، فعلُه هذا هو تأويل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فتأويلُ الأمرِ هو فعلُ

المأمور به، وتأويلُ النهي هو تركُ المنهي عنه. يقول الشيخ: فهذا التأويلُ الذي هو حقيقة الشيء هو الذي لا يعلمه إلا الله، فحقائقُ الآخرة وما هي عليه لا يعلمها إلَّا الله، قال الله في الحديث القدسي: «أَعْدَدْتُ لِعِبَادِيَ الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ». أخرجه البخاري (٧٤٩٨)، ومسلم (٢٨٢٤). وقال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، فهذه الحقائق وما هي عليه من الكيفيات لا يعلمها إلا الله. وهكذا ما يتعلَّقُ بالرب تعالى، حقائق ما أخبر به الله من أسمائه وصفاته وأفعاله؛ هو من التأويل الذي لا يعلمُه إلَّا الله، فلا يعلمُ حقائقَ ولا كيفيات هذه الأمور المُخبَرِ عنها إلَّا الله، فهو سبحانه الذي يعلمُ حقائقَ الغيبِ من أمرِ الآخرة، مثل كيفية البعث، وكيفية وزن الأعمال، وكيف يكون حوضُ النبي ﷺ، وكيف تكون الجنةُ، وكيف يكون الصراطُ، ونحو ذلك، فكلُّ هذه الحقائق لا تُحيط بها العقولُ؛ فهذه أمورٌ نعلم معانيها لكن لا ندركُ حقائقها. وذكر الشيخ أيضًا أنَّ الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، جمهورُ القرَّاء يقفون على قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فيكون فيه نفيُ علمِ أحدٍ من العباد بالتأويل الذي هو الحقيقة، ومن شواهد هذا المعنى ما ذكره الشيخ من قول ابن عباس: «التفسير على أربعة أوجه»، والشاهد منه قوله: «وتفسيرٌ لا يعلمه إلَّا الله»، ويؤخذ من هذا الأثر أنَّ اسمَ التفسير يصدُق على كلِّ معاني

التأويل. وجاء عن بعضهم كمجاهد وابن عباس وغيرهما: أنَّ الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، ولذلك يقفون على لفظ العلم: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ أي: الراسخون في العلم يعلمون تأويله، ولهذا يقول الشيخُ في غير هذا الموضع: ولا منافاة بين القولين عند التحقيق. والجمعُ بين القراءتين هو اعتبار ما عُلِمَ من تعدِّد معنى التأويل؛ فالتأويلُ الذي لا يعلمُه إلَّا اللهُ هو حقائقُ الغيب، والتأويلُ الذي يعلمُه العلماء هو التفسير. واستشهد الشيخُ بأثر ابن عباس؛ التفسيرُ على أربعة أوجه: (تفسيرٌ تعرفه العربُ من كلامها) فالذي تعرفه العربُ من كلامها لا يحتاجُ إلى بيان، والقرآنُ نزل بلسانٍ عربيٍّ مُبينٍ، وعوام المسلمين لغتهم عربيةٌ، يعرفون معاني الشمس والسماء والأرض والماء والجبال. (وتفسيرٌ لا يُعذَر أحدٌ بجهله) وهي المعاني الشرعية، التي يتعلَّقُ بها التكليفُ؛ فلابدَّ أن يعلم المكلَّفُ معنى ما أُمِرَ به وما نُهيَ عنه ليُمكنه الامتثالُ فيعلم المراد من الصلاة والصيام والحج ونحو ذلك ممَّا أُمر به من العبادات، ويعلم المراد من الربا والخمر والميسر ونحو ذلك ممَّا نُهيَ عنه. (وتفسيرٌ يعلمُه العلماءُ) وهو المعاني الدقيقة التي تُعلَم بالاستنباط، وتفاصيل الحِكم والأحكام، فالعلماءُ هم الذين يعلمون هذا النوع من التفسير. (وتفسيرٌ لا يعلمه إلَّا الله) وهو حقائقُ الغيبِ المتعلقةُ بما أخبر اللهُ به عن نفسه من أسمائه وصفاته، وما أخبر به عن اليوم الآخر والمبدأ والمعاد. وهذا هو

الشاهدُ للآية من هذا الأثر، فمن ادَّعى علمَه فهو كاذبٌ. فهذه وجوه التفسير الأربعة. وها هنا مسألة: يقول الشيخ: إنَّ أهلَ التجهيل الذين يقولون: إنَّ للنصوص معانٍ تخالفُ ظاهرها، وهذه المعاني لا يعلمها إلَّا الله، قد يقول بعضهم: إنَّ هذه النصوص يجب إجراؤها على ظاهرها. وعلى هذا فظاهرها مرادٌ، وهذا تناقضٌ بيِّن، كيف يقولون: إنه يجب إجراؤها على ظاهرها، ويجب اعتقاد أنَّ لها تأويل لا يعلمُه إلَّا الله؟! قوله: (فالتأويلُ في اصطلاح كثيرٍ من المتأخرين هو: صرفُ اللفظِ عن الاحتمال الرَّاجحِ إلى الاحتمال المرجوحِ لدليلٍ يقترنُ بذلك) فإن كان الدليلُ صحيحًا كان التأويلُ صحيحًا، وإن كان فاسدًا كان التأويلُ فاسدًا، وهو أحقُّ باسم التحريف، فالتأويلُ الفاسدُ يجب أن يُسمَّى تحريفًا لكنهم يُسمُّونه تأويلًا ليُقبل. قوله: (من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم) أصحابُ الأئمة من الذين دخل عليهم علمُ الكلام وانتحلوا أحدَ المذاهب الكلامية، فليس هذا هو قول الأئمة، بل قول أصحابِ الأئمة من المتأخرين. قوله: (والمعنى الثاني: أنَّ التأويلَ هو تفسيرُ الكلام، سواء وافقَ ظاهرَه أو لم يوافقه) تفسيرُ الكلام بما يوافق الظاهرَ أو يخالفه كلاهما تفسيرٌ، لكن الأوَّل هو الراجحُ، فينبغي إجراءُ النصوص على ظاهرها. قوله: (وهو موافقٌ لوقف مَن وقف من السَّلف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ كما نُقل ذلك عن ابن عباس، ومجاهد... وغيرهم) قال

مجاهدٌ: «عرضتُ المصحف على ابن عباس ثلاثَ عَرضاتٍ من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كلِّ آيةٍ أسأله عنها». مما يدلُّ على أنَّ جميعَ القرآن يُعلَمُ معناه، لا كما يقول أهلُ التجهيل: إنَّ المتشابه لا يعلمُ معناه إلَّا الله. قوله: (والمعنى الثالث: أنَّ التأويلَ هو الحقيقةُ التي يؤولُ الكلامُ إليها، وإن وافقت ظاهره، فتأويلُ ما أخبر به في الجنة من الأكل والشرب واللباس والنكاح وقيام الساعة وغير ذلك، هو الحقائقُ الموجودةُ أنفسُها) أي: الحقائقُ الموجودةُ في الخارج، وأمَّا التأويلُ بمعنى التفسير؛ فهو المعاني التي في الذهن أو الكلمات التي على اللسان يتكلَّمُ بها المفسِّرُ، أو معانٍ تكون معقولةً في عقله. قوله: (فأمرَ بتدبُّرِ القرآن كلِّه لا بتدبُّر بعضِه) هذا فيه الردُّ على أهل التجهيل كما تقدَّم، الذين يقولون: إنَّ نصوص الصفات لا يعلمُ أحدٌ معناها إلَّا الله، لا الرسولُ ولا جبريلُ، فلمَّا أمر اللهُ المؤمنين بتدبُّر القرآن كلِّه، وأنكر على الكفَّار الإعراضَ عن تدبُّر القرآن، عُلم أنَّ القرآنَ كلَّه يمكن فهمُه. قوله: (وقال الشعبي: ما ابتدع أحدٌ بدعةً إلَّا وفي كتاب الله بيانُها. وقال مسروقٌ: ما قال أصحابُ محمد ﷺ عن شيءٍ إلَّا وعِلمُه في القرآن، ولكن عِلمُنا قَصُرَ عنه.) يدلُّ هذان الأثران على تعظيم السَّلف للقرآن وأنه مصدرُ كل خيرٍ وعلم وهدى، فبه إحقاقُ الحقِّ وإبطالُ الباطلِ؛ كما يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ

بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]. فـما من شبهةٍ يأتي بها صاحبُ باطلٍ إلَّا وفي القرآن ما يُبينها، بحسب ما يفتح الله به على عبده من فهم القرآن كما يُرشد إلى ذلك هذه الآية، ويمكن تشبيه هذا المعنى ودلالة القرآن عليه؛ بقوله ﷺ: «تُدَاوَوْا عِبَادَ اللهِ فَإِنَّ اللهَ لَمْ يُنْزِلْ دَاءً إِلَّا وَأَنْزَلَ لَهُ دَوَاءً». أخرجه أبو داود (٢٠١٥)، الترمذي (٢٠٣٨)، والنسائي في السنن الكبرى (٧٥٥٣)، وابن ماجه (٣٤٣٦)، وأحمد (١٨٤٥٤). [عبد الرحمن البراك].

بين المصنف أن التأويل يراد به ثلاثة معان: الأول: تفسير اللفظ وبيان معناه، وهذا اصطلاح السلف، وجمهور المفسرين، وهو موافق لقول من قال بالوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧]. الثاني: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وهي وقوع المخبر به في وقته الخاص إذا كان الكلام خبرا، أو امتثال ما دل عليه الكلام إذا كان الكلام طلبا، وهذا اصطلاح آخر قال به السلف الصالح. الثالث: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، وهذا اصطلاح كثير من المتأخرين. ولفظ التأويل في القرآن يراد به: أولا: ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر. ثانيا: ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقا له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره. وأما القسم الثالث: الذي يراد به صرف

اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح لدليل يقترن بذلك. فتخصيص لفظ التأويل بهذا المعني إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعني، بل يريدون المعني الأول أو الثاني. ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالي: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ أريد به هذا المعني الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعني المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن، وهو جبريل ولا يعلمه محمدا ﷺ ولا غيره من الأنبياء، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأن محمدا ﷺ كان يقرأ قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وغير ذلك من آيات الصفات، بل ويقول ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا، تبارك وتعالى، كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). ونحو ذلك، وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله، ويظنون أن هذه طريقة السلف. قال ابن

القيم: «والمقصود أن التأويل يتجاذبه أصلان: التفسير، والتحريف. فتأويل التفسير هو الحق، وتأويل التحريف هو الباطل. فتأويل التحريف من جنس الإلحاد؛ فإنه هو الميل بالنصوص عما هي عليه، إما بالطعن فيها أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها، وكذلك الإلحاد في أسماء الله يكون بجحد معانيها وحقائقها، وتارة يكون بإنكار المسمى بها، وتارة يكون بالتشريك بينه وبين غيره فيها. فالتأويل الباطل هو إلحاد وتحريف، وإن سماه أصحابه تحقيقا وعرفانا وتأويلا. فمن تأويل التحريف والإلحاد تأويل الجهمية قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، أي: جرح قلبه بالحكم والمعارف تجريحا. ومن تحريف اللفظ إعراب قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ من الرفع إلى النصب، وقال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهَ﴾ أي: موسى كلم الله، ولم يكلمه الله، وهذا من جنس تحريف اليهود، بل أقبح منه، واليهود في هذا الموضع أولى بالحق منهم. ولما حرفها بعض الجهمية هذا التحريف قال له بعض أهل التوحيد: فكيف تصنع بقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟! فبهت المحرف. [محمد بن خليفة].

وهذا البحث مهم جدًا؛ وذلك لأن لفظ «التأويل» جاء في الكتاب والسنة، وجاء به اصطلاح جديد عند علماء الأصول، وتداخل المصطلحات فيما يأتي به العلماء من مصطلح يكون بخلاف المراد بالمصطلح الشرعي يحدث لبسًا كثيرًا، إلا عند

المحققين من أهل العلم، وذلك أن العلماء قد يحتاجون إلى وضع اصطلاح لمعنى من المعاني أو شيء من العلوم، فإذا كان هذا اللفظ الذي اصطلح عليه لمعنى من المعاني بتعريفه موجودا في الكتاب والسنة بمعنى آخر وقع الالتباس في أن المتعاطي لذلك العلم يظن أن المراد بلفظ «التأويل» فيما يرد في الكتاب والسنة هو المراد به في ذلك العلم، وهذا له نظائر كثيرة. ففي القرآن مثلاً قول الله: ﴿وَقَالَ يَـٰٓأَبَتِ هَـٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَـٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقال: ﴿وَمَا نَحۡنُ بِتَأۡوِيلِ ٱلۡأَحۡلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾ [يوسف: ٤٤] ، وقال: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]، وقال: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] فهذه النصوص فيها استعمال لفظ: «التأويل» وهذا اللفظ يراد منه ما يؤول إليه الشيء أو تؤول إليه حقيقته؛ لأنه مأخوذ من آل يؤول بمعنى صار يصير، ومعلوم أن الكلام قسمان: الأول: إنشاء وهو الأمر والنهي والطلب والاستخبار ونحو ذلك. والثاني: خبر. فالإنشاء له تأويل، والخبر له تأويل يعني: في النصوص. فتأويل الإنشاءات امتثالها، أي: أن تأويل الأمر امتثال الأمر، وتأويل النهي امتثال النهي يعني البعد عنه، وذلك لأنه ما تؤول إليه حقيقة الشيء، كما ذكرنا هذا التأويل، فحقيقة الأمر بالشيء من الأمر يؤول إلى أن المطلوب

امتثاله، وحقيقة ما يؤول إليه النهي أن المطلوب الانتهاء عنه، فأوامر الله ونواهيه تأويلها امتثال الأمر والانتهاء عن النهي. والأخبار مثل: الخبر عن الجنة والنار، والخبر عن صفات الله، والخبر عن العذاب، وعن النعيم، وعن ما يكون في عرصات يوم القيامة، وأشباه ذلك من المغيبات، أو ما يكون من المغيب في الدنيا بعد زمن تنزل القرآن، فهذه تأويلها وقوعها؛ لأنها هي الحقيقة التي تؤول إليها، كما قال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ يعني: ما تؤول إليه حقيقة تلك الأخبار للوعد والوعيد، وما تؤول إليه الحقيقة هو وقوعها، لهذا قال: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ يعني يوم يأتي وقوع ذلك، وما تؤول إليه تلك الأخبار من وقوعها، كما أخبر الله: ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ﴾ [الأعراف: ٥٣] إلى آخر الآيات. هذه المغيبات التي أخبر الله بها، إما من صفاته أو أفعاله أو الجنة والنار أو ما سيكون في المستقبل أو أخبار الملائكة.. إلى آخره. ما تؤول إليه حقيقة الخبر ينقسم إلى: المعنى الذي يفهم منه وقوع الشيء. والكيفية لوقوعه. المعنى والكيفية، فاجتماع المعنى والكيفية يُقال له تأويل وهو أتم التأويل، يعني: ما تؤول إليه حقيقة إخبار الله عن صفاته هو معناها وكيفية اتصاف الله بها، وما تؤول إليه حقيقة نعيم الجنة مما أخبر الله به هو معنى ذلك وكيفيته. فإذا وقوع تلك الأخبار هو تأويلها، وما تؤول إليه حقيقتها إما أن يكون آيلاً تأويلاً لمعناها، حيث نفهم

الوقوع بمعنى معين، وإما أن يكون تأويلاً لكيفيتها، يعني: مع المعنى. ولهذا جاء إثبات فهم التأويل وجاء نفيه ففي تأويل المغيبات، نقول: نعلم التأويل ولا نعلمه. فنعلمه باعتبار ولا نعلمه باعتبار، فإذا أريد بالتأويل ما تؤول إليه حقيقته من حيث وقوعها من جهة المعنى فقط فإن هذا نعلمه؛ لأن القرآن جاء بلفظ عربي مبين وعلى هذا وقف من وقف من السلف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] فيعلم الراسخون في العلم التأويل، والله يعلم تأويله، والمراد بعلم الراسخين أنهم يعلمون تأويل المعنى. والنوع الثاني من تأويل الخبر: أن تعلم الكيفية، وهذا هو الذي في المغيبات لا يعلمه إلا الله، وعلى هذا قول من وقف من السلف على لفظ الجلالة «الله»، وعده وقفًا لازما، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ يعني الكيفية. لهذا في تفسير الأحلام: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾ [يوسف: ٤٤]، ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠] يعني ما تؤول إليه الأحلام بمعرفة حقيقتها. إذا التأويل في الكتاب والسنة يُراد منه ما تؤول إليه حقيقة الشيء، وهذا الشيء قد يكون إنشاء أمرًا أو نهيا، وقد يكون خبرا، ففي الإنشاء: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾؛ لأن هناك أمر ونهي: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، يعني: من جهة إنفاذ أمر الله ونهيه. وأما الخبر مثل ما جاء في آية آل عمران وآية الأعراف وفي غيرها.

جاء أهل الاصطلاح وعرفوا التأويل بأنه: صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لقرينة. وبعضهم يعرف التأويل بقوله: صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينة. وهذا قد يحتاج إليه في الفقه في بعض الأشياء، وهذا التأويل منه ما هو صحيح في نفسه، ومنه ما هو ضعيف، ومنه ما هو باطل لا يصح أن يسمى تأويلاً حتى عند الأصوليين. فإذا هذا القسم من التأويل يُدعى في أشياء أنها تأويل وهي لا يصح أن يطلق عليها تأويلاً حتى في اصطلاح أهل الأصول. ففي نصوص الصفات وهو المقصود هنا يُقال: هذه الآية ليس المراد بها الظاهر وإنما المراد بها كذا، وهذا هو الذي يسمى التأويل، وتأويلها كذا، بمعنى أن هذا اللفظ في الصفات ليس مرادا، والمراد كذا للتأويل. والمؤول غير الحقيقة والمجاز، فهذا التأويل ظنه أصحابه حقا لمجيء النصوص به في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ فعرفوا التأويل باصطلاحهم وحملوا هذا التعريف على ما جاء في النصوص، فوقع الخلط والباطل. والصواب في هذا أن التأويل على شرح الأصوليين صحيح إذا تمت شروطه، ولكن إنما ينقل اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إذا لم يكن الظاهر مرادا هذا شرطه، بحيث إنه ينقل اللفظ عن الظاهر إلى غيره، ينقل عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح، إذا ظهر أن هذا الاحتمال الراجح غير مراد، أو أن الظاهر غير مراد. ولهذا يتناقض بعض أهل التفويض مثل ما ذكر شيخ الإسلام من أتباع

الأئمة الأربعة، يقولون: تُمر على ظاهرها، أو تُجرى على ظواهرها، وتأويلها كذا. فهذا الكلام لا يستقيم، وهو غلط حتى في تعريف التأويل عند أهله، فلا يقال: تجرى على ظاهرها ولا يعلم تأويلها إلا الله. هذا تناقض؛ لأن معنى تجرى على ظاهرها أنك لم تحتج إلى التأويل، فتفهم المعنى على الظاهر. فإذا لا إعمال لتعريف التأويل هنا. ويكون النزاع في تعريف التأويل أدق مع من يقول هذا اللفظ ظاهره غير مراد، وإنما المراد كذا وكذا من الاحتمال المرجوح لقرينة كذا وكذا. وأما من قال: الظاهر مراد ولا يعلم المعنى إلا الله، فهذا خلط من الكلام وتناقض، مثل ما ذكر الشيخ تقي الدين رحمه الله. إذا يبقى الكلام مع من يقول بتعريف التأويل على نحو ما ذكرنا، وجوابه فيما يورد من آيات الصفات أن الظاهر هو الذي ينبغي أن يفهم الكلام عليه، ظاهر اللفظ أو ظاهر الكلام؛ لأن السلف قالوا: أمروها كما جاءت. وقال بعضهم: تجرى على ظاهرها. وإجراؤها على ظاهرها ليس راجعا إلى لفظ، وإنما يرجع إلى اللفظ والتركيب جميعا، فإجراء الكلام على ظاهره يعني ما تفهمه من الكلام على ظاهره والكلام هذا قد يكون كلمة وقد يكون جملة، فإذا قلنا بهذا فلا احتياج إلى إدخال التأويل في نصوص الغيبيات أصلاً، وذلك لسببين: الأول: أن نصوص الغيبيات لا يعلم فيها المعنى والكيفية جميعا، حتى نقول: إن الاحتمال الراجح غير مراد، وإنما المراد الاحتمال المرجوح، ومن المتقرر أن صرف اللفظ

عن ظاهره المتبادر منه، أو عن الاحتمال الراجح، في تعريف التأويل مشروط بعدم مناسبة الاحتمال الراجح أو الظاهر، وهذا في نصوص الغيبيات غير متحقق؛ لأننا لا نعلم حقيقة الكيفية وإنما نعلم تأويلها، أي: نعلم معناها، أما الكيفية فلا. فإذا صرفها بالتأويل ليس له وجه، لأن الحقيقة بكمالها معنى، أما الكيفية فلا نعلمها، وإنما نعلم المعنى فقط، والمعنى لا يخولنا أن نصرف اللفظ عن احتماله الراجح؛ لأن اللفظ مشتمل على معنى وكيفية، والكيفية غير معلومة فلا بد من إبقاء دلالة اللفظ على ما هي عليه. الثاني: أن ظاهر الكلام إذا فهمناه فإننا لا نحتاج معه إلى التأويل؛ لأن ظاهر الكلام يفهم المراد. مثال ذلك: قول الله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥]، في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ ليس ظاهر الكلام أننا نرى ربنا في الدنيا، وكيف يمد الظل في الدنيا، وإنما الذي يفهمه العربي من ذلك: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ يعني إلى بديع صنعته وإلى بديع قدرته. فإذا ظاهر الكلام يفهم منه العربي شيئًا لا يحتاج الذي يريد فهمه إلى أن ينظر إلى كلمة فيه، لأنه إذا نظر إلى كلمة حجبته عن رؤية الكل، فلهذا احتاج كثير من العجم إلى التأويل، لأنهم لا يفهمون الكلام إلا بتركيب أفراده كلمة كلمتين ثلاثة، أما الكلام بعمومه ليس عندهم له فهم إلا بفهم مفرداته، مثل ما تأتي تدرس مثلاً اللغة الإنجليزية أو تدرس لغة أخرى، حتى تفهم الجملة لا بد تحللها، تقول

هذه معناها كذا وهذه معناها كذا ثم تتصور الجميع، العربي الذي يفهم العربية لا يحتاج إلى أن يحلل الألفاظ، وإنما يفهمه جميعا بفهم واحد، وهو المسمى: الظاهر التركيبي. فإذا ظاهر الكلام يكون بتركيبه، وهو الذي يُفهم منه، وهذا لا يحتاج معه إلى التأويل. مثاله أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥]، ظاهر هذه الآية واضح في أنها ليست من آيات الصفات، وإنما المقصود بها الكلام عن القبلة، يعني الوجهة، وجهة الله وهي القبلة. وهذا بخلاف قول الله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] قال أهل التأويل، أي: وجاء أمر ربك. فعلى هذا التأويل تلحظ أن ظاهر الكلام يضطرب، فتركيب الكلام في الآية: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ فيصبح المعنى: وجاء أمر ربك والملك صفا صفا، وهنا تلحظ أن المعنى اختل بهذا التأويل، ولهذا نقول: هنا ما يفهم من ظاهر الكلام غير ما أولوا به، وإنما هو على ظاهره من أن المجيء هو صفة... وهكذا. فإذا المقصود هنا أن الظاهر تارة يفهم بكلمة، وتارة يفهم من تركيب، فما ادعي فيه التأويل من المواطن التي احتيج فيها إلى التأويل مثل الأمثلة السابق ذكرها فإنا نقول: ليس ثم تأويل فيها هنا على اصطلاحكم، وإنما هذا ظاهر، فالكلام لم يزل باقيا على ظاهره، والمقصود به الكلام التركيبي. فتحصلنا من هذا البحث أن التأويل صار له ثلاث استعمالات: اثنتان منها جاءت في الكتاب والسنة، وواحد في

اصطلاح المتأخرين، وهو الذي حملوا آيات الصفات عليه، وهذا باطل؛ لأنه: أولا: لفظ محدث اصطلاحي، فلا تحكم الاصطلاحات على النصوص. وثانيا: ما ذكرنا من أن ذلك يبطل دلالة الأخبار الغيبية، وهذا باطل أيضا. وكلام ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا هذا ظاهر، ومعنى قوله: «وتفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب». المقصود به حقيقة الغيبيات التي انفرد الله بها، وهي الكيفية. قوله: (فأمر بتدبر القرآن كله لا بتدبر بعضه)، أي: تدبر القرآن جميعًا، كما أمرنا بذلك بقوله: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ونحو ذلك من الآيات، تدبر القرآن جميعا هو الذي أمرنا به، وتدبر القرآن جميعًا يوجب أن يرد المتشابه منه إلى المحكم؛ كما قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ [آل عمران: ٧]، فالقرآن منه متشابه ومنه محكم، فمن تدبر القرآن كله كما أمر الله رد ما تشابه منه إلى المحكم، فخلص من الإشكال، وكل زائغ عن الحق فاته تدبر القرآن جميعا، فإنه قد يتدبر بعضه، فالخوارج تدبروا بعض القرآن وتركوا تدبر بعضه، والمرجئة كذلك، والقدرية كذلك، والأشاعرة والماتريدية، والمعتزلة، والجهمية، وضلال الصوفية، وهكذا جميع الفئات الضالة.

لكن أهل السنة والجماعة أتباع السلف الصالح رحمهم الله تعالى وأجزل لهم المثوبة هؤلاء تدبروا القرآن كله، فما تشابه في موضع ردوه إلى المحكمات، فاتضح لهم الشبيه، واتضح لهم المعنى، سواء ذلك في باب الأسماء أو في باب الأحكام أو في باب المغيبات. [صالح آل الشيخ].

والمعنى الثاني للتأويل: هو تفسير الكلام، سواء وافق ظاهره أو لم يوافقه، وهذا هو معنى التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم. يقول: (والمعنى الثاني) وهو صحيح لغة: أن التأويل بمعنى التفسير، وإن كان خاض بعض اللغويين بذكر فروق دقيقة بين التأويل والتفسير، لكن في الجملة التأويل هو التفسير، وهذا يقول الذي مضى عليه (جمهور المفسرين وغيرهم)، لذلك تفسير الطبري ما اسمه؟ «جامع البيان عن تأويل القرآن» يعني تفسيره، ولذلك أكثر في كتابه من كلمة: «تأويل هذه الآية»، ونص على هذا كثير من أهل العلم، قال أبو عبيد القاسم بن سلام: «التأويل بمعنى التفسير». وكأن المؤلف رحمه الله على أن هذا المعنى لم يرد في القرآن، ولذلك لم يذكر له مثالاً، وإنما لما جاء إلى المعنى الثالث ذكر أن هذا الذي جاء في القرآن. وبعض أهل العلم قال: إنه قد جاء، وحمل عليه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا﴾ [الكهف: ٨٢] يعني: تفسير، والمؤلف يقول: هذا هو بمعنى: ما يؤول إليه الشيء. وحمل بعض أهل العلم هذا المعنى على قوله ﷺ في حق ابن عباس رضي الله عنهما: «اللهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمْهُ

التَّأْوِيلَ». أخرجه البخاري (١٤٣)، ومسلم (٢٤٧٧). بمعنى: التفسير. فعلى كل حال، المقصود هنا: أن هذا المعنى معنى صحيح لغة. وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم، وهو موافق لوقف من وقف من السلف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] كما نقل ذلك عن ابن عباس، ومجاهد، ومحمد بن جعفر بن الزبير، ومحمد بن إسحاق، وابن قتيبة وغيرهم، وكلا القولين حق باعتبار. والجمهور على أن الصواب هو الوقف على: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾، وهؤلاء يقولون: إن التأويل هو الحقيقة التي يرجع إليها الشيء، كما سأبين هذا في المعنى الثالث. إذًا إذا وقفت كان للتأويل معنى، وهو الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، وإذا وصلت فالتأويل بمعنى التفسير، فالمقصود أن أهل العلم يعلمون التأويل، كما أن الله يعلم، فثمة قدر مشترك مع ثبوت قدر مميز فارق، فعلم الله لا شك أنه أعظم من علم أهل العلم، لكن لأهل العلم علم يُناسبهم ويليق بهم. وعبد الرزاق قد أخرج بإسناد صحيح كما يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله في الفتح: أن ابن عباس رضي الله عنهما تلا هذه الآية فقال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ فالواو تدل على استئناف، فهذه جملة جديدة. وهذه وإن لم تكن قراءة متواترة ثابتة فإنها لا تقل عن كونها تفسيرا، فيكون هذا هو الذي فسر به ابن عباس، وهذا الذي رآه. فهذه الرواية عن ابن عباس رضي الله عنهما أقوى من الرواية الأخرى التي حكاها عنه مجاهد رحمه الله أنه

قال: ثم تلا هذه الآية وقال: أنا ممن يعلم تأويله. وعلى كل حال إن صحت هذه وهذه، فالوقف له معنى، والوصل له معنى. والمعنى الثالث: أن التأويل هو: الحقيقة التي يؤول الكلام إليها وإن وافقت ظاهره، فتأويل ما أخبر الله تعالى به في الجنة من الأكل والشرب واللباس والنكاح وقيام الساعة وغير ذلك، هو الحقائق الموجودة أنفسها، لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويُعبر عنه باللسان، وهذا هو التأويل في لغة القرآن، كما قال تعالى عن يوسف أنه قال: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]، وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، وهذا التأويل هو الذي لا يعلمه إلا الله. المعنى الثالث، هو التأويل في لغة القرآن، ولا شك أنه هو الأكثر استعمالا في كلام العرب، في منثور كلامهم ومنظومه، وهو الحقيقة التي يؤول الكلام إليها، وإن وافقت ظاهره. بمعنى الكلام إما أن يكون خبرا، وإما أن يكون أمرًا، فتأويل الخبر هو نفس المخبر به، فتأويل ما أخبر الله به من أمور الغيب هو حقيقة ذلك، إذا أخبرنا الله عن صفاته تبارك وتعالى، فكيفية صفاته وكنه صفاته هذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا هو، فآيات الصفات معلومة من وجه، ومجهولة من وجه؛ معلوم من جهة المعنى اللغوي، مجهولة من جهة الحقيقة والكنه.

فإذا وقفنا فإن المراد حقائق الغيبيات، إذا أخبر الله عن نفسه بصفات، كيفيات ذلك وكنهه هذا لا يعلمه إلا الله، وهذا هو التأويل. إذا أخبرنا الله عن أشياء تكون في الجنة والنار، أو تكون يوم القيامة فيخبرنا الله ورسوله عن ميزان وعن صراط وعن حوض وما إلى ذلك، ونحن نعلم المعنى، لكن التأويل بمعنى الحقيقة، بمعنى هذا الشيء نفسه وكيفيته، فهذا تأويل لا يعلمه إلا الله. والقسم الثاني من الكلام: هو الأمر، ففعل الأمر نفسه هذا هو تأويلهم، امتثالك للمأمور هذا هو تأويل، ولذلك أخبرت عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أن النبي كان يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي» ماذا قالت؟ يتأول القرآن. أخرجه البخاري (٤٩٦٨)، ومسلم (٤٨٤). يعني يتأول قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣]، ما معنى يتأول القرآن هنا؟ يعمل، يمتثل لما أمر به. فالاستواء معلوم يُعلم معناه وتفسيره ويترجم بلغة أخرى، وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم، وأن كيفية ذلك الاستواء هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى. والأمر كما قال الطحاوي رحمه الله في عقيدته: العلم علمان: الأول: علم في الناس موجود. الثاني: علم في الناس مفقود. فمن أنكر العلم الموجود كفر، ومن ادعى العلم المفقود كفر. العلم الموجود علم الكتاب والسنة؛ ما جاء في القرآن والسنة، من أنكر ذلك فإنه لا شك في كفره. كذلك الذي يدعي علم ما غاب عنا علمه واختص الله بعلمه، من ادعى العلم بالغيب فإنه يزعم مشاركته الله فيما اختص به، فهذا علم في الناس

مفقود، فمن ادعاه فإنه يكون كافرًا. فالغيبيات كيفيتها وكنهها وحقيقتها شيء اختص الله بعلمه، ومن ذلك صفاته تبارك وتعالى، فمن ادعى أنه يعلم ذلك فلا شك في كفره وقد روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ما روى عبد الرزاق وغيره في تفسيرهم عنه أنه قال: «تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير لا يعلمه إلا الله، فمن ادعى علمه فهو كاذب». «تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها» وهذا هو الغالب في القرآن من يعرف لغة العرب فإنه إذا سمع القرآن فإنه يفهم المراد ولو أدنى فهم، فإذا سمع كلمة الليل والنهار، والشمس والقمر، والشجر والأنهار، وما شاكل ذلك، فإنه يفهم المراد حتى ولو كان عاميا. «وتفسير لا يعذر أحد بجهالته؛ وهو تفسير ما وجب العلم به» تفسير ما وجب العلم به لابد من أن يعلم، ولابد لكل مسلم أن يجد في طلب علمه، وضابطه هو كل ما وجب اعتقاده أو العمل به. لابد أن يعرف ما معنى قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ﴾ [النساء: ٣٦]، ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] وما شاكل هذه الآيات مما فيها إيجاب في مسائل التوحيد أو في مسائل الأمر والنهي، وهي ميسرة للفهم إذا اجتهد الإنسان في طلب العلم وقصد إلى تفهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فإن الأمر ميسر بحمد الله. «وتفسير يعلمه العلماء» هذا التفسير هو الذي يتميز به أهل العلم، من

استنباط الأحكام، واقتناص دقائق المعاني، والجمع بين ما قد يظهر فيه شيء من التعارض، حمل مطلق على مقيد، وأمثال ذلك، فهذه ميزة لأهل العلم، هم الذين يصلون إلى هذه الدرجة من التفسير. والعامة في منأى عنها، إنما يتلقون علم ذلك من لدن أهل العلم. «وتفسير لا يعلمه إلا الله، فمن ادعى علمه فهو كاذب» هذه القطعة من الأثر: «فمن ادعى علمه فهو كاذب» ليست في رواية ابن جرير، ولكنها عند الفريابي: «فمن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب». وفي رواية الفريابي أيضًا والطبراني: «ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله». وهذا التأويل المراد به حقائق ما استأثر الله به من أمور الغيب، سواء منها ما تعلق بكيفيات، أو تعلق بتوقيت، أو تعلق بأعداد. فالكيفيات المتعلقة بصفات الله أو حقائق ما يكون في الدار الآخرة تأويل هذا لا يعلمه إلا الله، اختص العلم بهذه الحقائق الله جل وعلا. كذلك ما يتعلق بالأعداد، ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١] كم جنود الله؟ هذا شيء لا يعلمه إلا الله. كذلك أمور التوقيت التي اختص الله بها، فإذا قيل: متى الساعة؟ فإننا نقول: علم هذا إلى الله، ﴿يَسْـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٦٣]، وقال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾ [الأعراف: ١٨٧]. فالمقصود أن أمور الغيب التي اختص الله بها، علمها إليه، ومن ادعى علمها فلا شك في أنه كاذب، مخبر بخلاف الواقع. الشاهد من هذا الأثر وسبب إيراد المؤلف رحمه الله له: أن فيه الجمع

بين القولين السابقين القول بالوقف، والقول بالوصل في آية آل عمران. فالقول بالوصل جاء التنبيه عليه في هذا الأثر في التفسير الثالث، وهو التفسير الذي يعلمه العلماء. وأما على الوقف فإن هذا الأثر قد أشار إلى ذلك، وهو في التفسير الرابع: وتفسير لا يعلمه إلا الله. فهذا أثر حسن ونافع، وفيه الجمع بين القولين السابقين، ونحن قلنا فيما مضى: إن الوقف والوصل كلاهما صحيح، بناء على تفسير كلمة «التأويل»، فإن أريد بالتأويل «التفسير»، فإن الوصل هو الذي يقرأ به. وإذا أريد بالتأويل: «الحقائق التي تؤول إليها هذه الكلمات»؛ فإن المتعين هاهنا هو الوقف. أما أن يُفسر التأويل بالتفسير، ثم يُقال بوجوب الوقف فهذا هو الخطأ، وهذا الذي انطلق منه المفوضة. كما أن المؤولة منهم من استدل بهذه الآية بناء على أن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره، ثم ذهبوا إلى أن هذا مما يعلمه أهل العلم، فقالوا بالوصل، وبالتالي فإن هذا مما يبيح لهم تأويل هذه النصوص التي عدوها من المتشابه. [صالح سندي].

***

والمقصود هنا التنبيه على أُصول المقالات الفاسدة التي أوجبت الضلال في باب العلم والإيمان بما جاء به الرسول ﷺ، وأن من جعل الرسول غير عالم بمعاني القرآن الذي أُنزل إليه، ولا جبريل جعله غير عالم بالسمعيات، لم يجعل القرآن هدى ولا بيانًا للناس. ثم هؤلاء ينكرون العقليات في هذا الباب بالكلية، فلا يجعلون

عند الرسول ﷺ وأمته في باب معرفة الله عز وجل لا علومًا عقلية ولا سمعية، وهم قد شاركوا في هذا الملاحدة من وجوه متعددة، وهم مخطئون فيما نسبوه إلى الرسول ﷺ وإلى السلف من الجهل، كما أخطأ في ذلك أهل التحريف والتأويلات الفاسدة، وسائر أصناف الملاحدة.



يُبين الشيخُ رحمه الله في هذه الجملة أنَّ المقصودَ في هذا المقام هو بيانُ الأصولِ الفاسدةِ لطوائف أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل، التي اعتمدوا عليها في باب العلم والإيمان بما جاء به الرسول ﷺ، وهي أصولٌ فاسدةٌ، وما بُني على الفاسد فهو فاسدٌ. ويُثني على أهل التجهيل وهم أهل التفويض، لكن قيل لهم: أهلُ التجهيل؛ لأنَّ مذهبهم يتضمنُ تجهيلَ الرسول ﷺ والصحابة بمعاني ما أنزل الله، ولا شكَّ أنَّ هذا ضلالٌ مبينٌ، وقولٌ شنيعٌ، وهو أن يقال: إنَّ الرسول ﷺ لا يعلم معاني ما أنزل اللهُ عليه، كيف وهو الذي قال الله فيه: ﴿بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]؟! كيف وقد قال الله: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا﴾ [النساء: ١١٣]؟! ثم يقول الشيخ: إنَّ هؤلاء يعني أهل التجهيل يزعمون أنَّ الرسول ﷺ لم يعلم ولا جبريل معاني نصوص الصفات التي أنزلها الله، فمَن ظنَّ أنَّ غيرَ الرسول ﷺ أعلمُ بذلك؛ فهو من أضلِّ

الناس. ويقول الشيخ: إنَّ أهل التجهيل يزعمون أنه لا يُعوَّلُ في معرفة الله وما يجب له وما يجوز عليه، لا على سمع ولا عقل، ولكنهم في الحقيقة يُعوِّلون في باب الصفات على العقل، ولهذا يحتجون بالشبهات العقلية ويُعارضون بها النصوصَ الشرعية. وهذا هو المعروف عن المعتزلة والأشاعرة وغيرهم؛ أنهم يُعوِّلون على العقل، فإذا نفوا صفةً قالوا: لدلالة العقل على نفيها، وما أثبتوه كالأشاعرة في الصفات السبع؛ يقولون: إنَّ العقلَ دلَّ عليها. إذا فهم يُعوِّلون على العقل فيما أثبتوه وفيما نفوه، فقوله: إنَّ هؤلاء يدَّعون أنه لا طريقَ لمعرفة الله وما يجب له وما يجوز له وما يمتنع عليه، لا على أدلة عقلية ولا نقلية، هذا بهتٌ ومغالطةٌ، فإذا انتفى العقل والنقل لم يبقى إلَّا التعويل على خيالاتٍ أو مناماتٍ أو أذواق، لا يُعرَفُ الحقُّ منها من الباطل إلَّا بدليلٍ من عقلٍ أو نقلٍ. (أُصول المقالات الفاسدةِ) الفاسدةُ يحتمل أنها صفةٌ للمُضاف وهو «أصول»، أو للمضاف إليه وهو «المقالات». (التي أوجبت الضلالَ) الضلالُ ضدُّ الهدى، فأصول المقالات الفاسدة أوجبت لهؤلاء الضلالَ عن الحق، في باب العلم بالله بأسمائه وصفاته. وهذه الأصولُ استمدُّوها من الفلسفة، والفلسفةُ معناها عندهم هي محبَّةُ الحكمة، والفيلسوفُ هو مُحبُّ الحكمة. (وأنَّ من جعل الرسولَ غيرَ عالمٍ بمعاني القرآن الذي أُنزل إليه، ولا جبريل جعله غير عالمٍ بالسمعيات، لم يجعلِ القرآنَ هدىً ولا بيانًا للناس) قد تقدَّم الردُّ على المفوضة أو أهل التجهيل، وما يلزم مذهبهم

من الباطل لأنَّ قولهم يتضمَّنُ أنَّ القرآنَ ليس هدىً للناس ولا بينات ولا فرقانًا، فالكلام الذي لا يُفهَم منه شيءٌ، لا يكون هدىً ولا بيانًا للناس. ومن وجوه الردِّ كما تقدَّم على أهل التفويض: آياتُ الأمر بالتدبُّر، وهي مطلقةٌ في القرآن كلِّه، فمعنى هذا أنَّ كلَّ آيةٍ يمكن تدبرها وفهم معناها، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ﴾ [النساء: ٨٢]، والقرآن يشمل جميعَ الآيات المحكم منها والمتشابه. إذن نقول: اللهُ أمرنا بتدبر القرآن كلِّه؛ كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩] ففي هذه الآيات ردٌّ على أهل التفويض؛ لأنَّ عندهم أنَّ كلَّ نصوصِ الصفات هذه لا تُتدبَّر؛ لأنَّ تدبُّرَ ما لا يُفهمُ معناه لا وجهَ له، والوجوهُ الدالَّةُ على بطلان مذهبِ أهل التفويض، الذين سمَّاهم الشيخُ أهلَ التجهيل تقدَّمت. (ثم هؤلاء ينكرون العقليات) يعني الدلائل العقلية والمسائل العقلية، وهؤلاء هم أهل التجهيل، فالسِّياقُ فيهم. (في هذا الباب بالكلية) أي: باب الأسماء والصفات. (فلا يجعلون عند الرسولِ ﷺ وأمَّته في باب معرفة الله عز وجل لا علومًا عقليةً ولا سمعيةً) يريد الشيخ أن أهل التجهيل الذين يزعمون أن نصوص الصفات لا يُفهم منها شيءٌ؛ فبذلك فقدوا في باب العلم بالله الأدلةَ السمعية، وكذلك ما يعتمدون عليه من الدلائل العقلية لا تدل على إثبات الصفات بل على نفيها؛ فبذلك فقدوا الدليل السمعي والعقلي، فلم يكن عندهم في باب العلم بالله ما يدلهم على الحق من سمع ولا عقل،

فهؤلاء يطعنون بناءً على قولهم في الأمَّة، وأنَّ الأمَّةَ من أوَّل عصورِ الصحابة رضوان الله عليهم ليس عندهم مُتمسَّكٌ يذهبون إليه، لا من عقلٍ ولا نقلٍ. وهذا الكلامُ يحتاج إلى تدبُّر؛ لأنه لا يتحققُ إلَّا عند المعرِض عن الأمر الذي يُدعَى إليه، لا بموجب عقلي ولا نقلي. (وهم قد شاركوا في هذا الملاحدةَ من وجوهٍ متعدِّدةٍ، وهم مخطئون فيما نسبوه إلى الرسول ﷺ وإلى السَّلف من الجهل، كما أخطأ في ذلك أهلُ التحريف والتأويلات الفاسدة، وسائرُ أصناف الملاحدة) كلُّهم غالطون مخطئون، أهلُ التخييل وأهلُ التأويل وأهلُ التجهيل كما تقدَّم. [عبد الرحمن البراك].

ما سبق إنما هو أصول لتعلم القواعد التي بني عليها السلف مذهبهم، والقواعد التي بنى عليها المبتدعة مذاهبهم، وتقاسيم المبتدعة في ذلك، وهذه الرسالة مصنفة لبيان مذهب السلف، ولهذا ما سيأتي في الفصل التالي نقول كثيرة طويلة عن السلف، وعمن صنف في عقيدة السلف في هذا الباب ما ينبئ عن معتقدهم في الصفات، وفي الإيمان، وفي الغيبيات، وفي أشباه ذلك، والمخالفون كما ذكر رحمه الله يعتمدون العقل ويجعلون السمع تابعا للعقل، هذا أصل من أصول الضلال؛ كما أن المتكلمين جميعا اتفقوا على تقديم العقل على النقل، اتفقوا على أن العقل هو القاضي المحكم، وأما الشرع السمع والنقل فإنه شاهد من الشواهد، فإن زَكَّاه العقل قُبل وإلا ردَّ، وهذا جعل الجهمية والمعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية

والكرامية وأصناف الضالين في هذا الباب، جعلهم فرقة واحدة. فهذا الأصل يجعل كل من قال به جهميا؛ لأن الجهمية والمعتزلة هم الذين أصلوا هذا الأصل، وأن النصوص تابعة للعقل وليس العقل تابعا للنصوص، ولهذا كل من خالف في هذا الباب فإن السلف يعدونه جهميا، قد لا يكون جهميا من جهة تفاصيل المذهب ولكنه جهمي إذ تبعهم في الأصل الذي أصلوه وهو أن العقل مقدم على النقل، وأن النقل إذا خالف العقل أو لم يدل عليه العقل فإنه لابد من تأويله أو رده. فإذا كل من خالف منهج السلف فيُعزى إلى الجهمية من هذه الجهة، وقد يُعزى كل إلى مذهبه باعتبار النسبة الأخص، فالنسبة العامة للمبتدعة في أبواب الصفات والغيبيات الجهمية، والنسبة الخاصة كل إلى مذهبه، المعتزلي ينسب إلى قومه، والأشعري إلى قومه.. وهكذا. [صالح آل الشيخ].

فبعد أن بين المصنف رحمه الله تعالى أقسام أهل التعطيل وبين مسالكهم في تعطيلهم نبه هنا إلى أمر هام، وهو: أن تلك المقالات الفاسدة أوجبت الضلال في باب العلم والإيمان، الإيمان بما جاء به الرسول ﷺ، وكذلك في تلك المقالات هدم لأصلي الدين، وهدم للأمور التي يستمد منها هذا الدين. ولذلك رحم الله السجزي في رسالته إلى أهل زبيد، لما أرسل إليه بعض أهل السنة من أهل زبيد يسألونه في مسألة الحرف والصوت، فذكر في رسالته إلى أهل زبيد الرد على من

أنكر الحرف والصوت، أرسل إليهم وبين لهم قواعد بها يعرف الإنسان من على السنة ومن ليس على السنة. فقال رحمه الله في أول ما قال: «ولا خلاف بين المسلمين في أن كتاب الله لا يجوز رده بالعقل. بل العقل دل على وجوب قبوله والائتمام به، وكذلك قول الرسول ﷺ إذا ثبت عنه لا يجوز رده، وأن الواجب رد كل ما خالفهما أو أحدهما. واتفق السلف على أن معرفة الله من طريق العقل ممكنة غير واجبة، وأن الوجوب من طريق السمع؛ لأن الوعيد مقترن بذلك، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] فلما علمنا بوجود العقل قبل الإرسال، وأن العذاب مرتفع عن أهله، ووجدنا من خالف الرسل والنصوص مستحقا للعذاب بينا أن الحجة هي ما ورد به السمع لا غير. وقد اتفقنا أيضا على أن رجلا لو قال: العقل ليس بحجة في نفسه وإنما يعرف به الحجة لم يكفر ولم يفسق، ولو قال رجل: كتاب الله سبحانه ليس بحجة علينا بنفسه، كان كافرا مباح الدم. فتحققنا أن الحجة القاطعة هي التي يرد بها السمع لا غير. ووجدنا أيضا القائلين بالعقل المجرد وأنه أول الحجج مختلفين فيه، كل واحد يزعم أن الحق معه وأن مخالفه قد أخطأ الطريق، ولا سبيل إلى من يحكم بينهم في الحال، وإنما الحاصل دوام الجدل المنهي عنه، ونجدهم أيضا يقولون اليوم قولا يزعمون أنه مقتضى العقل، ويرجعون عنه غدا إلى غيره، وما كان بهذه المثابة لا يجب أن يكون

حجة في نفسه. ووجدنا الكتاب المنزل غير جائز ورود النسخ عليه. وقد وجب علينا الإذعان له، والدخول تحت حكمه، فكانت الحجة فيه لا في مجرد العقل. وإنما ورد الكتاب بالتنبيه على العقل وفضله وبين أن من خالف الكتاب ممن لا يعقل؛ لأن العقل يقتضي قبول العبد من مولاه، وترك ظنه له، ومصيره إلى طاعته ويحكم بقبح ما خالف ذلك؛ وفي هذا القدر كفاية إن شاء الله تعالى»[1]. وقال رحمه الله: «اعلموا رحمكم الله أن السنة في لسان العرب هي: الطريقة، فقولنا: سنة رسول الله ﷺ يعني طريقته، وما دعا إلى التمسك به ولا خلاف بين العقلاء في أن سنة الرسول ﷺ لا تعلم بالعقل وإنما تعلم بالنقل. فأهل السنة هم الثابتون على اعتقاد ما نقله إليهم السلف الصالح رحمهم الله عن الرسول ﷺ أو عن أصحابه رضي الله عنهم فيما لم يثبت فيه نص في الكتاب ولا عن الرسول ﷺ لأنهم رضي الله عنهم أئمة، وقد أمرنا باقتداء آثارهم، واتباع سنتهم وهذا أظهر من أن يحتاج فيه إلى إقامة برهان. والأخذ بالسنة واعتقادها مما لا مرية في وجوبه. قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقال: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١]. ولا خلاف أيضا في أن الأمة ممنوعون من الإحداث في الدين ومعلوم أن القائل بما ثبت من طريق النقل

---

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص: ١٣٤).

الصحيح عن الرسول ﷺ، لا يسمى محدِثا بل يسمى سنيا متبعا، وأن من قال في نفسه قولا وزعم أنه مقتضى عقله، وأن الحديث المخالف له لا ينبغي أن يلتفت إليه، لكونه من أخبار الآحاد وهي لا توجب علما وعقله موجب للعلم، يستحق أن يسمى محدِثا مبتدعا مخالفا، ومن كان له أدنى تحصيل أمكنه أن يفرق بيننا وبين مخالفينا بتأمل هذا الفصل في أول وهله ويعلم أن أهل السنة نحن دونهم وأن المبتدعة خصومنا دوننا. وبالله التوفيق»[1]. وهكذا بدأ السجزي في رسالته إلى أهل زبيد يؤصل أصولا لكي يقف بها طالب العلم على حقيقة أقوال المخالفين وحقيقة بعدها عن الكتاب والسنة. وهكذا ينبغي لطالب العلم أن ينظر في هذا الكتاب؛ لأنه عقد فيه فصولا تستطيع بها أن تميز بين أهل السنة وبين غيرهم، وتستطيع كذلك أن تجابه بها أي معترض، وأي مبتدع. فالمصنف كما بين وقال هؤلاء دائما يشككون في النصوص ولا يستندون إليها ويطعنون فيها، وبالتالي إذا حيل بينك وبين الأصل واستطاع هؤلاء أن يصدوك عن الحق تصبح بعد ذلك عرضة لأهل الباطل ولشبههم وأقوالهم. [محمد بن خليفة].

إذاً يلزم من قولهم: إن الخلف اشتغلوا بالعلوم العقلية فحصلوا التأويل، والسلف لم يشتغلوا ففوضوا. أن يكون السلف لم يعرفوا المعنى لا من جهته شرعياً؛ لأنه

(١) المصدر السابق (ص:١٤٢).

مجهول على طريقتهم، ولا من جهته عقلياً؛ لأنهم لم يشتغلوا بالتأويل، فيجرد السلف بهذا من العلوم الشرعية والعلوم العقلية في باب الصفات، وتكون النتيجة: أن السلف في باب الصفات ليس لديهم علم عقلي ولا علم شرعي. وهنا قاعدة: أن كل قول أضيف لسائر السلف، أي: هو إجماع للسلف، فإنه يلزم أن يكون مضافاً إلى النبي ﷺ. فنقول: إن الأشاعرة يحكون في كتبهم أن السلف أجمعوا على عدم التأويل. وهذا صحيح، لكنهم يقولون: إنهم وقعوا في التفويض. فإذا وقعوا في التفويض والأشعرية تمتدح طريقة التأويل وتقصد أنها هي الطريقة العقلية والعلم العقلي الفاضل فإن معنى هذا أن السلف لم يكن لديهم علم عقلي وليس معهم علم شرعي؛ لأن المعاني مجهولة، لكن السلف وهم الأئمة أخذوها عمن قبلهم من الأئمة من التابعين، والتابعون أخذوها عن الصحابة.. وهلم جرا. وهنا يرد السؤال: الصحابة ماذا كان شأنهم؟ هل كالأئمة الذين أدركوا زمن الخلافة أم على خلافهم؟ هل الصحابة عندهم علم بتأويلها أو ليس لديهم علم؟ وهلم جرا. إذاً بهذه الطريقة يتسلسل الأمر إلى الصحابة والصحابة تلقوا عن نبيهم ﷺ. ويصح أن يقال بعبارة أخرى: هذه النصوص هل يمكن العلم بمعناها أو لا يمكن؟ فإن قالوا: لا يمكن. قيل: إذاً كيف اشتغلوا بتأويلها. وإن قالوا: يمكن. نقول: لِم لَمْ يبين النبي ﷺ هذا لأمته؟ إلا إن التزموا أن النبي كان محتاجاً إلى العلوم الفلسفية كاحتياجنا. إذاً لماذا

النبي ﷺ لم يبين هذا الممكن؟ إن قالوا: إن البيان يتوقف على الدليل العقلي الكلامي للزم من هذا أن النبي ﷺ لم يتحقق دينه إلا بمعرفته ﷺ للمقالات الفلسفية، وهذا شطط! ولهذا ترى أن السلف رحمهم الله بموقفهم من هؤلاء الذين ضلوا طريقهم وطريقة الصحابة، وما تراه من إغلاظ السلف على الجهمية وطعنهم فيهم هو ليس كثيراً، هو واقع على التحقيق، ومقالاتهم مقالات كفرية محضة وإن كان السلف رحمهم الله عدلاً منهم لم يشتغلوا بتكفير أعيانهم؛ لأنه اختلط هذا القول في قوم من الزنادقة مع قوم ممن أرادوا الحق وقصدوه ولكنهم غلطوا فيه، وإن كان هؤلاء الذين غلطوا في معرفة الحق ممن لم يكونوا من أهل الزندقة والإلحاد في الجملة مقصرين في طلب الحق. [يوسف الغفيص].

وهذا الذي ينبغي أن يهتم له طالب العلم؛ أن يهتم بأصول المقالات وأصول الدلائل التي يرتكز عليها المبتدعة؛ فينقضها فتنتقض هذه الأقوال الضالة. وأما تتبع تفاصيل أدلتهم وشبههم فإن الأمر بهذا يطول جدا، لكن احرص على أن تعرف أصول البلاء التي أوردت هؤلاء الموارد، وكيف يمكن أن تنقضها بالأدلة النقلية والعقلية الصحيحة، فهذا من أحسن ما يكون لمن أراد أن ينصر الله به عقيدة أهل السنة والجماعة. احرص على الأصول، احرص على القواعد والمهمات في مذاهب المخالفين، فإنها تغنيك عن شيء كثير من غثائهم. وأن من جعل الرسول ﷺ غير

عالم بمعاني القرآن الذي أنزل عليه، ولا جبريل الذي جعله غير عالم بالسمعيات. ولم يجعل القرآن هدى ولا بيانا للناس. إذا كان النبي ﷺ قد بلغنا كلاما لا يفهمه، بل تحدث هو بكلام لا يعرف معناه، فالسؤال هنا: الكلام الذي لا يعرف المتكلم معناه هل تحصل به هداية؟ ويحصل به شفاء؟ ويحصل به المقصود؟ الجواب بالتأكيد لا، إذا كان هو لا يعرف معناه، فمن باب أولى المستمع لا يعرف معناه، وعليه فما فائدته؟ لا فائدة منه حينئذ. المقصود من الألفاظ المعاني التي تحتها. أن يكون موصلاً لمعان يريد المتكلم إيصاله إلى المستمع، أليس كذلك؟ هذا الذي يعقله العلماء، وهذا الذي يعقله العقلاء، وهذا الذي يقصده المتكلمون من كلامهم. فإذا كان كلاما غير مفهوم، وإنما هو بمنزلة حروف المعجم التي ليس تحتها معان ولا يُطلب لها فهم، فليس من وراء هذا الكلام فائدة، وكان الاستغناء عنه أولى، لا سيما وظاهره ضلال وتشبيه. ثم هؤلاء يُنكرون العقليات في هذا الباب بالكلية. من هؤلاء؟ أهل التجهيل، المفوضة؛ يقولون نحن لا نخوض أبدا في مسائل العقليات، بل حتى الذين مضوا لم يكن عندهم علم ولا خبرة بهذه العقليات، إضافة إلى ما اجترحوه في حق الأدلة النقلية، أضافوا إلى هذا أيضًا هذا الموقف الهزيل من الأدلة العقلية. ثم هؤلاء ينكرون العقليات في هذا الباب بالكلية، فلا يجعلون عند الرسول وأمته في باب معرفة الله لا علوما عقلية ولا سمعية، وهم قد شاركوا في هذا الملاحدة من وجوه

متعددة، وهم مخطئون فيما نسبوه إلى الرسول ﷺ، وإلى السلف من الجهل، كما أخطأ في ذلك أهل التحريف والتأويلات الفاسدة، وسائر أصناف الملاحدة. ولا شك ولا ريب أن النبي ﷺ هو أعلم الخلق بالحق من طرفيه، من أدلته النقلية، ومن أدلته العقلية، وأقرب الناس إليه أصحابه ثم التابعون ثم أتباعهم، حازوا من بعده قصب السبق في كل معرفة وعلم نافع، سواء تعلق بأدلة نقلية، أو تعلق بأدلة عقلية، لكن هؤلاء كما وصفوا أهل تجهيل، صريح كلامهم أو لازمه أن النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأتباعهم من بعده ليس لهم عناية ولا معرفة بالأدلة العقلية. وهذه هي المقالة نفسها التي كان يرددها الفلاسفة، وهم الذين عناهم الشيخ رحمه الله بقوله: (وهم قد شاركوا في هذا الملاحدة من وجوه متعددة) فهؤلاء يزعمون أنه ما كان عند السلف عناية بالأدلة العقلية، إنما كانوا فقط يرددون الكلام المنقول في الوحي، أما أن يكون عندهم بصيرة وخبرة بالعقليات فما كان لهم عناية بهذا ولا خبرة به، فإذا أردتم المعقولات فدونكم ما عندنا، نحن أهل المعقول، ونحن أهل الخبرة به، فإذا أردتم ذلك فعليكم بمقالاتنا وما نحن عليه. وأما أهل الحق أهل السنة والجماعة فإنهم يعتقدون أن السلف الصالح رحمهم الله هم أعلم الناس بكل نقل صحيح، وبكل عقل صريح، لا يمكن أن يجوز المتأخرون علما نافعا موصلاً إلى مرضاة الله في نقل أو عقل أن يكون المتأخرون قد سبقوا السابقين فيه، هذا لا يمكن أن يكون.

وكلمة «الملاحدة» التي تكررت في هذا المقطع مرتين، ما الذي أراده شيخ الإسلام بها؟ فهل كان يستعمل هذا الاصطلاح على ما نستعمله نحن في هذا الزمان، أو أنه أراد شيئا آخر؟ الذي يظهر والله أعلم وهذا يبدو بالتتبع لكلامه أو لكثير من كلامه: أنه يستعمل مصطلح «الإلحاد» في الانحراف العقدي الكبير؛ فلا يشمل أي خطأ، إنما الأخطاء الكبرى التي تقع في باب التوحيد والإيمان. وهل يشمل هذا الإلحاد بالاصطلاح المعاصر الذي يعني إنكار وجود الله بالكلية؟ أو عدم الإيمان بوجود الله؟ الجواب: نعم، في بعض كلامه رحمه الله يستعمل مثل هذا المصطلح في حق من ينكر أو لا يؤمن بوجود الله، لكن الأمر عنده أوسع. ولذلك في المجلد الأول من درء التعارض وصف مقالة المفوضة بالنظر إلى لوازمها الفاسدة، قال: «ومن عرف هذا - يعني بعد أن ذكر اللوازم - تبين له أن هذا المذهب من شر مذاهب أهل البدع والإلحاد»[1]. ويظن الجاهل أن شيخ الإسلام رحمه الله كفر المفوضة بهذا النص، لماذا؟ لأنه فهم من كلمة «الإلحاد» ما نفهمه نحن في هذا الوقت، وهذا من الجهل بمصطلحات أهل العلم؛ فمصطلح «الإلحاد» في وقته رحمه الله كان يستعمل فيما ذكرت لك، وكذلك فيما قبله، فتنبه يا رعاك الله إذا قرأت في كلام شيخ الإسلام أو في غيره من الأئمة، أحسن تنزيل المصطلحات منزلتها. [صالح سندي].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٨).

***

ونحن نذكر من ألفاظ السلف بأعيانها، وألفاظ من نقل مذهبهم بحسب ما يحتمله هذا الموضع ما يعلم به مذهبهم.

***

فبعد أن أصل المصنف لمنهج السلف وبين حال المنحرفين عن هذا المنهج، انتقل إلى ذكر ألفاظ السلف، والمقولات عن السلف؛ لأنه للأسف مرت فترة من الزمن عمت فيها الأشعرية والماتريدية وانتشرت بسبب تمكين بعض السلاطين لها كما أسلفنا، وبالتالي نتج عن ذلك البعد عن كتب السلف، وعن ترك للمعتقد الصحيح. وحتى لا يقول القائل هذا الكلام من أفكار ابن تيمية ومن آرائه الخاصة، هذا الكلام ما كان عليه السلف الصالح، فالمصنف هنا يريد أن يوصل القارئ بكلام السلف ليعرف حقيقة أقوال السلف، ويزيل عنها التشويه الذي أراد هؤلاء أن يلحقوه بمذهب السلف وبمعتقدهم؛ لأن هؤلاء نشروا أن معتقد السلف هو التفويض وأنهم كانوا يقرؤون النصوص ولا يفقهون معانيها. فبدأ المصنف هنا وسيستمر ذلك في جل الكتاب على هذا المنوال، في سائر الكتاب إلا في صفحات قليلة في آخره سيستمر على هذه النقول، وهذا فيه رد على من يقول من المبتدعة اليوم هذه أفكار ابن تيمية وأراء ابن تيمية، وابن تيمية بذلك شذ وخرج عما عليه أهل السنة

والجماعة، وأنت ترى أن من منهج شيخ الإسلام ابن تيمية وهذه طريقته في سائر كتبه، إذا أراد أن يقرر الحق في مسألة من المسائل يرجع بك إلى أصولها فتنبه لهذا. عندما تقرأ في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية عليك أن تعلم أن من طريقته في كل مسألة وقع فيها اختلاف، اعتماده الخطوات الآتية: أولا: يؤصل للمسألة بحيث يبين أصول أهل السنة فيها والتي تتمثل بالرجوع إلى الكتاب السنة وفق فهم السلف الصالح. ثانيا: يبين معتقد أهل السنة والجماعة في المسألة مستدلا لذلك بنصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة، فهذا هو معتقد أهل السنة، كتاب وسنة وفق فهم سلف الأمة، ثالثا: يبين أقوال المخالفين يتعرض للشبهة التي يحاول هؤلاء أن يلحقوها بالحق، ثم بعد ذلك من منهجه أنه يرد على الأسس التي اعتمدها أولئك في باطلهم. فهذه طريقته وهذا منهجه في سائر المسائل التي يتكلم عنها، فهو من جهة يعيد الأمر إلى أصله وأساسه ويحيي ما اندثر من علم السلف، وهذه قضية ميزت كلام وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية، فامتاز بذلك أنه في سائر كتبه إذا ناقش مسألة من المسائل فإنه يعيدك إلى أصولها حتى تفهم أن هذا هو قول الله فيها، وهذا هو قول رسوله ﷺ، وهذا قول السلف الصالح. فهنا يقول: (ونحن نذكر من ألفاظ السلف بأعيانها، وألفاظ من نقل مذهبهم بحسب ما يحتمله هذا الموضع ما يعلم به مذهبهم) فهذا إحياء لمذهب السلف. [محمد بن خليفة].

المصنف يذكر من كلام السلف ومن أعيان السلف ما يبين أنهم برآء من الطرق الثلاث، أما براءتهم من طريقة التخييل الفلسفية فظاهر، ليس فيه إشكال، فإنه لم يتكلم أحد أن السلف كانوا من أهل التخييل، إلا ما وقع من أبي الوليد بن رشد الفيلسوف المتفقه على مذهب مالك، فإنه زعم أن بعض الصحابة كانوا يمتحلون هذه الطريقة، وتشبث ببعض الأحرف الثابتة عن بعض الصحابة كقول علي رضي الله عنه: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟»، وما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه أيضاً: «إن أنت محدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان ببعض الفتنة». وقد ذكر بعض الأفاضل أنها لا تصح، فزعم بهذا أن طريقته كانت معلومة عند بعض أئمة الصحابة. وهذا سفه من أبي الوليد بن رشد لم يتقلده أحد من أصحابه كابن سينا وأمثاله الذين قرروا أن طريقتهم ليست مذكورةً في كتب الأنبياء وما نزل عليهم من الوحي. والطريقة الثانية وهي طريقة التأويل في الجملة يعلم براءة السلف منها، إلا ما وقع عند بعض متكلمة الصفاتية كالشهرستاني، حيث زعم أن بعض السلف كانوا يشتغلون بالتأويل، وما زعمه أبو محمد بن حزم من أن داود بن علي الذي هو إمام الظاهرية والشافعي كانوا يشتغلون بشيء من التأويل، وهذا غلط من ابن حزم، فإن الشافعي رحمه الله أظهر من أن يتكلم في براءته من هذا العلم أعني: علم الكلام، أو في براءته من التأويل بعامة ولو بغير الطريقة الكلامية. وأما داود بن علي رحمه الله فهو أيضاً بريء من طريقة ابن

حزم الذي ذكرها في الفِصل وغيره، فقد كان محل الخلاف بين داود بن علي وبين جمهور علماء عصره في الطريقة الظاهرية التي التزمها في الفقه، أما في أصول الدين فإنه على طريقة سائر أئمة السلف، وإن كان أخذ عليه بعض الأحرف اليسيرة التي هي من مقامات النزاع الكبار، كاشتغاله ببعض الجدل مع المخالفين في زمن كان الأئمة يفضلون فيه ترك الاستطراد، كما ذكر ذلك أبو حاتم. وقد منعه الإمام أحمد رحمه الله من الدخول عليه بعد ذهابه إلى بلاد ما وراء النهر والرجوع منها؛ لأنه ذكر في تلك البلاد أن القرآن محدث، وقد كانت هذه اللفظة يستعملها إذ ذاك طائفة من الجهمية يقصدون بها أن القرآن مخلوق، وكان الإمام أحمد ينهى عنها، وكان داود يصححها لما جاء في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] فأجاز هذا الإطلاق، وكان الإمام أحمد يمنعه إلا بسياق القرآن على التصريح، أي: تساق الآية على وجهها، ولا تذكر مستقلة. فقد كان الإمام أحمد يدرأ شبه وتلبيس الجهمية، ولهذا عندما كُتب إليه رحمه الله وهو في بغداد أن داود بن علي أظهر هذه المقالة في تلك البلاد، ثم رجع داود وكان معه صحبة لصالح ابن الإمام أحمد، فقال له: تلطف على أبي عبد الله وقل: هذا داود يستأذنك ولا تسمني. فدخل على أبيه وقال له، فقال: داود ابن من؟ فقال: هو ابن علي. قال: من أصبهان؟ قال: نعم؟ قال: لا يدخل، فإنه حدثني فلان عن فلان أنه قال ذلك. وأنكر ذلك داود وتلطف، فقال الإمام أحمد: إن

من حدثني أوثق عندي منه. فكان هذا من تعزير الإمام أحمد رحمه الله بمقامه في السنة وتأديبه لمن حوله حتى لا يقع الاختلاط في المعتقد، بمعنى الابتعاد عن الألفاظ التي صارت مجملةً بالاستعمال، وتركها إلى اللفظ الصريح. [يوسف الغفيص].

(ونحن نذكر من ألفاظ السلف بأعيانها، وألفاظ من نقل مذهبهم بحسب ما يحتمله هذا الموضع، ما يعلم به مذهبهم) من هاهنا سيبدأ المؤلف رحمه الله في سوق نقولات كثيرة عن الأئمة الكبار من أئمة أهل السنة والجماعة، وكذلك مقالات ممن هم دونهم في الرتبة والمنزلة لكنهم أصابوا الحق فيما قالوه من هذه المنقولات التي نقلها. ومراد الشيخ رحمه الله: أن يبين البون الشاسع والفرقان العظيم بين مذهب السلف ومذهب مخالفيهم الذين بينهم لك وفصلهم في هذه الأصناف الثلاثة المذكورة، الذين هم أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل. سيقول لك من خلال هذه الآثار: إن مذهب السلف أهل الحق وأهل الخيرية والثناء الجميل من لدن رسول الله ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ». أخرجه البخاري (٦٤٢٩)، ومسلم (٢٥٣٣). كانوا أبعد شيء عن هذه المذاهب المبتدعة، وبعد ذلك انظر لنفسك، انظر أين تريد أن تكون؟ ومع من تريد أن تكون؟ [صالح سندي].

يذكر الشيخ رحمه الله نقولًا مِن مصنَّفات أهل السُّنَّة وغيرهم؛ تأييدًا لِمَا قرَّره مِن أنَّ السَّلف: يُثبتون لله الصفات من عُلوِّه وكلامه وسمعه وبصره واستوائه ونُزوله وغير

ذلك من صفات الله، وأنَّهم يفهمون معاني هذه النصوص. وفي هذا ردٌّ على المخالفين مِن كلام الأئمة رحمهم الله، وإبطالٌ لِمَا زعموه ورَمَوا به السَّلفَ مِن أنَّهم لا يفهمون هذه النصوص، وإنَّما يُجرونها ألفاظًا مِن غير فهمٍ لمعناها؛ بل ذكر الشيخُ نقولًا طويلةً عن الأشعري وأئمة الأشاعرة من بعده حكوا فيها مذهبَ السَّلف، وفي بعضها موافقة لمذهب أهل السنَّة؛ كالذي ذكره الأشعريُّ في كتابيه: «الإبانة» و«مقالات الإسلاميين»، وما نقله عن أبي بكر الباقلاني، وفي هذا أبلغ ردٍّ على متأخِّري الأشاعرة الذين غلب عليهم التعطيلُ حتى صاروا أقربَ للمعتزلة منهم لأهل السنَّة مع انتسابهم للسنَّة، بل هم مُخالفون لإمامهم أبي الحسن الأشعري رحمه الله وبهذا يظهر مقصودُ الشيخ من ذكر هذه النقول. ولهذا لم يقتصر الشيخُ على النقل عن المصنفين من أهل السنَّة، بل نقل عن الأشعري وقدماء أصحابه كالبيهقي والخطابي والباقلاني، بل نقل عن جماعةٍ من أهل التصوف كالحارث المحاسبي وابن خفيف، وكلهم مُطبقون على أنَّ مذهبَ الصحابة إثباتُ الصفات وتركُ التأويل، وإثباتُ علوِّ الله على خلقه واستواءه على عرشه، وكلهم يُقررون أنَّ ذلك هو الحق الذي يجب اعتقادُه؛ لدلالة الكتاب والسنَّة على ذلك. ومع ذلك يُنبِّه الشيخُ على أنَّ ما ذكره قليلٌ من كثيرٍ، وإنما اقتصر على ما ذكر طلبًا للاختصار وتجنُّبًا للتطويل الذي لا تحتمله هذه الفتوى، وبهذا يتبيَّنُ للمتدبر لهذه النصوص

التي نقلها الشيخ أنه رحمه الله فيما قرَّره في مؤلفاته المبسوطة والمختصرة من إثبات الصفات وإثبات علوِّ الله على خلقه لم يكن مبتدعًا بل متبعًا. فمَن يطعن عليه رحمه الله فيما قرَّره من العقيدة في صفات الله وعلوه واستوائه على عرشه جانيًا ظالمٌ متعصبٌ لمذهبه الباطلِ المبنيِّ على التعطيل والتأويل أو التجهيل، وسيحكم الله بين الشيخ وبين أولئك الطاعنين بحكمه العدلِ، فهذا ما وعد اللهُ به من الحكم بين المختلفين، نسأل اللهَ أن يجعلنا من المتَّبعين للشريعة التي جعل الله نبيَّه محمد ﷺ عليها، وأمره بإتباعها في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]. [عبد الرحمن البراك].



روى أبو بكر البيهقي في «الأسماء والصفات» بإسناد صحيح عن الأوزاعي قال: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته». فقد حكى الأوزاعي وهو أحد الأئمة الأربعة في عصر تابعي التابعين، الذين هم مالك إمام أهل الحجاز، والأوزاعي إمام أهل الشام، والليث إمام أهل مصر، والثوري إمام أهل العراق، حكى شهرة القول في زمن التابعين بالإيمان بأن الله فوق العرش، وبصفاته السمعية. وروى أبو بكر الخلال في «كتاب السنة» عن الأوزاعي قال: «سُئل مكحول والزهري عن تفسير الأحاديث، فقالا: أَمِرُّوها كما

جاءت». ورُوي أيضًا عن الوليد بن مسلم قال: «سألتُ مالكَ بن أنس، وسفيان الثوري، والليث بن سعد، والأوزاعي، عن الأخبار التي جاءت في الصفات؟ فقالوا: أمِرُّوها كما جاءت. وفي رواية: فقالوا: أمِرَّها كما جاءت بلا كيف». فقولهم ﭫ: «أمِرُّوها كما جاءت» ردٌّ على المعطلة، وقولهم: «بلا كيف» رد على الممثلة. والزهري ومكحول هما أعلم التابعين في زمانهم، والأربعة الباقون هم أئمة الدنيا في عصر تابعي التابعين. وإنما قال الأوزاعي هذا بعد ظهور أمر جهم المنكر لكون الله فوق عرشه، والنافي لصفاته، ليعرف الناس أن مذهب السلف كان خلاف ذلك. ومن طبقتهم حماد بن زيد، وحماد بن سلمة وأمثالهما. روى أبو القاسم الأزجي بإسناده عن مطرِّف بن عبد الله، قال: سمعت مالك بن أنس إذا ذكر عنده من يدفع أحاديث الصفات يقول: قال عمر بن عبد العزيز: «سَنَّ رسول الله ﷺ وولاة الأمر بعده سننًا، الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، ليس لأحد من خلق الله تغييرها ولا النظر في شيء خالفها، من اهتدى بها فهو مهتدٍ، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين، ولاَّه الله ما تولَّى وأصلاه جهنم وساءت مصيرًا». وروى الخلال بإسناد كلهم أئمة ثقات عن سفيان بن عيينة، قال: «سُئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير

معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ المبين، وعلينا التصديق». وهذا الكلام مروي عن مالك بن أنس تلميذ ربيعة من غير وجه. منها: ما رواه أبو الشيخ الأصبهاني، وأبو بكر البيهقي، عن يحيى بن يحيى قال: كنا عند مالك بن أنس، فجاء رجل، فقال: يا أبا عبد الله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرُّحَضَاء ثم قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعًا، ثم أمر به أن يُخرج». فقول ربيعة ومالك: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول» موافقٌ لقول الباقين: «أمِرُّوها كما جاءت بلا كيف»، فإنما نفوا علم الكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة. ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه على ما يليق بالله، لما قالوا: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول»، ولما قالوا: «أمِرُّوها كما جاءت بلا كيف»، فإن الاستواء حينئذٍ لا يكون معلومًا، بل مجهولاً بمنزلة حروف المعجم. وأيضًا: فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية، إذا لم يفهم من اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات. وأيضًا: فإن من ينفي الصفات الخبرية أو الصفات مطلقًا لا يحتاج أن يقول: بلا كيف، فمن قال: إن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش، لا يحتاج أن يقول: بلا كيف، فلو كان من مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا: بلا كيف. وأيضًا: فقولهم:

أَمِرُّوها كما جاءت. يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظًا دالة على معاني، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أَمِرُّوا ألفاظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أَمِرُّوا ألفاظها مع اعتقاد أن الله لا يُوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أُمِرَّت كما جاءت، ولا يقال حينئذ: بلا كيف، إذ نفي الكيفية عما ليس بثابت لغوٌ من القول.

***

من هاهنا سيبدأ المؤلف رحمه الله في سوق نقولات كثيرة عن الأئمة الكبار من أئمة أهل السنة والجماعة، وكذلك مقالات ممن هم دونهم في الرتبة والمنزلة لكنهم أصابوا الحق فيما قالوه من هذه المنقولات التي نقلها. ومراد الشيخ رحمه الله: أن يبين البون الشاسع والفرقان العظيم بين مذهب السلف ومذهب مخالفيهم الذين بينهم لك وفصلهم في هذه الأصناف الثلاثة المذكورة؛ الذين هم أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل. سيقول لك من خلال هذه الآثار: إن مذهب السلف أهل الحق وأهل الخيرية والثناء الجميل من لدن رسول الله ﷺ خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم كانوا أبعد شيء عن هذه المذاهب المبتدعة، وبعد ذلك انظر لنفسك انظر أين تريد أن تكون؟ ومع من تريد أن تكون؟ [صالح سندي].

وهذا الفصل فيه ذكر نقول عن السلف وعمن نقل مذهبهم، وهي مهمة في هذا تأصيلاً وتفريعا. ذكر المصنف رحمه الله فيما نقله عن الأوزاعي أنه: (حكى شهرة القول في زمن التابعين بالإيمان بأن الله تعالى فوق العرش وبصفاته السمعية) وكون الله فوق العرش دليله النقل السمع، أما العقل فلا يدل عليه، ولهذا قال أهل العلم: العلو يدل عليه النقل والعقل، وأما الاستواء على العرش فدليله السمع. إذا قول السلف: «أمروها كما جاءت»، وفي رواية لبعضهم: «أمروها كما جاءت بلا كيف»، يعني: بما دل عليها ظاهرها، وظاهرها يدل على إثبات الصفة، لهذا قالوا: «أمروها كما جاءت» ردا على المعطلة، لأن المعطلة هم نفاة الصفات الذين يخلون الله من صفات الجلال والجمال؛ ولأن قول السلف: «كما جاءت» يعني: على ظاهرها، وظاهرها إثبات الصفات. وقالوا في الرواية الأخرى: «بلا كيف» حتى لا يتوهم أن ظاهرها فيه الكيفية، كما في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]؛ لأن اليدين لهما كيفية معينة، وكذلك: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ [الطور: ٤٨]، وقوله: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآۖ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وأشباه ذلك من الآيات، وكذلك قوله: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢] التي هي ساق الرحمن. وكذلك لما جاء في الأحاديث: «يَنْزِلُ رَبَّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ»، وفي رواية: «نِصْفِ اللَّيْلِ الْآخِرِ»، وفي رواية: «كُلَّ

لَيْلَةٍ». أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨). كيف ينزل؟ وأن الله استوى على العرش: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ هذا كله ليس مرادًا، فإثبات الصفات إثبات معنى لا إثبات كيفية، مع وجوب أن يقطع الموحد الطمع في إدراك الكيفية، لا يمكن لأحد مهما أجال ذهنه أن يدرك الكيفية، مهما فكر وفكر وفكر لا يمكن أن يدرك ولا أن يعلم ولا أن يأتي على ذهنه أصلا كيفية اتصاف الرحمن بصفاته، لا من جهة الصواب في ذلك، ولا من جهة مقاربته، يعني: أن كيفية اتصاف الله بصفاته لا يحوم حولها ذهن بشر مطلقا، حتى ولو فكر، فكل الأوهام والتفكيرات لن يكون منها كيفية اتصاف الله بصفاته. قال أهل العلم: ذلك لأن عقل البشر إنما يدور فيه أحد ثلاثة أشياء: الأول: أن يدور فيه ما رآه، رأيت أحدًا فيأتي في الذهن صورة هذا المرئي، مثاله: بناء رأيته فإذا أدرت في ذهنك أتى في ذهنك صورة هذا المرئي، وهذا واضح، والله لم ير، فلا يمكن أن يدور في الذهن ذلك. الثاني: أن يدور في الذهن رؤية مثيله، مثل ما ترى إنسانًا فتقول أنا رأيت سعوديًا، والثاني يقول: وأنا أيضًا رأيت سعوديًا، هذا وهذا مثيلان، تكون صورة من جهة اللباس والهيئة إلى آخره؛ لأنه رأى مثيلا له، ومثل أن تقول: رأيت البناء الفلاني. وهذا يقول: أنا رأيت مثل ذلك. فيتصور هذا ما عند ذاك، وذاك ما عند هذا، باعتبار رؤية المثيل، فرؤية المثيل تجعل الصورة والكيفية في الذهن. الثالث: مما

يدور في الذهن: ما يكون داخلاً ضمن تفريع الجزئي عن الكلي وهو القياس، يعني يدور في الذهن من تصور الشيء من جهة الكيفية ما يقاس عليه، مثلاً: لو أتى أحد وقال لك: هناك خبز في الصين من صفته أنه مستطيل ثم يكون مدورًا ثم يكون مستقيما، يعني اختلف شكله، لكن لمعرفتك بالخبز يمكن أن تتصور كيفية ذلك الخبز لاشتراكه معه في الجنس، وهذا من جهة التنظير. فإذا الذهن يمكن أن يدور فيه رؤية الشيء أو رؤية مثيل له أو رؤية ما يقاس عليه، وأما غير ذلك فلا يدور في الذهن كيفية شيء أصلاً لم يره، ولم ير مثيلاً له، ولا ما يقاس عليه، كيف يأتي للذهن؟! فهذا واقع في اتصاف الله بصفاته، فإن اتصافه عز وجل وتقدس وتعاظم بصفاته له المعنى وله الكيفية، لنا من ذلك العلم بالمعاني، والعلم بأصل المعنى دون كماله أيضًا، وأما الكيفية فلا يمكن أن تحوم لأحد من البشر على بال، لهذا في يوم القيامة يأتيهم الله في صورة حتى يعرفه خاصة عباده. فإذا الكيفية مقطوع الطمع عن إدراكها، لهذا قال بعض أهل العلم: «كل ما دار بذهنك فالله بخلافه». لأن العقل إنما تأتيه المعرفة برؤية الشيء أو رؤية مثيله أو رؤية ما يقاس عليه؛ فلا يمكن أن تتصور ذلك، لهذا كلمة السلف هذه عظيمة جدًا: «أمروها كما جاءت بلا كيف». وإمرارها كما جاءت ليس تعطيلاً لها عن المعنى كما يقول المفوضة. والسلف حين قالوا: «أمروها كما جاءت بلا كيف»، أرادوا صفات الرب أما الأمور الغيبية فلا،

ليست كل الأمور الغيبية، مثلاً: الميزان أمر غيبي، لكن رأينا ميزان الدنيا، فيمكن أن نتصور الميزان في الآخرة من جهة ما يقاس عليه، لكن الله لا يمكن، كذلك الجنة رأينا في الدنيا بعض النعيم فيمكن أن نتصور نعيم الجنة، لكن على كماله وكيفيته التامة؟ لا، لكن أصول الكيفية يمكن أن نتصورها، وكذلك عذاب أهل النار يمكن أن نتصوره لأننا رأينا مثالاً له، فالدنيا هذه جعل الله فيها أمثلة للجنة وأمثلة للنار، بل ما من شيء إلا وهو مثال لما في الجنة أو ما في النار؛ لهذا قال بعض أهل العلم: إن جميع المؤنسات في الدنيا ما يؤنس العين بمنظره أو ما تلذ له الأذن أو ما يلذ له المتكلم، أو يلذ له البدن داخل البدن أو خارج البدن إنما هو مثال يذكرك بالجنة. فصاحب القلب الحي يتذكر الجنة مباشرة إذا رأى شيئا مؤنسا، ويعلم أن هذا نعيم جعل في الدنيا لأهلها نعمة من الله وهو يُذكر بالجنة، وكذلك إذا رأى أي مؤذ في الدنيا بجميع أنواع المؤذيات من البشر، ومن الجمادات التي تؤذي، ومن الحشرات والطيور والكواسر والسباع وأشباه ذلك، فإن هذا مثال لما في النار من العذاب. لهذا لما ذكر بعضهم وجود المؤذيات من الحشرات وأشباه ذلك مما يؤذي، فأجابه بعض أهل العلم بقوله: لتتذكر النار. قال وجود العقارب، ووجود الحيات، ووجود السباع، ووجود كذا وكذا، قال: هذا لتتذكر النار. وهذا من توفيق الله لهذا العالم بهذا الرد الجميل، وهذا واقع، فإن من حكم الله في وجود ما تستلذ

له وما لا ترغب في رؤيته، أو ما يؤذي، سواء آذاك أو أذى غيرك أنك تتذكر العذاب، وتتذكر النار. فإذا الحجة قامت على العباد بالقرآن، وبآيات الله في الآفاق وفي الأنفس وفيما حولك، ما من شيء إلا يذكرك بما أخبر الله به، فالعباد إذا كما قال الله عنهم: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ١٠ فَٱعْتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠-١١]. وشيخ الإسلام ابن تيمية في هذه الجمل يريد أن يقول: إنه لو كان السلف يجهلون المعنى كالمفوضة لقالوا: الاستواء مجهول، لكن لما قالوا: «الاستواء غير مجهول»، وفي بعض ألفاظها: «الاستواء معلوم» هذا يدل على أن معنى الاستواء على العرش يعلمونه، هذا فيه رد على هؤلاء. أما قول السلف: «أمروها كما جاءت» فهذا واضح تمام الوضوح فيه إثبات المعنى، وقولهم: «بلا كيف» دليل آخر على أنهم يثبتون المعنى؛ لأن من لا يثبت المعنى لا يحتاج أن يقول: «بلا كيف»، وإنما الذي يحتاج إلى أن ينفي الكيفية من يثبت المعنى، فلما نفي السلف الكيفية في إثبات الصفات دل ذلك على أنهم يثبتون المعنى، ولكن ينفون العلم بالكيفية، وهذا ظاهر أيضًا في قول ربيعة ومالك: «الاستواء غير مجهول» يعني: علمه، فإن الاستواء في لغة العرب يدل على العلو، يقول العربي إذا كان مرتفعا: استوى إلي، يعني: ارتفع إلي. ويقول: استوى على الدابة يعني على عليها، ويقول: استو على الكرسي يعني على عليه، وعلى هذا قول

الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، يعني علوتم على الفلك واستقررتم عليها. [صالح آل الشيخ].

نقل المصنف عن البيهقي الذي نقل عن الأوزاعي، والأوزاعي هو الأوزاعي الذي له وزنه كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية، فانظر إلى هذا النص: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته». فهو هنا فسر الاستواء وأثبت الفوقية؛ لأن استوى بمعنى علا وارتفع، فالله سبحانه وتعالى عال على خلقه مستو على عرشه، فهذا هو منهج السلف الصالح، كنا والتابعون متوافرون نقول: أن الله تعالى فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته. فهل يقال بعد ذلك هذا تفويض للاستواء وللعلو كما يزعم المعطلة. فهذا نقل من النقول عن أحد أئمة السلف وهو الأوزاعي، الذي يقول عنه المصنف: (أحد الأئمة الأربعة في عصر تابعي التابعين، الذين هم مالك إمام أهل الحجاز، والأوزاعي إمام أهل الشام، والليث إمام أهل مصر، والثوري إمام أهل العراق) فهذا يعني شهرة هذا القول الذي نقله الأوزاعي في الإيمان بأن الله تعالى فوق العرش، والإيمان بالصفات التي جاءت بها النصوص. فقوله هنا: (ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته) فيه رد على المعطلة، فمثلا الأشاعرة يقولون لا نؤمن إلا بالصفات العقلية، لأن الصفات السبع الذي يجمع بينها عندهم كونها صفات دل عليها العقل، أما ما لا يدل عليه العقل فهذا لا يثبتونه. وقال

المصنف: (وإنما قال الأوزاعي هذا بعد ظهور مذهب جهم المنكر لكون الله فوق عرشه، والنافي لكتابه، ليعرف الناس أن مذهب السلف خلاف ذلك) فالجهم ظهر في أواخر عصر التابعين، والأوزاعي في عصر تابعي التابعين، فذكر هذا ليعرف الناس أن مذهب السلف كان بخلاف هذا. فهذا نقل من النقول، فيه: إثبات للاستواء بل تفسير له. الإيمان بجميع ما جاءت به السنة من الصفات. أن السنة هي مصدر من المصادر التي يعتمد عليها في هذا الباب. فهذه بعض الفوائد في هذا النقل. وذكر نقلا آخر عن الأوزاعي كذلك فقال: (وروى أبو بكر الخلال في «كتاب السنة» عن الأوزاعي قال: سئل مكحول والزهري عن تفسير الأحاديث، فقالا: أمروها كما جاءت) يحاول بعض المعطلة أن يأخذ أمثال هذه النصوص ويقولون: انظر هذا نقل عن السلف يقولون: أمروها كما جاءت، أي: على حد تفسيرهم لهذا أنهم يقولون: اقرؤوها بدون فهم وبدون معنى. ولكن بلا شك أن هذا ليس مقصود السلف، وهذا الغمز منهم وحمل هذا القول على هذا الزعم، هو زعم باطل فالتفويض نوعان: النوع الأول: تفويض في المعنى. النوع الثاني: تفويض في الكيفية. فتفويض المعنى هذا ليس من منهج ومعتقد السلف الصالح، بدليل: أن السلف فسروا نصوص الصفات، وهذه كتب التفسير وكتب الحديث، تشهد أنهم يفسرون معاني النصوص، فقد سبق أن ذكرنا لكم عن مجاهد كما ذكر البخاري في صحيحه أنه لما جاء إلى معنى الاستواء قال: استوى: علا وارتفع،

ومجرد إلقاء نظرة على كتب التفسير للمأثور وكتب الحديث وكتب العقائد التي نقلت من المأثور، تجد أن السلف لم يريدوا تفويض المعنى ولم يذهبوا إليه. وإنما قالوا: مثل هذه العبارات ردا على المعطلة الذين حرفوا وأولوا، فلما حرف أولئك وأولوا قال السلف: «أمروها كما جاءت» أي: لا تأولوها، أي: لا تحرفوها عن معانيها، ولكن كما قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٧]، فلو كان السلف مفوضة لما ثبت عنهم تفسير هذه الصفات وإثبات معانيها. وارجع لصحيح البخاري، أو ارجع إلى تفسير الطبري، أو ارجع إلى الكتب التي حوت أصول أهل السنة، تجد أنهم لم يريدوا هذا، فهذا الأوزاعي بنفسه كما نقل المصنف عن البيهقي يقول: «نؤمن بأن الله فوق عرشه». فهل هذا يكون مفوضا؟ وقد جاءت عبارة «بلا كيف» في آثار كثيرة عن السلف الصالح عند حديثهم عن نصوص الصفات، كما أورد المصنف هنا، ومعنى قولهم: «بلا كيف»، أي: بلا كيف يعقله البشر، لا أن المراد نفي الكيفية مطلقا، فإن كل شيء لابد وأن يكون على كيفية معينة، ومرادهم هو نفي العلم بهذه الكيفية، فلا يعلم كيف الله عز وجل ولا كيف صفاته إلا هو، وهذا من الغيب الذي استأثر الله بعلمه، فلا سبيل للوصول إليه. وعدم العلم بالكيفية لا يقدح في الإيمان بالصفات، ومعرفة معانيها فمن المقرر في منهج أهل السنة والجماعة في باب الصفات، أن عدم العلم بالكيفية والذي سبق تأكيده من خلال النقاط السابقة، لا يقدح أبدا في

الإيمان بالصفات ومعرفة معانيها، فإن الكيفية وراء ذلك، فإثبات السلف للصفات إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، يؤمنون بتلك الصفات، ويفهمون معانيها ويفسرونها ويعتقدون ما دلت عليه من الأحكام ويعملون بمقتضياتها من الآثار. فكثير من الأمور التي أخبر الله عز وجل بها، لا تعلم كيفيتها ولا كنهها، ولم يمنع ذلك من الإيمان والتصديق الجازم بها. فمنها ما أخبر الله عز وجل به من حقائق الإيمان باليوم الآخر، فإنا نؤمن بها وإن لم نعلم حقيقتها وكيفيتها، ومن ذلك الروح التي بين جنبي الإنسان، كل واحد منا يشعر بها ويوقن بوجودها لكن لا يدرك كنهها وحقيقتها، ومع ذلك لم يمنعه عدم علمه بكيفيتها من الإيمان بوجودها. فكان الإيمان بالصفات مع الابتعاد عن طلب كيفيتها من منهج الراسخين في العلم المتبعين لهدي الكتاب والسنة، والذين يقولون وفق هذا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧]، أما طلب علم الكيفية، فيترتب على ذلك: إما تعطيل للصفات، أو تمثيلها بالمخلوقات، وهذا هو سبيل أهل الأهواء والبدع، الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]. كما هو شأن أهل السنة والجماعة دائما فإنهم ينطلقون في جميع ما يستنبطونه من قواعد وأسس لمنهجهم في توحيد الأسماء والصفات، وفي سائر الأبواب، من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وهذه القاعدة شأن مثيلاتها مما سبق

ذكره أيضا، مستند أهل السنة والجماعة فيها القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، مستنيرين بفهم السلف الصالح، وأقوالهم الموافقة لمضمون هذه القاعدة، فمما استدل به أهل السنة والجماعة في تقرير هذه القاعدة ما يلي: قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]. فمدلول هاتين الآيتين واحد، تفيدان أن البشر لا يطلعون على شيء من علم ذات الله عز وجل وصفاته، إلا بما أطلعهم الله عليه، والله عز وجل لم يطلعنا على كيفية ذاته ولا صفاته، فدخل علم كيفية ذات الله عز وجل وصفاته، في الأمور التي لا يحيط البشر بها علما، وشاء الله عز وجل في نفس الوقت أن يحيطنا علما بمعاني ما اتصف به سبحانه وتعالى، فتثبت له على الوجه اللائق به تبارك وتعالى. قال العلامة محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: «لأن إدراك حقيقة الكيفية مستحيل، وهذا نص الله عليه في سورة طه حيث قال: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، فقوله: ﴿يُحِيطُونَ بِهِۦ﴾ فعل مضارع، والفعل الصناعي الذي يسمى بالفعل المضارع وفعل الأمر والفعل الماضي، ينحل عند النحويين عن مصدر وزمن، كما قال ابن مالك في الخلاصة:

الْمَصْدَرُ اسْمُ مَا سِوَى الزَّمَانِ مِنْ   مَدْلُولَي الْفِعْل كَـ «أَمْنٍ» مِنْ «أَمِنْ»

وقد حرر علماء البلاغة في مبحث الاستعارة التبعية، أنه ينحل عن مصدر وزمن ونسبة، فالمصدر كامن في مفهومه إجماعا، فـ ﴿يُحِيطُونَ﴾ تكمن في مفهومها الإحاطة، فيتسلط النفي على المصدر الكامن في الفعل، فيكون معه كالنكرة المبنية على الفتح، فيصير المعنى: لا إحاطة للعلم البشري برب السماوات والأرض، فينفى جنس أنواع الإحاطة عن كيفيتها، فالإحاطة المسندة للعلم منفية عن رب العالمين»[1]. وقول المصنف: (فقول ربيعة ومالك: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول. موافق لقول الباقين: أمروها كما جاءت بلا كيف. فإنما نفوا علم الكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة) فقد علق الإمام الذهبي رحمه الله، على قول الإمام مالك بقوله: «وهو قول أهل السنة قاطبة: أن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجهلها، وأن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه، وأنه كما يليق به، لا نعمق ولا نتحذلق، ولا نخوض في لوازم ذلك نفيا ولا إثباتا، بل نسكت ونقف كما وقف السلف، ونعلم أنه لو كان له تأويل لبادر إلى بيانه الصحابة والتابعون، ولما وسعهم إقراره وإمراره والسكوت عنه، ونعلم يقينا مع ذلك أن الله لا مثل له لا في صفاته، ولا في استوائه ولا في نزوله سبحانه وتعالى»[2]. وقد بين الإمام ابن عبد البر رحمه الله أن أهل السنة والجماعة لا يخوضون في شأن الكيفية بل: «يفزعون منها؛ لأنها لا تصلح إلا

---

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص:٢٤).

(٢) العلو (٢/ ٩٥٤).

فيما يحاط به عيانا وقد جل الله وتعالى عن ذلك، وما غاب عن العيون فلا يصفه ذووا العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، فلا نتعدى ذلك إلى تشبيه أو قياس أو تمثيل أو تنظير، فإنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»(١). وقال الإمام البغوي رحمه الله: «إن الامتناع عن الخوض في صفات الله تعالى بالتكييف والتشبيه واجب، وأن المهتدي من سلك في نصوص الصفات طريق التسليم، وأن الخائض فيها زائغ، والمنكر معطل، والمكيف مشبه، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾»(٢). وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن طلب معرفة كيفية صفات الله عز وجل بدعة، وأن معرفة كيفية الصفات غير حاصل للعباد؛ لأن العلم بكيفية الصفات فرع العلم بكيفية الموصوف، فإذا كان الموصوف لا تعلم كيفيته، امتنع أن تعلم كيفية صفاته(٣). ومما ذكره الإمام ابن القيم رحمه الله في تقرير هذه القاعدة قوله: «إن العقل قد يئس من تعرف كنه الصفة وكيفيتها؛ فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله، وهذا معنى قول السلف: «بلا كيف»، أي: بلا كيف يعقله البشر، فإن من لا تعلم حقيقة ذاته

---

(١) التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٢) شرح السنة (١٥/ ٢٥٧).

(٣) انظر: التدمرية (ص: ١٥)

وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته، ولا يقدح ذلك في الإيمان بها، ومعرفة معانيها، فالكيفية وراء ذلك، كما أنا لا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر، ولا نعرف حقيقة كيفيته، مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق، فعجزنا عن معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم»[1]. فعلم مما تقدم من آثار عن سلف الأمة وأئمتها، أن أهل السنة والجماعة متفقون على النهي عن طلب كيفية صفات الله عز وجل، وأن ذلك من الطرق المفضية إلى التشبيه والتمثيل، مجانبين في ذلك لطريق المعطلة الذين خاضوا في الكيفية فوقعوا في التشبيه أولا، ثم فروا منه إلى التعطيل، ومجانبين أيضا طريق المشبهة الذين خاضوا في الكيفية فوقعوا في التشبيه والتمثيل المذموم، فأثبت أهل السنة والجماعة الصفات، ونزهوه سبحانه وتعالى عن مشابهة المخلوقات. وإلى جانب ما استدل به أهل السنة والجماعة من أدلة نقلية وآثار واردة عن أئمة السلف في أن نفي العلم بالكيفية لا يتعارض مع الإيمان بأصل الصفة، فقد استدلوا أيضا بأدلة عقلية تدل على هذه القاعدة المهمة. من ذلك أن يقال: إن كيفية الشيء لا تدرك إلا بأحد طرق ثلاث: إما بمشاهدته، أو مشاهدة نظيره، أو خبر الصادق عنه. ونحن لم نشاهد الله عز وجل، فإن ذلك من الأمور المستحيلة في هذه الدنيا، والله عز وجل ليس له نظير حتى يقاس عليه، فتعرف كيفية صفاته، ولم يأتنا الخبر الصادق

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٣٧٦).

من الله عز وجل أو من رسوله ﷺ، عن كيفية صفاته تعالى، والذي جاءنا هو الإخبار عن اتصاف الله عز وجل بهذه الصفات الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، فوجب الإيمان بها والوقوف حيث وقف الله عز وجل ورسوله، وعدم الخوض في شأن الكيفية. كما استدلوا أيضا في هذه المسألة بقياس الأولى، فإن الإنسان يؤمن بحقائق كثيرة، ولا يعلم كنهها وكيفيتها، وعدم علمه بكيفية هذه الأشياء التي يؤمن بها لم يقدح في إيمانه بها، لعجزه وضعفه عن إدراك أشياء كثيرة تحيط به في هذا العالم من حوله، بل مثال ذلك أقرب الأشياء إليه وهي روحه التي بين جنبيه، يؤمن الإنسان ويجزم بوجودها، وإن لم يعرف حقيقتها وكنهها، فالله عز وجل أولى أن يؤمن العبد بصفاته الثابتة له، وإن لم يعلم كيفيتها، وعدم علمه بكيفيته ليس مسوغا أبدا، لجحدها وإنكارها، أو تعطيلها عن معانيها التي تدل عليها. [محمد بن خليفة].

إذاً الطريقة التي اشتبه على الكثير أنها طريقة السلف هي: طريقة التفويض، أما طريقة التأويل فمتحقق أن السلف برآء منها، ومن باب أولى طريقة التخييل. وهذه الأحرف التي يذكرها المصنف تبين أن السلف مخالفون لطريقة التفويض. فإن هذه الأحرف صريحة في الطعن على طريقة التأويل وطريقة التفويض. أما استدلال من يصحح طريقة التفويض؛ بأن من أعيان السلف من قال: «أمروها كما جاءت». وهذا هو التفويض!! فيقال: الأمر ليس كذلك؛ لأن المفوض يقول: أن المعنى الظاهر

ليس مراداً. فإذا كان الظاهر ليس مراداً فهل المفوض أمرها كما جاءت؟ الجواب: لا. وأما أن السلف رحمهم الله كانوا يقصدون بقولهم في العبارة الثانية: «أمروها كما جاءت بلا كيف». البراءة من هذا فهو ظاهر، أما براءتهم من التشبيه والتمثيل فهذا ليس محلاً للاشتغال به، لكن قول السلف: أمروها كما جاءت بلا كيف. إنما نفى العلم بالكيفية، وهذا دليل على العلم بأصل المعنى، وإلا لو كان أصل المعنى ليس معلوماً لما احتاجوا إلى نفي العلم بالكيفية؛ فإن العلم بالكيف قدر زائد عن العلم بأصل المعنى، ونفي القدر الزائد بالتصريح يستلزم العلم بما دونه. «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». هذا القاعدة التي ذكرها مالك رحمه الله وغيره مطردة، ويظهر فيها أن السلف رحمهم الله لا يتكلمون في التأويل ولا يتكلمون في التشبيه ولا يتكلمون في التفويض الذي هو التجهيل، وهذا صريح بقول مالك: «الاستواء غير مجهول». فلو كان مفوضاً فإن التفويض إما أن يكون في الكيفية أو يكون في المعنى، ولو كان الجميع مفوضاً كما يقول المفوضة لما خص مالك الجهل بمسألة الكيفية، فإنه قال: الكيف غير معقول. فلو أن مالكاً فقط قال: الكيف غير معقول. لأخذنا من هذا الحرف أن المعنى من حيث هو معلوم؛ لأنه خص القدر الزائد بالنفي فدل على إثبات ما دونه، إذاً كيف ومالك فصل، فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول؟ فهذا

التفصيل تفصيل قاطع، ولهذا من يذكر جملة مالك رحمه الله هذه، ويستدل بها على طريقة التفويض فهذا تأخر في العقل، فأين حرف التوقف فيها؟ إذاً قول مالك رحمه الله: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول. يدل على أن المعنى من حيث هو معلوم، وهو معنى لائق بجلال الله سبحانه وتعالى. (فقول ربيعة ومالك: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب موافق لقول الباقين: أمروها كما جاءت بلا كيف، فإنما نفوا علم الكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة) أي: أن الشيء إذا كان ممتنعاً من أصله لا تحتاج في العقل والخطاب أياً كان المخاطب إلى التصريح بنفي القدر الزائد. ولنفرض لذلك مثالاً مناسباً قريباً، من أراد أن يقول: إن زيداً ليس في المسجد، لا يحتاج إلى أن يقول: إن زيداً ليس قائماً في المسجد؛ لأنه من الأصل ليس موجوداً، فإذا خصص النفي بنفي قدر معين زائد على أصل الوجود أو أصل المعنى أو أصل الثبوت دل على أن ما دونه ثابت. إذاً السلف لما صرحوا بنفي العلم بالكيفية دل على أن ما دون الكيفية وهو العلم بأصل المعنى معلوم اللفظ. (فلو كان من مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا: بلا كيف) سبحان الله هي فطرة! لكن التأويل يلحقها، ولهذا ترى أن المتكلم ممن ينفي غضب الله إذا دعا على اليهود قال: اللهم أنزل عليهم غضبك. فترى أن الفطرة تقرر هذه المعاني من الصفات، وإذا سأل الله لنفسه أو للمسلمين قال: اللهم إني

أسألك رحمتك، وهلم جرا. فترى أن الفطرة تستقر على هذا، ولهذا ما ترك العامة من المسلمين على ظاهر القرآن إلا ولم يتأثروا فيه، ولهذا يضاف عوام المسلمين بأمصارهم إلى أهل السنة والجماعة، ولو كان يختص بهذا المصر من هم من علماء المعتزلة أو الأشاعرة... إلى غير ذلك. وبهذا يتبين أن ما يردده البعض أحياناً من أن علماء الأشاعرة هم جمهور علماء الأمة، أو أن الأشاعرة هم جمهور الأمة، ويقصد بذلك استنكار القول عنهم أنهم مبتدعة أو ضلال وقعوا في ضلال عن الحق. باطل وخطأ، وإن كان الأشاعرة أصابوا في مسائل كثيرة ووافقوا السنة في مسائل كثيرة، لكنهم ليسوا موافقين للسنة موافقةً محضة، فهم كما قال شيخ الإسلام: أقرب الطوائف الكلامية إلى مذهب أهل السنة والجماعة. وذلك لأن علماء الأمة وأخصهم الصحابة رضي الله عنهم وأئمة التابعين ومن بعدهم أهل القرون الثلاثة الفاضلة عنهم انتشر العلم في الأرض، وليس فيهم أشعري، بل هؤلاء ظهروا قبل ظهور مدرسة أبي الحسن الأشعري، كذلك سواد المسلمين في عصورهم من العامة وأمثالهم يضافون إلى أهل السنة والجماعة؛ إلا من تلبس من العامة ببدع الأئمة كما يوجد في بعض الطوائف، ولا سيما من الطوائف المتشيعة وأمثالها. والنقولات التي نقلها المصنف يمكن تقسيمها على أصناف: صنف منها عن السلف. وصنف منها عن بعض علماء الكلام الكبار. وصنف منها عن كبار الفقهاء في المذاهب الأربعة

كبار أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وغير ذلك وصنف منها عن قوم من متأخري المتكلمين، تبين لهم غلط طريقتهم الأولى كالجويني. والمصنف هنا لا يريد أن يقرر عقيدة أهل السنة بهذه النقولات كلها، حيث إن من أصحاب هذه النقولات من لا يعتبر في تقرير اعتقاد السلف، لكن مقصوده منها أن يبين أن الطريقة التي حققها هو وقررها هو ومن قبله من علماء أهل السنة ليست كما قال كثير من متأخري الأشاعرة أنها مختصة بالحنابلة، بل هي طريقة شائعة في كلام السلف الذين هم المعتبر في هذا الباب كذلك شائعة في كلام بعض أئمة الكلام. وهو ينقل عن بعض الصوفية ليبين أن هذا شائع حتى في المتصوفة، خلافاً لطريقة أبي القاسم القشيري وأبي حامد الغزالي. كذلك ينقل عن الفقهاء ليبين أن هذا ليس اختصاصاً حنبلياً بل هو مشهور عند كبار المالكية، والحنابلة، وأن المحققين من أصحاب الأئمة الأربعة كأئمة أصحاب مالك وأصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة فضلاً عن أصحاب أحمد هم على هذا الاعتقاد، وإن كان الغلط الذي وقع فيه بعض الشافعية والمالكية والحنفية ليس خاصاً بهم، بل حتى من الحنابلة من وقعوا في هذا الغلط. إذاً الصواب ليس مختصاً بالحنابلة، والغلط ليس مختصاً بالحنابلة، بل فيهم صواب وغلط، وإن كان مذهب الصواب فيهم أكثر من غيرهم. ومما يشار إليه هنا: أنه في مناظرة الواسطية قال بعض كبار القضاة من فقهاء الشافعية والمالكية

للسلطان: ليقل - يعنون شيخ الإسلام - أن هذا معتقد أحمد بن حنبل أو معتقد الحنابلة. وقد كان شيخ الإسلام استفتح الواسطية بقوله: أما بعد.. فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة. لذلك طرحوا عليه سؤالاً وقالوا: على هذا يكون اعتقاد أئمة الأشعرية الذين ماتوا قبله ليسوا من أهل الفرقة الناجية ولا المنصورة وأنهم في النار؛ لأن النبي ﷺ قال: «كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً». أخرجه ابن ماجه (٣٩٩٣)، وأحمد (١٢٢٠٨). مما ينبه إليه هنا أنه ينبغي لطالب العلم ولا سيما الناظر في مسائل الاعتقاد واختلاف الإسلاميين أن يعي أن تقرير المقالة بقوة وأنها مخالفة للسلف أو مخالفة للكتاب والسنة حتى لو قال: إن المقالة كفرية إذا كانت كذلك في الشرع. فإن هذا لا يعني أن يكون الأخذ بنفس القوة لأصحابها، فإن هناك فرقاً بين المقالة وبين قائلها، فأنت تأخذ المقالة بقوة، لكن إذا جئت إلى صاحبها فكذلك يجب أن تلتزم بلوازم الشرع وتأخذها بقوة، أي: تأخذ بالقوة الشرعية التي هي العدل الشرعي. ولهذا كان جواب شيخ الإسلام على هذا السؤال أن قال: أنا أقول: من اعتقد هذا الاعتقاد - يعني: الذي كتبه في الواسطية - فإنه يكون ناجياً عند الله؛ لأنه الاعتقاد المذكور في القرآن والحديث، وأنا أنذر من خالفه ثلاث سنين أن يأتوا بجملة من الكتاب أو السنة أو كلام أئمة السلف - الأئمة الأربعة أو غيرهم - مخالفة لما ذكرت. ثم قال: (وأما من لم يعتقد هذا

الاعتقاد وإنما اعتقد في بعضه وغلط في بعض - كما وقع فيه أئمة الأشعرية وغيرهم - فإن هذا لا يقال فيه: إنه يكون ممن هم في النار، بل هذا أمره إلى الله) وهذا الحكم بناء على أصل ذكره في درء التعارض وغيره، وهو: أن كل من أراد الحق واجتهد في طلبه من جهة الرسول فأخطأه فإن خطأه مغفور له. فالشرط الأول: أنه أراد الحق. والشرط الثاني: أنه اجتهد في طلبه. والشرط الثالث: من جهة الرسول لا من جهة قائله، فأخطأ فإن خطأه مغفور له. أي: من اجتمعت فيه الشروط الثلاثة. فالشرط الأول: وهو أن يكون مراده الحق. فإذا ترك هذا كان كافراً؛ فإن من أراد الباطل في صفات الله يكون كافراً، وكثير من أهل البدع كما يقول شيخ الإسلام: وأهل القبلة المخالفون للسلف في هذا الباب هم في الجملة مريدون للحق وإن كانت إرادتهم يدخلها شيء من التقصير والقصور. كإرادة نصرة المذهب، والعناية بالانتصار للأصحاب، وهذا نقص في الإخلاص والإرادة. قوله: (واجتهد في طلبه) يقول: هم في الجملة مقصرون في الاجتهاد في طلب الحق. فمن أعرض عن أخذ الهدى من القرآن إعراضـاً فإنه يكون كافراً، لكن لو قصر في طلبه فإنه يكون ظالمـاً لنفسه. وقوله: (من جهة الرسول) أي: أن الخطأ يغفر إذا كان الاجتهاد يرجع إلى القرآن والسنة، أما إذا كان أعرض عن الكتاب والسنة واتخذ العلوم الفلسفية منهجـاً له، كما هي طريقة أبي يعقوب السجستاني وأمثاله من غلاة الباطنية، فإن هذا لا يصار

فيه إلى هذا الكلام. ولهذا لا يتوهم متوهم فيقول مثلاً: بعض النصارى الآن يظنون أنهم على الحق. فيقال: لأنهم لم يجتهدوا فيه من جهة النبي ﷺ، ولم يريدوا الحق إرادةً صحيحة، بل مقصودهم الانتصار لدينهم، وهم يعرفون ما فيه من الآيات الدالة على تعدد النبوة بعدهم، أي: ليس في دين النصارى ولا في دين اليهود أن دينهم خاتم الأديان، بل فيه تصريح بذكر النبوات بعدهم. [يوسف الغفيص].

من الأمور التي تشبث بها أهل التفويض بعض النصوص التي نقلت عن السلف الصالح رضوان الله عليهم، وهذه النصوص التي استدلوا بها هي نصوص وردت عن السلف رضوان الله عليهم، عندما يسألون عن أحاديث الصفات، وعن آيات الصفات. وقد تنوعت عبارات السلف عندما سئلوا عن أحاديث الصفات، فمنهم من قال: «أمروها كما جاءت بلا كيف». وروي هذا عن ربيعة، وعن سفيان الثوري، وعن مالك وعن غيرهم، ويمكن أن تراجع كتب العقائد المسندة مثل شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، والإبانة لابن بطة، والشريعة للآجري، ستجدونهم يسندون إلى عدد كبير من السلف رضوان الله عليهم عندما يسألون عن أحاديث الصفات أنهم يقولون: «أمروها كما جاءت بلا كيف»، فيفهمون من كلمة «أمروها» أنها ليست معنى، وهذا فهم باطل؛ لأن السلف قالوا: أمروها كما جاءت، والسؤال كيف جاءت؟ جاءت في الكتاب والسنة ولها معان واضحة وبينة، فإن الله

خاطبنا بلسان العرب، ولم يخاطبنا بالأحاجي والألغاز. فقول السلف: «أمروها كما جاءت». يعني: لا تتصرفوا في معناها بتغييرها عما جاءت عليه، فهي جاءت على لسان العرب وعلى معنى اللغة العربية، فلا يصح التصرف فيها بالمعاني الباطلة، هذا معنى الإمرار، فإن السلف رضوان الله عليهم واجهوا الجهمية الذين لا يمرون نصوص الصفات كما جاءت، وإنما يحرفون معانيها لتوافق الأصول العقلية التي جاءوا بها، وجعلوا هذه الأصول العقلية التي استدلوا بها على هذه القضايا الشرعية قواعد لا تقبل التغيير ولا التبديل، ثم حاكموا نصوص الصفات إليها، فإن وجدوا ما يتعارض معها حرفوا معناه، وبدلوا معناه بالتأويلات الغريبة، فالسلف يقولون: «أمروها» يعني: لا تتصرفوا فيها بالتأويلات الباطلة. قولهم: «كما جاءت» يعني: كما جاءت في القرآن والسنة، وهي جاءت بلسان عربي مبين كما أخبر الله عز وجل. ولهذا قولهم: «بلا كيف» يدل على أن لها معنى، وإلا لم يكن لكلمة «بلا كيف» فائدة؛ لأنهم قالوا: «أمروها كما جاءت بلا كيف». يعني: لا تكيفوا معناها، بل التزموا بالمعنى الذي دلت عليه هذه الصفات. وقد أشار شيخ الإسلام رحمه الله في هذا الكتاب إلى هذا الموضوع في موضعين: الموضع الأول: فإن شيخ الإسلام رحمه الله عندما نقل أقوال السلف في الصفات قال: (وروى أيضاً عن الوليد بن مسلم قال: سألت مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد

والأوزاعي عن الأخبار التي جاءت في الصفات؟ فقالوا: أمروها كما جاءت، وفي رواية: فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف) وتخريجها موجود في كتب السلف المسندة. فقولهم رضوان الله عليهم: «أمروها كما جاءت»، رد على المعطلة، وقولهم: «بلا كيف»، رد على الممثلة، والزهري ومكحول هما أعلم التابعين في زمانهم، والأربعة الباقون هم أئمة الدنيا في عصر تابعي التابعين. وإنما قال الأوزاعي هذا بعد ظهور أمر جهم المنكر لكون الله فوق عرشه، والنافي لصفاته، ليعرف الناس أن مذهب السلف كان خلاف ذلك. الموضع الثاني: يقول: (فقول ربيعة ومالك: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول. موافق لقول الباقين: أمروها كما جاءت»، فإنما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة، ولو كان القوم آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه على ما يليق بالله، لما قالوا: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول) والمفوضة يؤولون كلام الإمام مالك رحمه الله عندما سئل عن الاستواء فقال: «الاستواء معلوم»، وفي بعض الألفاظ: «غير مجهول»، قال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». فجاءوا إلى قوله: الاستواء معلوم، فقالوا: يقصد الإمام مالك أنه معلوم في كتاب الله، وهذا تأويل لكلامه، فإنه لم يقل: آية الاستواء معلومة، لو قال: آية الاستواء معلومة، لكان لهم وجهة في هذا، لكنه قال: الاستواء، يعني: الصفة معلومة، فهو لم

يتحدث عن الآية؛ هذا أولاً. وثانياً: إذا كان قصده أن آية الاستواء معلومة، فإن هذا تحصيل حاصل ليس فيه ثمرة؛ لأن الرجل عندما سأله ذكر له الآية: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ثم قال: كيف استوى؟ ولهذا فإن قولهم تأويل باطل، وتعسف بالنصوص لا وجه له. يقول شيخ الإسلام رحمه الله: إن قول مالك وقول ربيعة وهو ربيعة الرأي شيخ مالك: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، موافق لقول الآخرين: أمروها كما جاءت بلا كيف، فإنما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة، ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه على ما يليق بالله لما قالوا: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول. ولما قالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف. فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوماً بل مجهولاً، كيف يكون معلوماً وهم لا يفهمون له معنىً؟ بل يكون مجهولاً بمنزلة حروف المعجم، يعني: التي لا معاني لها مفردة، أب ت ث ج، فإنه لا فائدة فيها كحروف مفردة، وإنما تكون الفائدة إذا تركبت وكونت كلمة، وأيضاً فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم من اللفظ معنىً؛ لأنه إذا كان لا يفهم له معنىً فهذا بطبيعة الحال لا يمكن أن يكون له كيفية مفهومة لدى الشخص، وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات، وسبق أن تحدثنا عن أقسام الصفات، وقلنا: إن الصفات باعتبار الأدلة تنقسم إلى صفات عقلية، وهي: ما يدل عليها العقل استقلالاً مع ورودها في الشرع،

وصفات خبرية، وهي ما لا يدل عليها العقل استقلالاً، مثل صفة الوجه والاستواء، والنزول، والإتيان والمجيء، وغيرها. قال: (فإن من ينفي الصفات الخبرية - يعني: مثل المتأخرين من الأشاعرة - أو الصفات مطلقاً - يعني: كالمعتزلة - لا يحتاج أن يقول: بلا كيف؛ لأنه ليس هناك شيء يثبته حتى يكون له كيف، وإنما ينفي الكيف من يثبت أمراً وهو المعنى) فمن قال: إن الله سبحانه ليس على العرش، لا يحتاج أن يقول: بلا كيف، فلو كان من مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر، يعني: كما يقول المفوضة؛ لأن المفوضة يقولون: السلف لا يثبتون الصفات كما هي في ظواهر النصوص، وإنما يقولون: إن ظواهرها غير مرادة، فينفون ظواهرها، وأما معانيها فلا يفهمون لها معنىً ويفوضونها إلى الله عز وجل، هكذا يتصورون. ثم يقول: (وأيضاً فقولهم: أمروها كما جاءت، يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معان) كما سبق أن أشرنا، وقلنا: كيف جاءت؟ جاءت ألفاظاً عربية لها معان يمكن للإنسان أن يتدبرها، وهذه المعاني لا يمكن أن تشابه المخلوقين؛ لأنها منسوبة إلى الخالق، وقد تقرر عقلاً وشرعاً في حس المسلم أن الخالق غير المخلوق، وأنه لا يمكن أن يشابهه بأي وجه من الوجوه. واستدلوا أيضاً بلفظ آخر عن السلف، وهو أن بعضهم نفى المعنى، وقالوا: إن هذا صريح في الموضوع، فروى ابن قدامة رحمه الله في كتابه «ذم التأويل» عن الإمام أحمد أنه

سئل عن حديث النزول، وعن حديث في الرؤية، وعن حديث في صفة القدم لله سبحانه وتعالى، فقال: «نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى». قالوا: هذا صريح بنفي المعنى، ولهذا علق محمد زاهد الكوثري على ذلك، هذا الرجل المجترئ على أهل السنة، والذي ضعَّف زهاء ثلاثمائة عالم من علماء أهل الحديث في كتاب له سماه: «تأنيب الخطيب فيما ساق في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب»، ورد عليه عبد الرحمن بن يحيى المعلمي رحمه الله بكتاب سماه: «التنكيل، لما في تأنيب الكوثري من الأباطيل»، والكوثري هذا من أئمة الجهمية في العصر الحديث، وله تعليقات على مجموعة من الكتب، منها: كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، وكتاب الإنصاف للباقلاني، وكتاب التنبيه والرد للمطي، وكتاب تذكرة الحفاظ للإمام الذهبي، وطبع مجموعة من الكتب وعلق عليها، وملأ حواشيها بنقد مذهب السلف، وذم أئمة السلف، وكان يسمي كتاب التوحيد للإمام ابن خزيمة كتاب الشرك، قبحه الله. فالكوثري لما جاء إلى هذا النص علق في كتاب الأسماء والصفات وقال: هذا نص صريح، بمعنى: أن هذا الكلام نص صريح في نفي المعنى، وهذا هو اعتقاد السلف، خلافاً للذين يقولون: إن اعتقاد السلف أن لها معاني، فيشبهون الله بخلقه، قبحه الله. ولا شك أنه لم يفهم كلام الإمام أحمد على وجهه الصحيح، فإن الإمام أحمد رحمه الله لم ينف المعنى الظاهر لنصوص

الصفات، وإنما نفى المعاني الباطلة التي يؤولون إليها الصفات، وقد يقول قائل: كيف عرفت؟ والجواب هو: أن الإمام أحمد رحمه الله له نصوص كثيرة في كتب أهل السنة، وفي كتابه الرد على الجهمية، توضح أنه يعتقد أن لظواهر النصوص معاني، فكيف نلغي هذه النصوص الكثيرة التي تملأ كتبه رحمه الله، ثم نأخذ كلمة واحدة ونقول: إن هذا هو مذهبه. وهذه طريقة أهل البدع والضلالة، فإنهم يأتون إلى عالم من العلماء فيأخذون بعض أقواله التي فيها احتمال، ثم يروجون عنه أن هذا هو مذهبه، وينسون أن له مقالات صريحة واضحة بينة ترد هذا الاعتقاد الذي زعموا، ولهذا فإن الإمام أحمد رحمه الله له كتاب واضح اسمه: «الرد على الجهمية والزنادقة»، وواضح من كتابه ومن خلال النصوص التي نقلت عنه في كتب أئمة أهل السنة، أنه يعتقد أن ظواهر النصوص مرادة، وأنها على حقيقتها بلا كيف. إذاً قوله: «ولا كيف ولا معنى»، فيه رد على المشبهة الذين كيفوا صفات الله عز وجل بصفات خلقه، وفيه رد على المعطلة الذين جاءوا بتأويلات باطلة من عند أنفسهم، وفسروا بها معاني النصوص، وجاءوا بمعان باطلة. وقول الإمام أحمد: «ولا معنى»، ليس المقصود: أن نصوص الصفات ليس لها معنى في الحقيقة، ليس هذا مقصوده رحمه الله كما تدل عليه نصوصه الأخرى. وأيضـاً استدلوا بنفي بعض السلف تفسير نصوص الصفات، قالوا: إن بعض السلف نفوا تفسير نصوص الصفات، قالوا: ما

دام أنه لا تفسير لها فلا معنى لها، فزعموا أن السلف يرون التفويض، وهذا أيضـًا باطل، فإن التفسير الذي نفاه السلف هو التفسير الباطل، وهو المعنى الباطل، وهو الذي قالوا عنه: «أمروها كما جاءت»، يعني: لا تفسروها بمعان باطلة. ونقل اللالكائي رحمه الله عن أبي عبيد القاسم بن سلام عندما سئل عن بعض أحاديث الصفات قال: «هذه الأحاديث عندنا حق يرويه الثقات بعضهم عن بعض، إلا أنا إذا سئلنا عن تفسيرها قلنا: ما أدركنا أحداً يفسر منها شيئـًا، ونحن لا نفسر منها شيئـًا، نصدق بها ونسكت». قالوا: ما دام أنه لا يفسر شيئـًا فلا معنى لها! قلنا: لا، أنتم مبطلون في هذا، كيف تأخذون نصـًا واحداً عن عالم، وتتركون بقية نصوصه الأخرى؟! هذا باطل وهذا من الظلم، ثم إن الدارقطني رحمه الله روى في كتابه الصفات نفس هذا الخبر، بما يدل على أن البيهقي رحمه الله يقول: لا نفسر، يعني: لا نكيف صفات الله، ولا نأتي بتفسير باطل لها، فساق الدارقطني بإسناده عن أبي عبيد رحمه الله أنه قال نفس النص بلفظ آخر، قال: «هذه أحاديث صحاح حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض، وهي عندنا حق لا شك فيه، ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ وكيف ضحك؟ قلنا: لا يفسر هذا، ولا سمعنا أحداً يفسره». إذاً ما هو الشيء الذي قال عنه أبو عبيد: إنا لا نفسره؟ هو قوله: وإذا قيل: كيف؛ لأن الكيف مجهول لا يمكن أن نعرفه، وإن كان للصفات كيفية في نفس

الأمر. الأدلة على بطلان مذهب المفوضة: الأدلة على بطلان مذهب المفوضة متنوعة، يمكن أن نشير لبعضها، ثم نذكر مراجع للرد على أهل التفويض، ويمكن الرجوع إليها والاستفادة منها، فمن الردود أن نقول: إن مذهب المفوضة مخالف لكثير من نصوص القرآن الكريم، ومن هذه النصوص: النصوص الواردة في أن القرآن أنزله الله بياناً للناس، وأنه هدىً للناس، ووصف القرآن بأنه شفاء، وبأنه روح، فقد كان المفوضة يقولون: إن الصفات ليس لها معان، فلا يمكن أن تكون هدىً، ولا يمكن أن تكون بياناً، فإن البيان هو الواضح المعنى، والألغاز والأحاجي ليس لها بيان، والله عز وجل يقول: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، ويقول عز وجل: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فقول: «بينات» جمع بينة، وهي الحجة الواضحة، التي لا يعتريها شك ولا ريب، وكذلك عقيدة المفوضة فيها رد للآيات الواردة في وجوب تدبر القرآن، فإن الله عز وجل يقول: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]، ويقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]، ويقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. وذم

الله عز وجل الذين لا يفقهون، ولا يعقلون، ولا يعلمون، يعني: لا يفقهون القرآن، ولا يعقلون آياته، ولا يفهمون ما تدل عليه. وكذلك عقيدة المفوضة فيها إبطال لتيسير القرآن، فإن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]. وهم يعتقدون أن كثيراً من معاني القرآن ليست واضحة ولا مفهومة، ولا شك أن الشيء إذا كان غير واضح ولا مفهوم لا يكون يسيراً بل يكون عسيراً. وكذلك عقيدة المفوضة كما أن فيها إبطالاً لنصوص القرآن الكريم، ففيها أيضـاً انتقاص لحكمة الله عز وجل ولرحمته، فإن من حكمة الله عز وجل ومن رحمته أن هدى الناس بهذا القرآن، ولو كان هذا القرآن فيه معان لا تفهم، وخصوصـاً ما يتعلق بصفات الله عز وجل، فإنه لا شك أن في هذا قدحـاً في حكمته، وقدحـاً في رحمته سبحانه وتعالى. بالإضافة إلى أن هذا القول الذي قالوه: إن نصوص الصفات ليست لها معان واضحة، مخالف لإخبار الله عز وجل أن هذا القرآن نزل بلسان عربي مبين، واللسان العربي المبين هو الواضح الذي يفهمه كل أحد. ثم إن من الردود عليهم أنهم قطعوا مقومـاً من أعظم مقومات الإيمان، وهو تدبر أسماء الله عز وجل وصفاته، فإن الإنسان عندما يتدبر أسماء الله عز وجل، ويتدبر صفاته سبحانه وتعالى، تنبت شجرة الإيمان في قلبه، وذلك عندما يعرف علم الله وحكمة الله سبحانه وتعالى، ورحمة الله عز وجل، ويدرك معانيها ويفهم

حقيقتها، لكن إذا كان لا يتصور لها معنىً، ولا يفهم الفرق بين العلم والحكمة والرحمة ونحو ذلك، فلا شك أن هؤلاء حجبوا عن أنفسهم وعن الأمة باباً عظيماً من أبواب الإيمان، بل هو أصل الإيمان، وهو التدبر في أسماء الله وصفاته، ومعرفتها على وجهها الحق. هذه بعض الأوجه التي يمكن أن نرد بها على هؤلاء، ويمكن أن يراجع كتاب «الإكليل في المتشابه والتأويل» لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وهي رسالة مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى، وطبعت أيضاً ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، وقد رد عليهم شيخ الإسلام رحمه الله في مواطن متعددة من كتبه، لكن في هذا الكتاب رده بشكل مركز، ومن الكتب التي ردت على هؤلاء في العصر الحاضر: كتاب للدكتور رضا نعسان اسمه: «علاقة الإثبات بالتفويض في صفات رب العالمين» وهو كتاب مطبوع، وأيضاً هناك رسالة ماجستير للأستاذ أحمد القاضي بعنوان: «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات»، وهي رسالة قيمة جمع أطراف كلام شيخ الإسلام رحمه الله فيها، ويمكن أيضاً أن يراجع المجلد الثالث من كتاب: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبد الرحمن المحمود، فقد عقد فصلاً أو مبحثاً صغيراً بعنوان: هل مذهب السلف التفويض، وناقشه مناقشة لا بأس بها. [عبد الرحيم السلمي].

وهذا الكلام مروي عن مالك بن أنس تلميذ ربيعة بن أبي عبد الرحمن من غير وجه.

منها: ما رواه أبو الشيخ الأصبهاني، وأبو بكر البيهقي، عن يحيى بن يحيى قال: كنا عند مالك بن أنس، فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرُّحَضَاء، ثم قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعًا». فأمر به أن يخرج. هذا أثر مالك رحمه الله، وهو من أحسن الكلام وأنبل الكلام وأجود الكلام في باب الصفات، وقد تلقاه عنه أهل السنة بالاستحسان والقبول، وجعلوه ميزانا توزن به جميع الصفات، فكل الصفات لك أن تقول فيها ما قد قال مالك رحمه الله في الاستواء. وقد انتشر هذا الأثر وأضحى معروفًا متداولا عند أهل العلم، بل إنني أقول: إنه من أشهر الآثار السلفية في المصنفات العقدية، حتى إنه لا يكاد أن يوجد كتاب من كتب الاعتقاد التي جمعت مقالات أهل السنة والجماعة سواء كانت من الكتب المطولة، أو المختصرة إلا وقد أورد هذا الأثر، فهو أثر عظيم جدا، فيه فوائد جمة. وهذه الجملة: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول» قد سُبق مالكا إليها كما قد سمعت من شيخه ربيعة رحمه الله في الأثر الذي قبل هذا. وهذه الجملة يتحصل نقلها عن خمسة من أهل العلم والدين: أولا: عن أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فإنه قد جاء عنها أنها قالت في الاستواء: «الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول». ولكن الأثر ليس بثابت عنها، ضعفه الذهبي رحمه الله في كتابه

«العلو»، وأشار إلى ضعفه أيضا شيخ الإسلام ابن تيمية الله. وثانيا: جاء عن ربيعة بالإسناد الصحيح عنه، كما قال شيخ الإسلام: (وروى الخلال بإسناد كلهم أئمة ثقات). وثالثا: جاء عن تلميذه مالك ابن أنس إمام دار الهجرة؛ وهذا أيضًا ثابت ثبوتا لا شك فيه، وقد رواه عن مالك نحو عشرة من تلاميذه بألفاظ فيها شيء من الاختلاف، أشهرها هذا اللفظ الذي بين أيدينا. ورابعا: جاء عن الإمام معمر بن أحمد بن زياد الأصبهاني رحمه الله، الذي هو تلميذ أبي القاسم الطبراني صاحب المعاجم المتوفى سنة ثمان عشرة وأربعمائة؛ حيث قال: «الاستواء معقول والكيف مجهول». وهذا الأثر أورده الذهبي رحمه الله عنه في كتابه «العلو»، وسيورده شيخ الإسلام رحمه الله فيما سيأتي من هذه الرسالة بإذن الله. وجاء نحو هذا الكلام أيضًا: عن أبي جعفر الترمذي، الذي كان بحرا من بحور العلم وجبلاً من جبال السنة، وكان فقيه بغداد ومفتيها في وقته، المتوفى سنة خمس وتسعين ومائتين، حيث قال هذه الجملة ولكن في صفة النزول، حيث قال رحمه الله: «النزول معقول، والكيف مجهول». وهذا يؤكد ما ذكرت لك من أن أهل العلم جعلوا هذه الجملة ميزانا توزن به جميع الصفات. المقصود أن هذه الجملة جملة عظيمة، وفيها فوائد جمة، ولا سيما الأثر الذي جاء عن مالك رحمه الله، فإن فيه فوائد عظيمة ينتفع بها طالب العلم. ومن تلك الفوائد أولا: أن في هذا الأثر تأكيدا على مسلك أهل السنة والجماعة

بإثبات القدر المشترك والقد المميز في باب الصفات. فقوله رحمه الله: «الاستواء غير مجهول» فيه إثبات القدر المشترك، فإن الاستواء معلوم معناه، ويتصف به الخالق ويتصف به المخلوق، فالذي قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] هو الذي قال: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]. فالاستواء من حيث هو، يتصف به الخالق ويتصف به المخلوق، فثمة قدر مشترك، هذا الاشتراك هو في أصل المعنى اللغوي، قبل أن يضاف إلى الخالق أو إلى المخلوق، فالله يستوي على العرش، بمعنى: يعلوا ويرتفع عليه، وكذلك المخلوق يستوي على دابته، أو يستوي على السفينة، أو يستوي على العرش اللائق به، بمعنى: يعلوا ويرتفع عليه. فهذا قدر مشترك كما دلت على هذا أدلة كثيرة، الله متصف بالسمع والبصر، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وكذلك المخلوق ﴿إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢] وإن كان في الحقيقة والكنه لا شك أن السميع ليس كالسميع، وأن السمع ليس كالسمع، وهكذا البصر. إذا هذا القدر المشترك. والقدر المميز أشار إليه مالك رحمه الله حينما قال: «والكيف غير معقول» القدر المميز المختص هو الصفة بعد الإضافة، فلما أضيفت الصفة إلى الله فإنها كانت شيئا مختصا به سبحانه وتعالى، لا يُشاركه فيه أحد، الله واحد في ذاته كما هو واحد في صفاته. إذا «الكيف غير معقول» شيء اختص الله به لا يشاركه

فيه غيره، ولا يطلع على هذه الكيفية من خلقه أحد. وأهل السنة والجماعة يجمعون بين الأمرين، وأهل الضلال قد يثبتون قدرًا مشتركا، وينفون القدر المختص كما فعلت الممثلة، وقد يعكسون كما فعلت المعطلة؛ من أنكر القدر المشترك وقع في التعطيل، ومن أنكر القدر المميز المختص وقع في التمثيل. الفائدة الثانية من هذا الأثر عن الإمام مالك الله: أن فيه الرد على المفوضة، وقد مر بنا تفصيل مذهبهم. ووجه الرد هاهنا من جهتين: الجهة الأولى: من قوله: «الاستواء غير مجهول» أي: هو معلوم من جهة لغة العرب، ليس الاستواء كلمة خفية، أو هي لغز من الألغاز، إنما هي كلمة واضحة المعنى، من يعرف لغة العرب فإنه يعلم ما معنى كلمة: «استوى على»، استوى على كذا معروف أن ذلك بمعنى العلو والارتفاع عليه. والوجه الثاني: من جهة قوله: «والكيف غير معقول» وقد مر بنا وسيمر أيضًا إن شاء الله في كلام المؤلف أن نفي الكيفية يستلزم العلم بالمعنى، فإن نفي الكيفية مع الجهل بالمعنى لغو من القول، وهذا ما ينزه عنه أئمة الإسلام في أجوبتهم على المسائل. فمالك رحمه الله لم يقل هذه الكلمة عبثا، «الكيف غير معقول»، نحن نعلم معنى الاستواء لكننا لا ندري كيف هو هذا الاستواء، أما لو كان مالك رحمه الله يعتقد أن كلمة «استوى» كلمة مجهولة المعنى كما تدعي المفوضة لما قال له: «الكيف غير معقول»، بل قال له: الاستواء غير معقول وغير مفهوم. لكنه نبه على أن هذه الكلمة معلومة من جهة اللغة، إنما

الجهل بكيفيتها، والسؤال إنما وقع عن الكيفية، الرجل قال له: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ إذا هذا الأثر سيف قاطع لمذهب أهل التفويض من هذين الوجهين اللذين ذكرت لك. الفائدة الثالثة: أن هذا الأثر فيه بيان سلامة مذهب أهل السنة الجماعة من طريقة الممثلة المكيفة؛ وهذا تلحظه في قوله: «والكيف غير معقول»، فحاشا مذهب أهل السنة من تهمة المعطلة التي أكثروا من تردادها حينما وصموا أهل السنة والجماعة بأنهم مشبهة وبأنهم ممثلة وبأنهم مكيفة؛ لا والله إن هذا لكذب وظلم على أهل السنة، فأهل السنة يصدعون بجهلهم بكيفية صفات الله، الكيف غير معقول لنا، وأنى لنا أن نعقل كيفية صفة الله العظيم ونحن لم نره، ولم نر مثيلاً له؟! تعالى عن أن يكون له مثيل. إذا مذهب أهل السنة بعيد كل البعد عن مذهب الممثلة. الفائدة الرابعة: أن هذا الأثر فيه الرد على المحرفة المؤولة؛ فإن مالكا رحمه الله لما سئل عن كيفية الاستواء أجاب بقوله: «الاستواء غير مجهول»، ولو كان يعتقد أن الاستواء على خلاف ظاهره، وأنه لابد من تأويله تأويلاً على خلاف الظاهر لما أجاب بقوله: «الاستواء غير مجهول» فهو يبين أن هذا اللفظ على ظاهره، ويحمل على ما تقتضيه اللغة دون تبديل ولا تحريف ولا تغيير، «الاستواء غير مجهول» نحن نعلم ما معنى كلمة «استواء» إذا هي كلمة باقية على ظاهرها، ولا يجوز حملها على خلاف ظاهرها، ولا نحتاج أن نتعنت في التعامل مع نصوص

الصفات كما فعل المحرفة، من يعرف لغة العرب يعرف معاني الصفات. والأمر كما قال ابن عيينة رحمه الله فيما أخرج الدارقطني في كتابه الصفات قال: «كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فقراءته تفسيره؛ لا كيف ولا مثل»(١). ما نحتاج أكثر من أن نتلوا القرآن، فهذا الظاهر هو تفسير هذا الكلام، ليس كلامًا خفيًا مُلْغِزا، إنما من يعرف لغة العرب يعرف ما معنى «استوى»، وما معنى «وجه»، وما معنى «محبة»، وما معنى «غضب»، فلا نحتاج أن نتقول، ولا نحتاج أن تزيد على ما أخبر الله أو أخبر رسوله.

الفائدة الخامسة: في أثر الإمام مالك رحمه الله التنبيه على قاعدة أهل السنة في إثبات الصفات، وهي: إثبات الصفات إثبات وجود، لا إثبات كيفية. نحن إذا أثبتنا الصفة، وما معنى أثبتنا؟ ما معنى الإثبات؟ الإثبات اعتقاد الثبوت، أي: أن الله متصف بهذه الصفة؛ هذا القدر الذي يريده أهل السنة والجماعة، يعتقدون أن الله متصف بهذه الصفة، وليس أنهم يعتقدون أنه متصف وأن اتصافه على كيفية كذا وكنه كذا، حاشا أن يكون هذا مذهب أهل السنة والجماعة إثبات أهل السنة للصفات إثبات وجود؛ أي: أن الله متصف بهذه الصفة، وأن هذه الصفة قائمة بالله، والله على كيفية لا نعلمها.

الفائدة السادسة في هذا الأثر: بيان وسطية أهل السنة والجماعة، وهذا ما يقرره أهل العلم كثيرا، أهل السنة وسط بين أهل التمثيل المشبهة، وأهل التعطيل المحرفة.

---

(١) الصفات (ص: ٧٠).

وهذا بين ظاهر في قوله رحمه الله: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول». مذهب أهل السنة في الوسط بين معطل وممثل. الفائدة السابعة في أثر مالك رحمه الله: بيان قاعدة أهل السنة التي تنص على أن الصفات معلومة لنا من وجه، مجهولة لنا من وجه آخر. أهل السنة يصرحون ولا يكتمون أنهم في هذا المقام يجمعون بين علم وجهل، بين علم بمعنى نصوص الصفات، وبين الجهل بكيفيتها. إذا الصفات معلومة لنا من وجه، مجهولة لنا من وجه آخر. الفائدة الثامنة: في هذا الأثر تقرير لقاعدة أهل السنة والأثر وهي: «أن باب الصفات خصوصا وباب الغيب عموما لا يخاض فيه بالعقل». وذلك أن العقل محدود، وسلطانه سلطان محدود، فلا عمل له خارج حدود مملكته، ومملكته التي له فيها نفوذ إنما هي المحسوسات، فما كان وراء المحسوسات فإن العقل يقف مُعلنا عجزه عن أن يخوض فيها دل على هذا من كلامه رحمه الله أنه قال: «والكيف غير معقول». فالعقل أعجز من أن يخوض في مسائل الغيب، ولا سيما ما تعلق بالمطالب الإلهية، حسب العقل أن يفهم الشيء الذي هو داخل في حدود إدراكه، ثم يقف بعد ذلك عاجزا، فالمرجع والمعول إنما هو على النقل فحسب، والعقل يسلم للنقل في هذا القدر الذي هو فوق طاقته، ولا يعارضه فيه، ولا يمكن أن يحكم باستحالة ما جاء في النقل، مستحيل أن يأتي نقل صحيح بشيء يعترض عليه العقل بدعوى أنه مستحيل، هذا الشيء هو المستحيل.

الفائدة التاسعة في أثر مالك رحمه الله تأكيد على قاعدة أهل السنة والجماعة، وهي: «وجوب قطع الطمع عن إدراك كيفية صفات الله». ما ينبه عليه أهل السنة ويحثون عليه ويؤكدونه وجوب قطع الطمع عن إدراك كيفية صفات الله سبحانه وتعالى. ذات الله وكنه صفاته ليس محل تدبر ولا تأمل ولا تفكر، محل التأمل والتدبر والتفكر إنما هو في المعاني التي جاءت في كتاب الله وسنة رسوله، ما تعلق من ذلك بالصفات أو غير ذلك. أما الكنه والكيفية والحقيقة فهذا مما ينبغي أن يجاهد الإنسان نفسه على أن يمنع طمع نفسه وتشوفها إلى أن تدرك ذلك. والأمر كما جاء عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فيما رواه كثير من أهل العلم: «تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله». فحذار من الوقوع في هذا الأمر، أو أن تطلق العنان لعقلك في أن يخوض في هذه المقامات العالية التي هي فوق إدراكك، فلربما أوقعك ذلك في العطب؛ فإن من أسباب وقوع أهل التمثيل في التمثيل: أنهم سمحوا لأنفسهم وظنوا ظنا أن في قدرتهم إدراك كيفية صفة الله فوقعوا فيما وقعوا فيه، أما السلف فكانوا ينهون عن هذا الأمر ويحثون على أن ينزع الإنسان من نفسه كل تطلع وكل تشوف إلى إدراك كيفية صفة الله. الفائدة العاشرة فائدة دعوية: هي أن الحكمة ليست دائما بمعنى اللين، لا تلازم مطردا بين الحكمة واللين، الحكمة وضع الشيء في موضعه، فيوضع اللين موضعه حيث يكون محققا للمصلحة دارئً للمفسدة، كما أن الحكمة وضع الشدة في موضعها حيث

تكون الشدة محققة للمصلحة دارئة للمفسدة. تلحظ في هذا الأثر: أن مالكا رحمه الله أمر بهذا الرجل أن يخرج بعد أن واجهه بالحقيقة، فقال له: «وما أراك إلا مبتدعا»، ومالك رحمه الله في وقته هو إمام أهل المدينة، وهو الذي إذا قال يسمع قوله، فهو يتصرف تصرف صاحب الحق، فتعامل معه بهذا القدر لأن هذه هي الحكمة هاهنا، والمصلحة تقتضي هذا؛ أمر به أن يخرج، توسم فيه أنه رجل سوء وصاحب فتنة، والمدينة في ذاك الزمان في عافية من هذه الأهواء، فالحكمة إذا كل الحكمة أن يُسلك مسلك الحزم. ولربما كان غير مالك في وقت غير الوقت ومكان غير المكان سلك مع هذا مسلكا آخر، أليس كذلك؟! ابن مهدي رحمه الله بلغه عن رجل أنه كان يخوض في كيفية صفة الله، فسلك معه مسلكا آخر غير هذا المسلك، ما شدد عليه النكير ولا بدعه، وإنما أتاه بأسلوب هين لين، وقال: يا ابن أخي، بلغني عنك أنك تقول كذا وكذا، فبدأ الرجل يتكلم، فقال: على رسلك، دعنا نتكلم أولا عن المخلوق، فإذا فرغنا تكلمنا عن الخالق، ثم تدرج معه وبين له أن جبريل عليه السلام له ستمائة جناح، قال: قد علمت الجناحين، فركب لي ثالثا، ولن أسألك عن خمسمائة وسبعة وتسعين. فانظر مسلك الإمام الجليل عبد الرحمن بن مهدي مع هذا الرجل بخلاف طريقة ومسلك مالك رحمه الله، وهذا من هذا حكمة، وذاك من ذاك حكمة. إذا لا ينبغي إطلاق القول بأن الحكمة هي دائما اللطف واللين، ولا

ينبغي أيضا إطلاق القول بأن الهجر والزجر والشدة هي الحكمة، إنما ينبغي أن يكون الإنسان حكيما فقيها مدركا لعواقب الأمور وآثار التصرفات، ثم بعد ذلك يتصرف، يدرك مكانته ومنزلته قوة وضعفا، يُدرك حال الزمان وضعف السنة فيه أو قوتها، يُدرك تغير الأمكنة واختلاف أحوالها، يُدرك أحوال الناس والمتلقين والمخطئين، وهل كان هذا منهم عن جهل أو عناد، ويُدرك بعد ذلك الآثار التي تترتب من الجهات التي حول الإنسان وتحيط به، وتؤثر في الواقع، إلى آخر ما هنالك. إذا تنبه يا رعاك الله وتوسط، ولا تغل في شيء من الأمر، واقتصد كلا طرفي قصد الأمور ذميم. الفائدة الحادية عشرة أيضًا فائدة دعوية ألا وهي: الغضب إذا انتهكت محارم الله، مالك رحمه الله أصابه شيء عظيم، لما سأله هذا الرجل، فقال: يا أبا عبد الله، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرحضَاء. يعني: العرق، وجاء في رواية: أن مالكا رحمه الله ما وجد شيئًا كمثل ما وجد من سؤاله، بلغ كلامه في نفسه مبلغا عظيما، كيف لإنسان أن يتجرأ هذه الجرأة، فيسأل هذا السؤال الذي لا يليق البتة، كيف استوى؟! أنت تسأل عمن؟! أنت تسأل عن الله العظيم، تريدني أن أتكلم كيف استوى؟ من عظم الله حق تعظيمه وقدره حق قدره، فإنه يستعظم مثل هذا السؤال، ولذلك كانت من مالك رحمه الله هذه الغضبة، وهذه الغيرة على حرمات الله. والغيرة على حرمات الله تتوازى مع الإيمان، بقدر

إيمانك تكون غيرتك على محارم الله إذا انتهكت، ويكون غضبك لأجل الله، ومع ضعف الإيمان يضعف هذا الغضب وتضعف هذه الغيرة. فالمقصود أثر مالك رحمه الله فيه درس لنا، وهو: أنه إذا سمع الكلام الذي فيه تجاوز في حق الله أو في حق الشريعة، فحق الإيمان عليك أن تغضب وأن تصاب بهم عظيم، حق الله أن يطاع فلا يعصى، وأن يشكر فلا يكفر، وأن يعظم حق تعظيمه، فأدنى نقص فيما ينبغي لله يلحظه الإنسان ينبغي أن يُصيبه بهم عظيم، وهذا ما كان من مالك رحمه الله تصبب عرقا، ووجد في نفسه هذه الموجدة، وغضب من هذه الجرأة من هذا الرجل، ثم تريث ، ثم رفع رأسه، وأجابه بما أجابه، ثم قال: «وما أراك إلا مبتدعا»، حتى في هذا المقام كان مالك رحمه الله صاحب ورع وتقوى، ما جزم بابتداعه، وإنما قال: «وما أراك» يعني ما أظنك «إلا مبتدعا»، فأمر به فأخرج. فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا: «بلا كيف». وأيضًا قولهم: «أمروها كما جاءت» يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظ دالة على معان، فلو كانت دلالتها منتفية، لكان الواجب أن يُقال: أمروا ألفاظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ: «بلا كيف»؛ إذ نفي الكيفية عما ليس بثابت لغو من القول. السلف رحمهم الله حينما قالوا: «أمروها كما جاءت بلا كيف»

مرادهم كما علمنا: «أمروها» أثبتوها كما جاءت بمعانيها بلا زيادة ولا نقصان، لا تتقولوا ولا تخوضوا ولا تزيدوا ولا تنقصوا، اعتقدوا ما جاء في النص فحسب، هذا الذي أراده السلف رحمهم الله من هذه الجملة. وهذه الكلمة الأخيرة التي سمعتها قاعدة ينبغي الاهتمام بها، نفي الكيفية عما ليس بثابت لغو من القول انتبه، فإنها من محاسن كلام الشيخ رحمه الله في هذه الرسالة. على كل حال، أقول بعد كل ما سبق من الكلام عن مذهب التفويض؛ إنَّ إجمال الرد على مذهب المفوضة يكون من وجهين: الوجه الأول: بالرد على هذا المذهب بالأدلة النقلية، والرد عليه بالأدلة النقلية شيء كثير جدا، فإن الأدلة التي تدل على بطلان مذهب المفوضة أدلة كثيرة، يعلم ذلك من تأمل في أدلة الكتاب والسنة. ومن ذلك: أولا: قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، فكل دليل من القرآن والسنة دل على أن الوحي بيان وتبيان ومبين، ومع قولهم: إن آيات كثيرة بل أشرف ما في القرآن مجهول وطلاسم، وليس ثمة معان معلومة تحت تلك الكلمات وتلك الآيات، يستحيل أن يكون القرآن بيانا وتبيانا ومبينا. ثانيا: يرد مذهب المفوضة كل دليل من القرآن أو من السنة دل على الحث والمدح لتدبر كتاب الله ومدارسته، ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩] ولم يستثن سبحانه آيات الصفات. إذا كل القرآن محل للتدبر، ولا يكون كذلك إلا إذا كان كله قابلاً للعلم به، وهذا يتناقض مع مذهب المفوضة.

ونقول ثالثا: يرد مذهب التفويض كل دليل دل على أن الله أنزل القرآن عربيا ليُعقل ويُعلم، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، قال سبحانه: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣] لو قيل لنا: لم جعل الله هذا القرآن بلسان عربي مبين؟ الجواب واضح في النصوص، ما العلة؟ ليُعقل ويُعلم. وكيف يكون كذلك وأشرف ما فيه وهو ما يتعلق بصفات الله مجهول، وظاهره يقود إلى الضلال، وله تأويل خلاف الظاهر لا يعلمه إلا الله؟! إذا كل دليل دل على هذا المعنى فإنه ينقض مذهب المفوضة. ويقال رابعا: يدل على بطلان مذهب المفوضة كل دليل دل على ذم من لم يفهم القرآن ولم يتدبره، قال سبحانه: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُواْ مِنْ عِندِكَ قَالُواْ لِلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ﴾ [محمد: ١٦]، إذا القوم حالهم كحال هؤلاء الذين ذمهم الله، ما كان لهم حظ ولا رغبة في معرفة معاني ما أنزل الله: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ﴾ [النساء: ٨٢]، وما استثنى سبحانه آيات الصفات. ويقال خامسا: يرد مذهب المفوضة كل دليل دل على أن القرآن ميسر للذكر، ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧] كيف يكون ذلك، والله إن مذهب المفوضة وكذا مذهب إخوانهم من المؤولة يقتضي أن القرآن معسر وليس ميسرا، أين التيسير وهو مجهول في أهم ما فيه؟ وظاهره يقود إلى الضلال بل الكفر؟ لأن من أخذ بظاهره فقد

وقع في التشبيه، والتشبيه كفر، وله تأويل يخالف الظاهر ما بينه الله ولا بينه رسوله، وجعل الناس يتخبطون، لا يعلمون أين الحق وأين الصواب في هذه النصوص، كيف يكون ميسرا للذكر مع هذا؟! أما من الوجه الثاني الرد عليهم بالأدلة العقلية، فهذا أيضًا تحته وجوه منها: أولا: أن قاعدة أهل العلم: «تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز»، فلو كان ظاهر نصوص الصفات يقتضي ضلالا واعتقاد هذا اعتقاد باطل؛ لأنه تشبيه لكان من البلاغ والبيان الواجب على رسول الله ﷺ أن يوضح ويصرح، لابد وحق عليه أن يبين للأمة أن هذه النصوص تقرأ ولا يجوز اعتقاد ظاهرها، أما أن يتركوا هكذا دون بيان مع أمرهم بالتدبر والتفكر، وظاهر القرآن يقود إلى الكفر، هذا لا يمكن أن يكون. والوجه الثاني: أن في مذهبهم طعنا في حكمة الله، حيث أنزل كتابا وصفه بصفات جليلة «بيان، وتبيان، ومبين، وهدى، وبشرى للمسلمين» ومع ذلك ظاهره يقود إلى الكفر، وليس ثمة بيان ولا توضيح لا في القرآن ولا في السنة!! هذا يتنافى وحكمة الله البالغة. أضف إلى هذا وجها ثالثا: وهو أن في مذهب المفوضة طعنا في رسول الله ﷺ، حيث إن كبار القوم من أهل التفويض يعتقدون أن رسول الله ﷺ كان يتلو ويبلغ آيات لا يفهم كثيرًا مما فيها، بل هو عليه الصلاة والسلام ينشئ كلاما مما أوحاه الله إليه، فيتكلم به وهو لا يعرف معناه؛ يحدث أصحابه: أن الله ينزل، وأن الله يغضب، وأن لله قدما، وأن لله يدا، وهو لا يفهم معنى هذا الكلام البتة، هذا الكلام بالنسبة له ﷺ كلام مجهول لا

يفهم منه شيء البتة!! فكيف يظن برسول الله ﷺ أنه يتكلم أو يتلو ويبلغ شيئا مجهولا لا يفهمه، سبحان الله؟! وهو الذي جعله الله هاديا للناس، ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الشورى: ٥٢]، كيف يهدي إلى الصراط المستقيم من يجهل دليل هذا الصراط؟! هذا لا يمكن ولا يكون. أضف إلى هذا وجها رابعا: أن مذهبهم يستلزم الطعن في القرآن، فهو بمقتضى مذهبهم معسر مضل وليس هاديا ميسرا، لا والله، ما يكون هاديا ولا يكون ميسرا بمقتضى مذهبهم، إنما وصفه الدقيق أنه معسر مضل، وأن ترك الناس بلا قرآن كان خيرا لهم من أن يُنزل عليهم كتاب يُضلهم؛ لأن النتيجة والمطلوب أن يبحثوا بعقولهم عن الصواب، وعقولهم معهم قبل نزول القرآن وبعد نزوله، إذا ما فائدة إنزال القرآن؟! ليتركوا وعقولهم ويُقال: ابحثوا بعقولكم عن الصواب، وينتهي الأمر، بدل أن يُؤز الناس إلى الضلال والتشبيه، وليس في موضع ولا موضعين ولا ثلاثة ولا أربعة؛ بل مئات من الآيات، ومئات من أحاديث رسول الله ﷺ، والصواب والحق يُدرك من طريق العقل، إذا ما حاجتنا إلى القرآن؟! أضف إلى هذا وجها خامسا: وهو الطعن في الصحابة رضي الله عنهم من أنهم ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]، يرددون كلاما لا يفهمون معناه، وما هكذا حال العلماء الحكماء العقلاء. أضف إلى هذا وجها سادسا: وهو مخالفة إجماع السلف على تدبر القرآن كله من أوله إلى آخره؛ يتدبرونه آية آية، ويتدارسون ويتفهمون حديث رسوله حديثا

حديثا، وجملة جملة، وهذا إجماع لا شك فيه ولا ريب، والآثار في هذا كثيرة. إذا هذه بعض الأوجه التي تدل على بطلان مذهب أهل التفويض. [صالح سندي].

***

وروى الأثرم في السنة وأبو عبد الله بن بطة في الإبانة، وأبو عمر الطلمنكي وغيرهم بإسناد صحيح، عن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون، وهو أحد أئمة المدينة الثلاثة الذين هم مالك بن أنس، وابن الماجشون، وابن أبي ذئب، وقد سئل فيما جحدت به الجهمية: «أما بعد: فقد فهمت ما سألت عنه فيما تتابعت الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي فاقت عظمته الوصف والتقدير وكَلَّت الألسن عن تفسير صفته، وانحسرت العقول دون معرفة قدره، ردت عظمته العقول فلم تجد مساغًا فرجعت خاسئة وهي حسيرة، وإنما أُمروا بالنظر والتفكر فيما خلق بالتقدير، وإنما يقال: «كيف؟» لمن لم يكن ثم كان، فأما الذي لا يحول ولا يزول، ولم يَزَلْ، وليس له مثل، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو، وكيف يعرف قدر من لم يبد ومن لم يمت ولا يبلى، وكيف يكون لصفة شيء منه حد أو منتهى؟ يعرفه عارف أو يحد قدره واصف على أنه الحق المبين، لا حق أحق منه، ولا شيء أبين منه. الدليل على عجز العقول في تحقيق صفته، عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه، لا تكاد تراه صغرًا يحول ويزول، ولا يرى له سمع ولا بصر، لما يتقلب به ويحتال من عقله، أعضل بك وأخفى عليك مما ظهر من سمعه

وبصره، فتبارك الله أحسن الخالقين، وخالقهم وسيد السادات، وربهم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. اعرف رحمك الله غناك عن تَكلُّف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها، إذا لم تعرف قدر ما وصف فما تكلفك علم ما لم يصف، هل تستدل بذلك على شيء من طاعته، أو تنزجر به عن شيء من معصيته؟ فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقًا وتكلفًا، فقد ﴿ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِي ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ﴾ [الأنعام: ٧١]، فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال: لا بد إن كان له كذا من أن يكون له كذا، فعمي عن البيِّن بالخفي، وجحد ما سمى الرب من نفسه بصمت الرب عما لم يسم منها، فلم يزل يملي له الشيطان حتى جحد قول الرب عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] فقال: لا يراه أحد يوم القيامة، فجحد والله أفضل كرامة الله التي أكرم بها أولياءه يوم القيامة من النظر إلى وجهه، ونضرته إياهم: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥]، وقد قضى أنهم لا يموتون، فهم بالنظر إليه يُنْضَرُونَ... إلى أن قال: وإنما جحد رؤية الله يوم القيامة إقامة للحجة الضالة المضلة؛ لأنه قد عرف إذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين، وكان له جاحدًا. وقال المسلمون: يا رسول الله، هل نرى ربنا؟ فقال رسول الله ﷺ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟» قالوا: لا. قال: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ

دُونَهُ سَحَابٌ؟» قالوا: لا. قال: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَذَلِكَ»(١). وقال رسول الله ﷺ: «لَا تَمْتَلِئُ النَّارُ حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ فِيهَا قَدَمَهُ، فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ، وَيَنْزَوِي بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ»(٢). وقال لثابت بن قيس رضي الله عنه: «لَقَدْ ضَحِكَ اللهُ مِمَّا فَعَلْتَ بِضَيْفِكَ الْبَارِحَةَ»(٣). وقال فيما بلغنا: «إِنَّ اللهَ لَيَضْحَكُ مِنْ أَزْلِكُمْ، وَقُنُوطِكُمْ، وَسُرْعَةِ إِجَابَتِكُمْ»، فقال له رجل من العرب: إن ربنا ليضحك؟ قال: «نَعَمْ»، قال: لا نعدم من رب يضحك خيرًا(٤). في أشباه لهذا مما لم نحصه. وقال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ [طه: ٣٩]، وقال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧]. فوالله ما دلَّهم على عِظَم ما وصفه من نفسه، وما تحيط به قبضته إلا صغر نظيرها منهم عندهم، إن ذلك الذي ألقى في روعهم، وخلق على معرفة

(١) أخرجه البخاري (٤٥٨١)، ومسلم (١٨٣).

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٤٩)، ومسلم (٢٨٤٦).

(٣) أخرجه البخاري (٣٧٩٨)، ومسلم (٢٠٥٤).

(٤) أخرجه أبو داود (٣٢٦٦)، وأحمد (١٦٢٥١).

قلوبهم[١]، فما وصف الله من نفسه فسماه على لسان رسوله ﷺ سميناه كما أسماه، ولم نتكلف منه صفة ما سواه، لا هذا ولا هذا، لا نجحد ما وصف، ولا نتكلف معرفة ما لم يصف. اعلم رحمك الله أن العصمة في الدين أن تنتهي في الدين حيث انتهي بك ولا تجاوز ما حد لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر، فما بسطت عليه المعرفة وسكنت إليه الأفئدة وذكر أصله في الكتاب والسنة وتوارث علمه الأمة، فلا تخافنَّ في ذكره وصفته من ربك ما وصفه من نفسه عيبًا، ولا تتكلفنَّ لما وصف لك من ذلك قدرًا. وما أنكرته نفسك، ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في الحديث عن نبيك من ذكر ربك فلا تتكلفن علمه بعقلك، ولا تصفه بلسانك، واصمت عنه كما صمت الرب عنه من نفسه، فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه كإنكارك ما وصف منها، فكما أعظمت ما جحده الجاحدون مما وصف من نفسه، فكذلك أعظم تكلف ما وصف الواصفون مما لم يصف منها.

***

(وروى الأثرم في «السنة»، وأبو عبد الله بن بطة في «الإبانة»، وأبو عمرو الطلمنكي، وغيرهم بإسناد صحيح عن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون وهو أحد

---

(١) لعلها: «وخلق على معرفته قلوبهم»، الروع القلب، والروع الوجل والخوف. [عبد العزيز بن باز].

أئمة المدينة الثلاثة الذين هم: مالك بن أنس، وابن الماجشون، وابن أبي ذئب، وقد سئل فيما جحدت به الجهمية، فقال:...) المؤلف رحمه الله يوالي النقل عن أهل العلم في بيان المذهب الحق في باب الأسماء والصفات، ونقل هاهنا نقلاً طويلاً عن عبد العزيز بن عبد الله الماجشون أحد الأئمة الكبار. والمنقولات في هذا الكتاب لاحظ فيها ثلاثة أمور: الأمر الأول: أن غرض شيخ الإسلام الله من المنقولات الكثيرة التي ساقها في هذا الكتاب أن يبين أن مذهب السلف والأئمة مخالف لمذاهب المنحرفين؛ وهم الأصناف الثلاثة الذين بينهم سابقا، الذين هم: أهل التخييل وأهل التأويل وأهل التجهيل، فلاحظ هاهنا هذا الغرض وهذا القصد الذي أراده المؤلف رحمه الله، بغض النظر عن تفاصيل ما يأتي في هذه المنقولات فإن فيها أشياء تأتي عرضًا وليست مقصودة لشيخ الإسلام رحمه الله إنما جاءت تبعا، لكن في كل نقل حاول أن تربط بينه وبين الهدف الذي لأجله ساق هذه المنقولات، وهو ما بينت لك. الأمر الثاني: أن المنقول عنهم في هذه الرسالة ليسوا على درجة واحدة، فمنهم أئمة من أئمة أهل السنة والجماعة من المتقدمين وممن سار على نهجهم ممن بعدهم، وفيهم من هو دون ذلك، بل فيهم بعض المنتسبين إلى مذاهب مبتدعة؛ كالأشعرية. أما النقل عن أئمة أهل السنة الخلص فبين وواضح غرضه، فهم أهل الاقتداء، أما من دونهم في المكانة والدرجة فإن شيخ الإسلام رحمه الله بين في تعليق سيأتي معنا إن شاء الله أن ما

ينقله عنهم كلام حق، والحق يقبل ممن جاء به مهما كان، فهو ينقل كلاما حقا. وفي نقله أيضًا نكتة مهمة، وهي: أنه ينقل عن أشخاص معروفين ومشهورين ولهم مكانة في نفوس أتباعهم، فالنقل عنهم فيه إلزام لأتباعهم ومعظميهم؛ بأن هؤلاء وهم عندكم محل القدوة ولهم منزلة رفيعة، هذا قولهم، فهم يثبتون كذا وكذا من الصفات ولا يقبلون تأويلها، إلى آخر ما سيأتي إن شاء الله. الأمر الثالث: ينبغي أن تلاحظ أن قول آحاد أهل العلم من المتقدمين أو من المتأخرين حاشا الصحابة، هؤلاء الأجلاء لا ينبغي أن تبنى على أقوالهم القواعد والأصول والعقائد، وإنما يكون الاعتقاد مبنيًا على الكتاب والسنة، وما اتفق عليه أهل العلم وتواردوا عليه، وكان قولا فاشيا دون نكير، أما أذا اجتهد أحد منهم فأتى بمقالة ولم يظهر عليها دليل واضح، ولم يتابعه على هذا أهل العلم، فلا ينبغي أن يكون هذا قاعدة وضابطا ويُصنف على أنه هذا هو اعتقاد أهل السنة والجماعة، فلاحظ هذا الأمر، فلربما أتت بعض الأشياء مما ينبغي أن تستحضر معها ما ذكرت لك هاهنا. وهذا النقل كما أسلفت هو للإمام الجليل عبد العزيز الماجشون، وهذا الإمام الجليل كان نظير الإمام مالك، كما قال شيخ الإسلام في «الصفدية»، وهو أحد أئمة المدينة الثلاثة في وقتهم الذين هم: مالك بن أنس، وابن الماجشون، وابن أبي ذئب. وله المكانة العظيمة عند أهل العلم. وابنه هو: عبد الملك صاحب وتلميذ الإمام مالك المشهور وأحد أئمة المالكية المشهورين فهذه أسرة

علمية. هذا الإمام الجليل كان رأسا في السنة، وكان حربا على أهل البدع والضلال، وفيما بين أيدينا من مصنفات أهل العلم خمس رسائل له في الاعتقاد، هذا ما أعلمه: هذه الرسالة وهي أشهرها، رسالة في الصفات، وساقها من ذكر شيخ الإسلام، الأثرم في «السنة»، وأبو عمر الطلمنكي، وكتاباهما مفقودان، لكن «الإبانة» لابن بطة، وهو ممن نقل هذه الرسالة موجود بحمد الله، وفي المطبوع توجد هذه الرسالة مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ عما ساق شيخ الإسلام ها هنا. ورسالة ثانية في الصفات أيضًا، ولكنها أخصر من هذه، ساقها ابن أبي الشيخ في كتابه «العظمة» في الجزء الأول. وله أيضًا رسالة في القدر والنهي عن الجدال فيه. ورسالة رابعة أيضًا في القدر والرد على القدرية. وله رسالة خامسة في النهي عن الجدل في الدين، وهي رسالة مختصرة. وهذه الرسائل الثلاث كلها قد أودعها ابن بطة في كتابه «الإبانة». المقصود أن هذا الإمام كان له عناية وكان له حرص على بيان عقيدة أهل السنة والجماعة والرد على المخالفين، جزاه الله عنا خير الجزاء. وهذه الرسالة كما ذكر الشيخ بإسناد صحيح، ولها أسانيد صحيحة أيضا سوى هذا الإسناد كما بين شيخ الإسلام، فشيخ الإسلام كان معتنيا بهذه الرسالة وساقها في غير ما كتاب، ومن ذلك في بيان تلبيس الجهمية في المجلد الثالث، ذكر أن هذه الرسالة لها أسانيد صحيحة. وساق هذه الرسالة غيره أيضًا من أهل العلم، الذهبي ساقها مختصرة في كتابه «العلو»، وغيره أيضًا من أهل العلم. [صالح سندي].

ويستفاد من قول الإمام عبد العزيز بن الماجشون السابق الأمور الآتية: أولا: الإثبات، وذلك من قوله: (فما وصف الله من نفسه فسماه على لسان رسوله ﷺ سميناه كما أسماه) أي: أثبتنا ما أثبته الله لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ. ثانيا: عدم الزيادة، وذلك من قوله: (ولم نتكلف منه صفة ما سواه؛ لا هذا ولا هذا) أي: لا نزيد على ما أثبته الله لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ. ثالثا: التوقف فيما لم يرد إثباته أو نفيه؛ وذلك من قوله: (ولا نتكلف معرفة ما لم يصف) أي: لا نخوض في معرفة ما لم يرد به نص، ولا نتكلف معرفة ذلك. رابعا: عدم النقص، وذلك من قوله: (لا نجحد ما وصف) أي: لا ننقص مما أثبته الله لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ. ونستفيد قاعدة جليلة جدا من قوله رحمه الله: (اعلم رحمك الله أن العصمة في الدين أن تنتهي في الدين حيث انتهي بك، ولا تجاوز ما حد لك) فهذه قاعدة عظيمة النفع لو التزمها العبد لسلم ونجا، أي: قف عند ما أخبرك الله من الغيب، ولا تتجاوز ذلك الحد. وبين العلة من ذلك فقال: (فإن من قوام الدين: معرفة المعروف وإنكار المنكر) أي: من إقامة الدين: معرفة المعروف وإنكار المنكر، (فما بسطت عليه المعرفة، وسكنت إليه الأفئدة، وذكر أصله في الكتاب والسنة وتوارث علمه الأمة، فلا تخافن في ذكره وصفته من ربك ما وصفه من نفسه عيبا) أي: اصدع به، وقل كما صح: «يضحك ربنا»، و «يغضب ربنا»، و

«يرضى ربنا»! فلماذا تجبن في هذه المواقف؟ مع أن عندك من كلام الله تعالى وما صح من كلام رسوله ﷺ ما يؤيد ذلك؛ فقد جاءت هذه الصفات صريحة فيهما؟! وقوله: (فلا تخافن في ذكره وصفته من ربك ما وصفه من نفسه عيبا) يعني: لا تخف أن يعاب عليك بما تذكره من صفات الله الصحيحة الثابتة؛ فيقال عنك: مشبه، أو مجسم، أو حشوي، أو وهابي، أو غير ذلك من الألقاب التي يطلقونها على من يثبت صفات الله من غير تكييف. فلا تخش أيها المسلم على منهج أهل السنة والجماعة على نفسك من ذكر أمر أخبر الله به؟ إن كنت مصدقا بثبوته؛ فلم تخاف من الألقاب التي يطلقها هؤلاء وأنت معك على ذلك أدلة من كلام الله تعالى ومن كلام رسوله ﷺ؟! فلا بد من إقامة المعروف ولا بد من إنكار المنكر، كيف تصمت، وكيف لا تصدع بالحق وأنت ترى فرقة تعطل صفات الله وتجحدها؟ كيف لا تنكر منكر تعطيل صفات الله؟! ثم قال ابن الماجشون ناصحا من سأله: (ولا تتكلفن لما وصف لك من ذلك قدرا) يعني: لا تخض في الكيفية كما وقع المشبه فيها. (وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في الحديث عن نبيك من ذكر صفة ربك، فلا تتكلفن علمه بعقلك) لأن هذا الباب ليس فيه رأي وليس فيه اجتهاد، بل فيه نص فقط، فإن جاء النص أخذت به، وإلا فاسكت ولا تخض فيما لا علم لك به، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ

﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: ٣٦]، قال الإمام ابن كثير رحمه الله في تفسيرها: «نهى الله تعالى عن القول بلا علم، بل بالظن الذي هو التوهم والخيال؛ كما قال تعالى: ﴿ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ﴾ [الحجرات: ١٢]، وفي الحديث: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ». أخرجه البخاري (٥١٤٣)، ومسلم (٢٥٦٣).»[1]. وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن مسائل الدق - أي: المسائل الدقيقة - في الأصول لا يكاد يتفق عليها طائفة، إذ لو كان كذلك لما تنازع في بعضها السلف من الصحابة والتابعين، وقد ينكر الشيء في حال دون حال، وعلى شخص دون شخص. وأصل هذا ما قد ذكرته في غير هذا الموضع: أن المسائل الخبرية قد يكون بمنزلة المسائل العملية؛ وإن سميت تلك مسائل أصول وهذه مسائل فروع، فإن هذه تسمية محدثة قسمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين، وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب؛ لا سيما إذا تكلموا في مسائل التصويب والتخطئة. وأما جمهور الفقهاء المحققين والصوفية فعندهم أن الأعمال أهم وآكد من مسائل الأقوال المتنازع فيها؛ فإن الفقهاء كلامهم إنما هو فيها، وكثيرا ما يكرهون الكلام في كل مسألة ليس فيها عمل، كما يقوله مالك وغيره من أهل المدينة، بل الحق أن الجليل من كل واحد من الصنفين مسائل أصول

---

(١) تفسير ابن كثير (٥/ ٧٥).

والدقيق مسائل فروع. فالعلم بوجوب الواجبات كمباني الإسلام الخمس وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة؛ كالعلم بأن الله على كل شيء قدير، وبكل شيء عليم، وأنه سميع بصير، وأن القرآن كلام الله، ونحو ذلك من القضايا الظاهرة المتواترة؛ ولهذا من جحد تلك الأحكام العملية المجمع عليها كفر، كما أن من جحد هذه كفر. وقد يكون الإقرار بالأحكام العملية أوجب من الإقرار بالقضايا القولية؛ بل هذا هو الغالب فإن القضايا القولية يكفي فيها الإقرار بالجمل، وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والإيمان بالقدر خيره وشره. وأما الأعمال الواجبة: فلا بد من معرفتها على التفصيل؛ لأن العمل بها لا يمكن إلا بعد معرفتها مفصلة، ولهذا تقر الأمة من يفصلها على الإطلاق وهم الفقهاء، وإن كان قد ينكر على من يتكلم في تفصيل الجمل القولية، للحاجة الداعية إلى تفصيل الأعمال الواجبة، وعدم الحاجة إلى تفصيل الجمل التي وجب الإيمان بها مجملة»(١). فهذه نصيحة غالية من الإمام ابن الماجشون للسائل: وهي أن ما جاء به النص فآمن به وسلم له، وما لم يرد فيه نص فأمسك عنه ولا تخض فيه، ولا تصفه بلسانك؛ ولا تتجاوز الحد الذي حد لك؛ لأن عندنا هنا في هذا الباب ثلاثة أمور: أمور أثبتها الله لنفسه وأثبتها له رسوله ﷺ؛ فنثبت ما أثبته الله لنفسه، وما أثبتها له

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٦).

رسوله ﷺ. وأمور نفاها الله عن نفسه ونفاها عنه رسوله ﷺ؛ فننفي ما نفاه الله عن نفسه، وما نفاه عنه رسوله ﷺ. وأمور لم يرد فيها عن الله تعالى ولا عن رسوله ﷺ نفي ولا إثبات؛ فنتوقف فيها ونسكت عنها، ولا نخوض فيها. لأن (تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه كإنكارك ما وصف منها) يعني: يستوي هذا وذاك، فهذا محظور وهذا محظور، فتعطيل الصفات الثابتة محظور، وكذلك التقول على الله بغير علم محظور؛ لذلك قال: (فكما أعظمت ما جحد الجاحدون مما وصف من نفسه، فكذلك أعظم تكلف ما وصف الواصفون مما لم يصف منها) أي: إذا كنت تستعظم ما فعله المعطلة من جحد الصفات، فكذلك استعظم التقول على الله بغير علم؛ لإن هذا من طرق إغواء الشيطان للخلق، فقد قال الله عنه: ﴿إِنَّمَا يَأۡمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلۡفَحۡشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]. فإذا من القول على الله عز وجل بغير علم: أن تصفه بما لم يصف به نفسه. وهل هناك أسلم من هذا المنهج في التعامل مع صفات الله جل جلاله؟! منهج يقف مع النص ولا يتجاوزه، فكل ما أثبته الله لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ يثبته، وكل ما نفاه الله عن نفسه وما نفاه عنه رسوله ﷺ ينفيه، وما لم يأت فيه نص بإثبات أو نفي يتوقف فيه، وينهى عن الخوض فيه إثباتا أو نفيا. ثم انتقل الإمام ابن الماجشون إلى الرد على من جحد رؤية الله تعالى في الآخرة، وبين أن الشيطان لم يزل يملي له حتى جحد

قول الرب عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، فقال: (لا يراه أحد يوم القيامة...) إلى أن قال: (وإنما جحد رؤية الله يوم القيامة إقامة للحجة الضالة المضلة؛ لأنه قد عرف إذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين، وكان له جاحدا) ولذلك نقول للذين يتبجحون ويزعمون أنهم يرون الله سبحانه وتعالى في الدنيا: أين أنتم من حديث النبي ﷺ لأصحابه وهم خير هذه الأمة وأفضلها وأشرفها: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ». أخرجه البخاري (٣٠٥٧)، ومسلم (١٦٩). فباب رؤية الله سبحانه وتعالى لا سبيل إليه في هذه الحياة الدنيا، ولم يتحقق حتى لكليم الله عز وجل موسى عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]. وهذا من عقيدة أهل السنة؛ ولذا ينبغي أن نذكرهم بمثل هذه الأحاديث، وعلينا أن نعلم عوام الناس أمثال هذه الأحاديث حتى لا تروج أكاذيب الصوفية ودعاواهم عليهم. فهم يزعمون أنهم يرون الله سبحانه وتعالى، وأن الحجاب يكشف لهم، وهذا زعم باطل، قالوه لكي يروجوا أقاويلهم على العوام. ولذلك يزعم هؤلاء: أن أهل السنة يأخذون علمهم بواسطة، وأما هم، أي: المتصوفة فيأخذون علمهم عن الله بدون واسطة! فإنهم لم يبق أمامهم بعد ذلك إلا أن يدعوا النبوة، ولولا الخوف من أن تطير رؤوسهم لفعلوها، ولتبجحوا بذلك. فينبغي الحذر من ذلك، ويجب تذكير

عامة الناس بهذه الأحاديث التي ترد على هذه الدعاوى. وهذه قضية خطيرة ينبغي للإنسان أن يتنبه لها؛ لأن الصوفية إنما تروج أفكارها من طريق واحد إذا أغلق سد عليهم الباب، وهو تقديس الأشخاص، فيجعلون لأنفسهم هالة ومهابة بدعاوى يزعمونها حتى يعظم في نفوس الناس قدرهم، فإذا عظموهم وقدسوهم عند ذلك يقبلون منهم ما يقولون. فإذا قطع هذا الطريق على الصوفي، وعرف الناس قدره، استطاعوا أن يتبينوا حقيقة باطله. وكذلك المعطلة وأهل الفلسفة إنما تروج أفكارهم بسبب غرسهم فكرة تقديس العقل وتقديمه. فعلى طالب العلم أن يهدم صنم تقديس الأشخاص عند الصوفية، حتى تزول هذه المنزلة لهم، وبعدها سيميز الناس أقوالهم ويتبينوها ولن يقبلوها مسلمة. وهؤلاء الصوفية قد استعبدوا الناس، وسلبوا أموالهم وعقولهم، ومن قبل ذلك سلبوا دينهم، ومن يعش قريبا منهم أو يقرأ عنهم يرى مثل هذه الأوضاع، ويوقن بخطرهم، ويتبين له ما هم عليه من دجل وباطل، ونشر للشرك والخرافة والبدعة، وتبديل لدين الله عز وجل وإحداث فيه، فنسأل الله عز وجل أن يقيض من طلبة العلم من يكسر شوكة هؤلاء، وكذلك يزيل ما عندهم من باطل قد روجوه على ضعفاء البصيرة والعلم. ثم نعى ابن الماجشون رحمه الله حال الأمة في زمانه فقال: (فقد والله عز المسلمون) يعني: قل الذين هم على المعتقد الصحيح، (الذين يعرفون المعروف وبمعرفتهم يعرف، وينكرون

المنكر وبإنكارهم ينكر، يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه، وما بلغهم مثله عن نبيه) وإذا كان يقول هذا عن زمانه، فماذا نقول عن زماننا، فإلى الله المشتكى! ثم قال: (فما مرض من ذكر هذا وتسميته قلب مسلم، ولا تكلف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب مؤمن، وما ذكر عن الرسول ﷺ أنه سماه من صفة ربه، فهو بمنزلة ما سمى وما وصف الرب من نفسه) فلا شك أن قلب المؤمن الحي المستسلم لله عز وجل؛ لا يستشكل ما أثبته الله لنفسه ولا ما أثبته له رسوله ﷺ، ولا يستريب فيه، ولا يستثقل وصف الله به، بخلاف هؤلاء الذين مرضت قلوبهم من ذلك، فحملهم على تعطيل صفات الله عز وجل. وكذلك لا يتكلف المؤمن أن يصف الله عز وجل بصفة لم يصف بها سبحانه وتعالى نفسه، ولم يصفه بها رسوله ﷺ. وقوله: (وما ذكر عن رسول الله ﷺ أنه سماه من صفة ربه، فهو بمنزلة ما سمى وما وصف الرب تعالى من نفسه) أي: ما جاء في السنة الصحيحة مثل ما جاء في القرآن؛ لا نفرق بين القرآن والسنة في الإيمان والاستدلال؛ فالقرآن وحي متلو، والسنة وحي غير متلو، ونحن متعبدون بالقرآن والسنة، مؤمنون بهما ومصدقون بما جاء فيهما؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر: ٧]. فهذه نصوص واضحة لو أن الإنسان نظر لها نظرة سليمة لاهتدى إلى الاعتقاد الصحيح بيقين وطمأنينة، ولكن كما قال الشاعر:

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم

فالسبب في هذا الأفهام السقيمة؛ لأن النصوص واضحة وثابتة. فالخلل هنا إما أن يكون في النصوص، وإما أن يكون في عقول هؤلاء! وحاشا أن يكون في النصوص خلل؛ إذ النصوص ثابتة، ففي القرآن مثلا أخبر الله عن استوائه على عرشه، وفي السنة مثلا: أخبر النبي ﷺ عن نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل كل ليلة. وهكذا في سائر صفاته جل وعلا نجدها نصوصا ثابتة صريحة صحيحة في الكتاب والسنة، وقد امتلأت بها كتب الاعتقاد. لكن الخلل في أفهام تنظر إلى هذه النصوص بنظرة غير صحيحة وغير سليمة، إذ يرومون تنزيه الله بزعمهم عن مشابهة خلقه، فيقعون في تعطيلها. ثم قال ابن الماجشون رحمه الله: (والراسخون في العلم الواقفون حيث انتهى علمهم، الواصفون لربهم بما وصف من نفسه، التاركون لما ترك من ذكرها، لا ينكرون صفة ما سمى منها جحدا، ولا يتكلفون وصفه بما لم يسم تعمقا) فأهل السنة والجماعة أصحاب المنهج الصحيح: يثبتون ما أثبته الله لنفسه ولا يجحدونه، وكذلك ما أثبتوه لا يخوضون في كيفيته؛ (لأن الحق ترك ما ترك، وتسمية ما سمى) فإذا نسأل الله بما سأل به الإمام ابن الماجشون أن يهب لنا سبحانه وتعالى حكما، وأن يلحقنا بالصالحين. فهذا كلام أحد أئمة أهل السنة من قبل ابن تيمية بقرون، حتى لا يقول قائل: هذا قول ابن تيمية، وهذه عقيدة ابن تيمية، أو هذه عقيدة الوهابية، أو غير ذلك من الألفاظ والألقاب التي

يطلقها هؤلاء زورا وبهتانا. ثم قال المصنف رحمه الله: (هذا كله كلام ابن الماجشون الإمام فتدبره، وانظر كيف أثبت الصفات ونفى علم الكيفية موافقة لغيره من الأئمة، وكيف أنكر على من نفى الصفات بأنه يلزمهم من إثباتها كذا وكذا، كما تقوله الجهمية: إنه يلزم أن يكون جسما أو عرضا فيكون محدثا) فهذا إمام من أئمة السلف الصالح؛ انظر كيف يتكلم في هذه المسائل، هل عطل منها شيئا؟! هل دعا إلى التعطيل؟! هل دعا إلى التشبيه؟! أو دعا إلى تفويض المعنى؟! ألم يدع إلى إثبات ما أثبته الله عز وجل لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ، وفي الوقت نفسه نهى عن الزيادة على ذلك وعن النقصان عنه، وعن التكلف بإحداث صفة لم ترد في الكتاب ولا في السنة الصحيحة، فهذه وصيته. فالجهمية إذا قلنا: إن لله سبحانه وتعالى صفات. قالوا: يلزم من ذلك أن يكون جسما، أو أن يكون عرضا، ويلزم منه أن يكون ذا أجزاء، ويلزم منه أن يكون مركبا! وهذه لوازم المخلوق، فيقولون: إننا لو أثبتنا هذه الصفات للخالق، فيكون مشابها للمخلوق، وبالتالي عطلوها. وهي شبهة ميتة وضعيفة لا تروج والله إلا على إنسان جاهل ما عنده أثارة من علم ولا له أدنى بصيرة. فإن لله تعالى فيما وصف ما يخصه، وللمخلوق فيما يتصف به ما يخصه، فلا تعطى خصائص الخالق للمخلوق، ولا تعطى خصائص المخلوق للخالق سبحانه وتعالى؛ فكما نقول: لله حياة تخصه وعلم يخصه، فلنقل: له استواء يخصه ونزول يخصه.

فنؤمن بما أخبر الله تعالى في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، فهل هناك أوضح وأسلم من هذا المنهج؟! وهذا الذي يتفق مع النصوص، فلا تنكر ولا تعطل، ولا يزاد فيها ولا ينقص منها. وتلك عقيدة السلف الواضحة الجلية؛ نسأل الله أن يختم لنا بها، وألا يتوفانا إلا عليها. [محمد بن خليفة].

قوله: (واصمت عنه كما صمت الرب عنه) هذا كما قال الأئمة: «لا نتجاوز القرآن والحديث». وابن الماجشون رحمه الله توسع في الكلام بعبارات للتأثير، فهذا داخل ضمن القواعد العامة، فقوله: (وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك، ولا في الحديث عن نبيك، من صفة ربك فلا تتكلفن علمه بعقلك...) إلى آخره، هذا كقولهم: «لا نتجاوز القرآن والحديث». فلا تكن كالمجسمة الذين تجاوزوا القرآن والحديث وجعلوا لله له جسما كالأجسام، فإثبات بعض الصفات عندهم دال على صفات أخر، فإثبات القدم دال على وجود الأصابع عندهم، وإثبات الساق دال على وجود الفخذ، وإثبات اليد دال على وجود الساعد والعضد وإثبات الضحك دال على وجود اللهوات، وإثبات السمع دال على وجود الأذن، وهكذا. فهناك من عطل، وهناك من زاد على ما جاء في القرآن والحديث فجعل كل صفة أثبتت دالة على صفة لم ترد باعتبار الالتزام، فجعلوه جسما كالأجسام؛ لهذا هؤلاء أثبتوا أن الله عز وجل جسم كالأجسام، وأيدوا ذلك بزعمهم بقول النبي ﷺ: «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ

صُورَةٍ». أخرجه الترمذي (٣٢٣٤)، وأحمد (٢٦٣٤). وفي بعض الروايات وإن كانت لا تصح: «رَأَيْتُ رَبِّي عَلَى صُورَةِ شَابٍ أَمْرَدٍ جَعْدٍ». أخرجه ابن عدي في الكامل في الضعفاء (٢/ ٢٦٠)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٩٣٨)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (١٦). فهذا باطل لأنه تجاوز. فالمجسمة غلوا وتجاوزوا، والمعطلة جفوا ونقصوا، والحق ما بين هذا وهذا إلا نتجاوز القرآن والحديث، فنثبت ما أثبته الله عز وجل عن نفسه، وأثبته له رسوله، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل. [صالح آل الشيخ].

والقسمة في هذا المقام ثلاثية: أولا: ما أثبته الله، أو أثبته رسوله، فإنا نثبته. ثانيا: ما نفاه الله عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله ﷺ فإننا ننفيه. وهذا له طريقان: الطريق الأول: التنصيص على النفي، كما جاء التنصيص على نفي السِّنة والنوم، واللغوب، إلى آخر ما هنالك. أو الطريق الثاني: أن تكون صفة منافية لكمال الله عز وجل، فينفيها دليل كمال الله. إذا أدلة كمال الله تبارك وتعالى تنفي كل شيء يضاد هذا الكمال، فمهما نسب لله من صفة فيها نقص أو عيب فإننا نردها وننفيها عن الله. الأمر الثالث: ما سكت عنه، يعني ما جاء دليل على إثباته، ولا جاء دليل على نفيه، وهذا يتفرع إلى ثلاثة أشياء: الأول: ما كان من لوازم ما ثبت له سبحانه، فهذا نثبته لله. مثال ذلك: أدلة العلو والاستواء لله من لازمها أن يكون بائنا عن خلقه، هذا اللازم حق، ولذلك أهل

السنة يقولون: «بائن من خلقه»، يخبرون عن الله بهذا، والدليل: أن هذا من لازم ما ثبت له. الأمر الثاني: أن يكون هذا الذي سكت عنه وما عندنا دليل على ثبوته أو نفيه، أن يكون مندرجا فيما جاء نفيه مما جاء التنصيص عليه، أو كان منافيا لكمال الله، فإن مثل هذا لا بد من رده. مثال ذلك: إذا قال قائل وهذه مسألة أشار إليها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وهي: إذا قال قائل: إن الله يسمع بصماخ، ما موقفنا من كلمة «الصماخ»؟ نثبتها، أو ننفيها، أو نتوقف عنها؟ يقول: لابد أن نستفصل، فنقول: ماذا تريد بالصماخ، كلمة «الصماخ» تحتمل أمرين: أن يُراد الأذن؛ فإذا أريد الأذن فإننا نسكت؛ فلا نثبت ولا ننفي. وإن أريد بالصماخ معنى آخر، وتحتمله هذه الكلمة، وهو: الخرق الذي في الأذن، يقول شيخ الإسلام الله: هذا المعنى منفي؛ لأنه يتنافى وصمدية الله فالصمد كما على هذا أكثر السلف أن الصمد هو الذي لا جوف له. فبناء على هذا كلمة «الصماخ» فإننا ننفيها إن كان المراد هذا المعنى، وإلا سكتنا فلا نثبت ولا ننفي. والأمر الثالث: ألا يكون مندرجا تحت واحد من الأمرين السابقين شيء يقال في سبيل الإثبات أو في سبيل النفي، ولم يرد عليه دليل لا من الكتاب ولا السنة، وليس مندرجا، وليس من لوازم ما ثبت، أو من لوازم ما نفي؛ فإننا حينئذ نسكت، ولا نخوض في هذا البتة، فنقول: الله أعلم، لا نقول هذا ثابت، ولا نقول إنه منفي، بل نسكت عن هذا، ولا نخوض فيه. يعني كما قالوا مثلاً في إثبات صفة العين: «إن من

لوازم ثبوت العين حقيقة الله ثبوت الحدقة والأجفان»، كما تجده في بعض كتب الأشاعرة، فإننا نقول: كلمة «الحدقة والأجفان» هذه لا نثبت ولا ننفي شيئا منها.

خلاصة كلام الشيخ رحمه الله في المقطع الأول: أننا نقول بما جاء في الكتاب والسنة، ولا نتجاوز ما حدَّ لنا. وفي آخر كلامه تنبيه على شيء لطيف، وهو قوله: (فلا تخافن في ذكره وصفته من ربك ما وصف من نفسه عيبا) كأن الشيخ رحمه الله يقول: ما وصف به نفسه فلا تخافن من ذكره ووصف الله به عيبا يعيبك به المبتدعة. يعني إياك أن تتحرج من أن تضيف إلى الله ما أثبت لنفسه، إياك أن يقع في نفسك شيء من الخوف أو الحياء من إثبات الصفات لله لأجل شناعة المشنعين، تقول: والله لو سكتنا وما أثرنا موضوع أن الله له قدمًا، وأن لله يدا، أو أن الله يضحك، نسكت عن هذا، لماذا؟ خشية أن يقال: فلان ممثل، فلان مجسم. وهذا له نظائر، بعض الناس يخشى من الكلام في التوحيد توحيد العبادة والنهي عن الشرك خشية شناعة المشنعين، ألا يقولون عنه: وهابي، هذا من جنس هذا. وما أحسن ما قال أحمد رحمه الله في كلمة عظيمة له: «ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت فليقولوا ما يقولون، فإننا والله لا نتزحزح شعرة عما أخبر الله به، وما أخبر به رسوله». إن قلتم وهابية، فإننا نقول: ولنكن وهابية فماذا بعد؟ إذا كانت الوهابية تعني التمسك بالتوحيد والنهي عن ضده فحيا هلا بالوهابية. إن كانت التشبيه والتمثيل والتجسيم يعني أن نصف الله

بما وصف به نفسه، فاشهدوا علينا بأننا ممثلة وأننا مشبهة وأننا مجسمة، على حد ما قال الشافعي الله:

إن كان رفضا حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي

كلهم والله لو اجتمعوا من أقطار الأرض، فإنه والله لن يضرونا شيئًا، ولو اجتمع أهل الأرض كلهم على أن ينفعوك بشيء والله لا ينفعوك، اللهم إلا شيئًا قد كتبه الله لك أو عليك، فلا تلتفت إلى شناعة المشنعين. ثم نبه أخيرًا بقوله: (ولا تكلفنَّ لما وصف لك من ذلك قدرا) يعني أثبت واحذر من التكييف. (أن تصف قدرًا) يعني أن تكيف الله كيفية، أو أن تحد له كنها، مثل هذا ينبغي عليك أن تتوقاه. أما في الجملة التي بعدها، فأراد الشيخ رحمه الله أن ينبه في آخرها على أن وصفه تعالى بما لم يصف به نفسه، كإنكار ما وصفه به نفسه؛ كلاهما من البدع المضلة والمقالات الضالة، كما أنك تتوقى من أن تجحد ما وصف به نفسه، فعليك أيضا أن تحذر من أن تصفه بما لم يصف به نفسه. وهذا ينطبق على طائفتين: على الممثلة المكيفة الذين يزيدون على الصفات؛ يقولون: إن الله ينزل بهيئة كذا، ويستوي على كنه كذا، وكذلك النفاة المعطلة قد يزيدون في الصفات التي يثبتونها، ما من معطل إلا ويثبت شيئا من الصفات، خذها قاعدة: ما من معطل إلا ويثبت شيئا من الصفات. من إشكالاتهم وأخطائهم أنهم يخطؤون حتى فيما يثبتون، دعك مما ينفون، حتى فيما يثبتون لابد من خلل في الغالب، فتجد أنهم يزيدون أشياء. خذ مثلاً: السمع والبصر لله، أثبتهما

كثير من الأشاعرة، وهذا حق وصواب، ولكن الإشكالية عندهم: هي أنهم يزيدون على هذا الإثبات أشياء تخرج إثباتهم عن أن يكون إثباتا صحيحًا موافقا لمذهب السلف، فيقولون: «الله يرى نعم، ولكن بلا حدقة ولا أجفان». تجد أنهم يقولون: «إنه يسمع، ولكن بلا أذن ولا صماخ». «إنه يتكلم، ولكن بلا لهوات، وبلا أسنان، وبلا شفاه». إلى آخر ما يقولون. إذا هم يصفون أشياء زائدة على ما جاء في القرآن، سواء كان هذا من جهة الإثبات أو من جهة النفي، فكذلك هذا الأمر من الممنوعات المحذورات التي ينبغي ويجب على السني أن يتجنبها. [صالح سندي].



فقد والله عَزَّ المسلمون الذين يعرفون المعروف وبمعرفتهم يُعرف، وينكرون المنكر وبإنكارهم يُنكر، يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه، وما بلغهم مثله من نبيه، فما مرض من ذكر هذا وتسميته قلبُ مسلم، ولا تكلَّف صفة قدرة ولا تسمية غيره من الرب مؤمن. وما ذكر عن الرسول ﷺ أنه سماه من صفة ربه، فهو بمنزلة ما سمى وما وصف الرب من نفسه. والراسخون في العلم الواقفون حيث انتهى علمهم، الواصفون لربهم بما وصف من نفسه، التاركون لما ترك من ذكرها، لا ينكرون صفة ما سمى منها جحدًا، ولا يتكلَّفون وصفه بما لم يُسم تعمُّقًا؛ لأن الحقَّ تركُ ما ترك وتسميةُ ما سمَّى، ومن يتبع ﴿غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء:

١١٥]، وَهَبَ اللهُ لنا ولكم حُكْمًا، وألحَقَنا بالصالحين. وهذا كله كلام ابن الماجشون الإمام فتدبره، وانظر كيف أثبت الصفات ونفى علم الكيفية موافقة لغيره من الأئمة، وكيف أنكر على من نفى الصفات بأنه يلزم من إثباتها كذا وكذا كما تقوله الجهمية: أنه يلزم أن يكون جسمًا أو عَرَضًا فيكون محدثا.

***

ما سبق من كلام ابن الماجشون تفصيل للقاعدة المعروفة: أن الكلام في الصفات باب واحد، وأن بعض الصفات مثل بعض من جهة الإثبات والإيمان، وأن الحق أنه لا يُفَرَّق بين صفة وصفة من جهة التعامل معها، أعني العلم والإيمان فكل صفات الله حق، كما وصف بها نفسه وكما وصفه بها رسوله. فصفة الاستواء مثل صفة السمع والبصر، ومثل صفة الضحك، ومثل صفة إمكان رؤية الرب يوم القيامة، أو حصول رؤية الرب للمؤمنين في الجنة وفي العرصات، وأشباه ذلك، فهذه الصفات الباب فيها باب واحد، ما نقول: إن بعض الصفات يدخل فيه بالعقل فيقبل المجاز والتأويل وبعضها لا يقبل. مثل ما ذهب إليه طائفة من المتأخرين، كالخطابي، والبيهقي وجماعة، بل الحق الذي عليه السلف أن هذا الباب باب واحد لا يختلف، ولا نتجاوز فيه ما حُدَّ لنا نؤمن به، فصفة الضحك، وصفة الاستواء، وصفة النظر إلى وجه الله الكريم - يعني أن الله يُنظر إليه - وصفة السمع والبصر،

هذه الصفات كلها شيء واحد من جهة أنها صفات، لا نقول: هذه صفة ذاتية فنتعامل معها بكذا وكذا، وتلك صفات فعلية فيدخلها التأويل، وأشباه هذا. لهذا قعد العلماء في هذا عدة قواعد - ذكرها شيخ الإسلام في التدمرية - منها: «أن الكلام في بعض الصفات كالكلام في البعض الآخر». «أن الكلام في الصفات كالكلام في الذات». يُحتذى فيه حذوه وينهج فيه على منواله. «أن إثبات الصفات إثبات معنى لا إثبات كيفية». وأشباه ذلك. والمؤولة أنواع: منهم من أول جميع الصفات. ومنهم من أول جميع الصفات إلا ثلاثا، وهم المعتزلة. ومنهم من أول جميع الصفات إلا سبعًا، وهم الكلابية والأشاعرة. ومنهم من أول جميع الصفات إلا ثمان، وهم الماتريدية. ومنهم من أول جميع الصفات الفعلية وأثبت الصفات الذاتية، كطائفة من المنتسبين إلى الحديث، كالبيهقي والخطابي وأشباه هؤلاء. ومنهم من لم يلتزم في هذا شيئًا واحدا، بل أول بما يوافق عقله، وأثبت في بعض الأشياء دون بعض، كابن حجر، وابن الجوزي، وجماعة، فتناقضوا. فالمؤولة لم يجعلوا الباب بابًا واحدًا، وهم أصناف وطبقات يمكن تقسيمهم إلى خمس أو ست طبقات، والواجب اتباع طريقة السلف فهم لا يفرقون في هذا الباب بين وصف ووصف، فإذا تكلموا على صفة الحياء فهو من جنس كلامهم على صفة الاستواء، وهو من جنس كلامهم على صفة العلو، فالإثبات بلا تكييف ولا تمثيل للرب

بخلقه، هو إثبات للمعنى والصفة مع قطع الطمع لإدراك الكيفية والمثلية جل ربنا وعظم وتقدس. والجسم هو ما يقبل الحركة عندهم، والذين يبحثون في هذه الأمور يقسمون الحديث في الصفات وغيرها إلى قسمين: جليل الكلام وهذا يتكلمون فيه عن الصفات العامة. ودقيق الكلام وهذا يتكلون فيه عن تعريفات الألفاظ. فالجسم عندهم ما يقبل الحركة، والعرض ما لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالجسم، فالعرض مثل الألوان، ومثل الأحوال الأربعة: الرطوبة، الجفاف، الحرارة، والبرودة، وأشباه ذلك. لماذا ذكر الجسم والعرض هنا؟ قال: (كما تقوله الجهمية: أنه يلزم أن يكون جسما أو عرضا فيكون محدثا) هذا لأن جهما أثبت وجود الله عن طريق حدوث الأجسام، وأثبت حدوث الأجسام عن طريق حدوث الأعراض في الأجسام، فكانت هذه الأشياء محدثة عنده عن طريق برهان الجسم والعرض؛ لأنهم ما أثبتوا المحدثات إلا عن طريق الأجسام والأعراض. وذلك أن جهما لما ناظرته السمنية طائفة من التناسخية في الهند وقالوا له: أثبت لنا وجود ربك. وحصل عنده ما حصل من الشك، فتأمل مدة، وقد كان جهم بن صفوان الترمذي فقيها، وكان عنده علم بالشريعة وبالنصوص، فنظر كيف يقنع السمنية بإثبات وجود الله، فتأمل في العقليات، فوجد أن البرهان الصحيح هو حدوث الأعراض في الأجسام، فالعرض باتفاق بينه وبينهم أنه لا يقوم بنفسه، مثل: الحرارة، والبرودة واللون، والرطوبة،

والجفاف، هذه أشياء لا تقوم بنفسها، أي: غير محسوسة، وإنما توجد في غيرها. فنظر فإذا الجسم تحله الحرارة، وتحله البرودة، وتحله الألوان المختلفة والجفاف والرطوبة، فقال: الجسم حلت فيه هذه الأشياء، فدل على أنه مكان للتغير، ومكان لحلول الأعراض فيه، والعَرض لا يوجِد نفسه بالاتفاق، وإنما يُوجد. فإذا الجسم أوجد فيه، جُعل فيه العرض، وأُحدث فيه العرض، فمعناه أن الجسم لا بد له من عرض، يعني: لا يبقى بلا عرض، فلا يمكن إلا أن يكون له لون، ولا يمكن إلا أن يكون له صفة من الصفات الأربع: حرارة، برودة، رطوبة، ويبوسة. فإذا كان كذلك، فلابد من إيجاده فمن الذي أوجده؟ فقال: إذا هنا الجسم لما كان يقبل إحداث العرض فيه دل على أنه محدث، لأن الجسم لا يكون إلا بعرض؛ لابد له من عرض، فالجسم حقيقته ما يقبل الحركة والعرض فيه، والعرض لا يوجد بنفسه، والأجسام تتغير الأعراض فيها، فدل على أن الجسم لا يوجد العرض بنفسه، فإذا كان العرض محدث في الجسم، فدل على أن ما حل فيه ذلك المحدث - ذلك المتغير - محدث. فسلموا له هذه القضية، فقالوا: دل ذلك على أن الأجسام محدثة. فقال لهم: فالمحدث لها هو الله. ثم قالوا له: ما صفة ربك؟ لأنهم بالهند، والآلهة عندهم لها صفات فقالوا ما صفة ربك؟ فنظر فإذا هم أمام مشكلة كبيرة، وهي أنه إذا أثبت ما جاء في الكتاب من الصفات فسيعود ذلك الإثبات إلى برهانه الذي برهنه

بالإبطال؛ لأن عندنا صفات لا تقوم بنفسها مثل صفة: الإتيان، فالإتيان على حسب تعريفهم: عرض ليس جسم يقبل الحركة هو بنفسه، بل هو شيء يكون في الموصوف، ومثل: الاستواء، والرحمة، والرأفة، والغضب، والرضا، فوجد صفات كثيرة إن أثبتها كما جاء في القرآن صارت جميعا أشياء غير موجودة بنفسها وإنما توجد في شيء، مثل: الوجه، واليدين إلى آخره. فوجد أنه لا يستقيم له صفة إلا صفة واحدة لا تطعن على برهانه في وجود الله بالإبطال، وهي صفة الوجود، ولهذا قال: لا نصف الله إلا بالوجود الأعظم فقط. وما جاء في الكتاب والسنة من الأسماء والصفات يؤولها بمخلوقات منفصلة عن الرب. المعتزلة سلموا بهذا البرهان، ولكن قالوا: العقل دليل رابع على إثبات ثلاث صفات، فالبرهان سليم ولكن ثم ثلاث صفات دل العقل على إيجادها، فأثبتوا ثلاث صفات. والكلابية قالوا: البرهان صحيح، والعقل دل على إثبات سبعة، فزادوا بهذا. والماتريدية قالوا: البرهان صحيح، لكن دل العقل على زيادة الثامن وهو صفة التكوين؛ لأنه محدث فلا بد أن يكون موصوف بالتكوين... إلى آخره. هذا كله يبين أن كل من نفى الصفات فهو جهمي؛ لأنه ما نفى الصفة إلا لتسليمه ببرهان جهم في وجود الله، وعلى هذا فإذا كان ثم حاذق في طريقة الأشاعرة والماتريدية فإنه إذا زلزل عن هذا البرهان صار ما بعده أسهل، لهذا شيخ الإسلام ابن تيمية كرر نقض هذا البرهان

الجهمي على وجود الله، يعني: إبطاله من أوجه كثيرة في كل كتبه: في منهاج السنة عرض له بالتفصيل، وفي النبوات، ودرء تعارض العقل والنقل، والجواب الصحيح، وفي الرد المطول على الرازي أيضًا، عرض له بالتفصيل في كل ما سبق. إذا هذه الكلمة فيها إشعار بهذا، فكل من نفى صفة من الصفات فإنما كان من هذا الطريق، لقوله هنا: (وكيف أنكر على من نفى الصفات بأنه يلزمهم من إثباتها - يعني: على حسب قولهم - كذا وكذا كما تقوله الجهمية أنه يلزم أن يكون جسما أو عرضا فيكون محدثا) هذه كلمة مهمة جدا، ولها تفاصيل، وفهم مسيرة الانحراف في أقوال الناس في الصفات نابع من هذه المسألة. فإذا فهمت هذه المسألة جيدا فهمت قدر تفرع الفرق إلى أقوال، لم قال المعتزلة ثلاث صفات؟ ولم قال الأشاعرة بسبع، والماتريدية بثمان والكرامية قالوا كذا، والسالمية قالوا كذا، والمرجئة.. إلى آخره؟ كل أقوالهم مبنية على هذه المسألة. [صالح آل الشيخ].

كلام هذا الإمام رحمه الله ابن الماجشون مدارُه على هذا الأصلِ، وهو الوقوف في باب صفات الله عند ما جاءَ عن الله ورسولِه، فلا ننفي ما أثبتَه الله ورسولُه، ولا نتكلَّفُ فنصف اللهَ بما لم يصف اللهُ به نفسه ولا رسولُه، وهذا نظير قول الإمام أحمد رحمه الله: «لا يوصف الله إلَّا بما وصف به نفسَه أو وصفه به رسولُه، لا يتجاوز القرآن والحديث». كما تضمَّن كلامه رحمه الله النصَّ على إثبات بعض الصفات

التي ثبتت بالكتاب والسنَّةِ؛ مثل: السمع والبصر والعين وأنه تعالى يُرى، وقد نبَّه شيخُ الإسلام في تعقيبه على أهم ما تضمَّنه هذا الكلام من ذلك الإمام. قوله: (فيما جحدت به الجهمية) المرادُ جحدُ الجهمية للصفات، وهو تعطيل الصفات التي دلَّت عليها الآيات والأحاديث، لا جحدًا للنصوص، لكنهم تخلَّصوا من معارضتها بالتأويل أو التفويض، فإنَّ التأويل والتفويض فرعٌ عن التعطيل، فهم لَمَّا جحدُوا ونفوا الصفات وواجهتهم النصوصُ كان لابدَّ لهم من مَسْلكٍ من هذين المسلكين، وما دامَ أنَّهم ينتسبون للإسلام وللإيمانِ بالرسول ﷺ، فلابدَّ أن يتخذوا منها موقفًا؛ ففريقٌ منهم يُقابلها بالتفسيرِ والتأويلِ، وذلك بصرفِها عن ظواهرها، حتى يَسلمَ له أصلُه الفاسدُ وعقيدتُه الفاسدة، فهذا الفريق الأول، وهو الذي يخرجُ من النصوصِ بتأويلها وصرفِها عن ظواهرها، والثاني يخرجُ منها بالتفويضِ؛ أي: تفويض معانيها، والإمساك عن تأويلها. فأهلُ التعطيل من الجهمية والمعتزلة ومَن وافقَهم في بعض ذلك كالأشاعرة، يقولون في استواءِ الربِّ على عرشِه: لا نقولُ: اللهُ فوقَ العرشِ، أو هو مستوٍ على العرشِ؛ لأن العلوَّ عندهم يستلزمُ التجسيم والتركيب وغير ذلك من المعاني الباطلة. فإذا قلنا لهم: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ونظائِرها؟ قال أهلُ التأويل منهم: استوى بمعنى استولَى، أو استوى: أقبلَ على خلقِ العرشِ. وقال أهلُ التفويضِ منهم: اللهُ أعلم بمُرادِه، وقالوا:

هذه النصوصِ لا نتكلَّمُ فيها؛ لأنه لا يعلم معناها إلا الله فلا تُتدبَّر. ولهذا ردَّ عليهم الشيخُ في غير موضعٍ بنصوصِ التدبرِ، وأنَّ القرآنَ كلَّه قد أمرَ اللهُ بتدبُّره، فنصوصُ الصفات مفهومةُ المعاني للمسلمين؛ لأنهم مخاطبون بلسانٍ عربي. قوله: (وكَلَّت الألسنُ عن تفسير صفته) يعني عن تحديدِ كيفيَّتها، أمَّا معناها فلم تعجزِ العقولُ عن فهمها، ولا الألسنُ عن تفسيرها، فاللهُ خاطبَ عبادَه بلسانٍ عربي، فنصوصُ الصفات معلومةٌ ومفهومةٌ لأصحابِ اللسانِ وللمؤمنين خاصةً، فليس المقصودُ أنَّها عاجزة عن فهمِها لكنَّها عاجزة عن تكييفها. قوله: (وإنما أُمروا بالنظر والتفكرِ فيما خلق بالتقدير) أي: التفكر في مخلوقاتِ الله، كما جاءَ في الأثرِ: «تَفَكَّرُوا فِي مَخْلُوقَاتِ اللهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللهِ». أخرجه أبو الشيخ في كتابه العظمة (١/ ٢١٠) مرفوعًا وموقوفًا، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٤٦). فالتفكُّرُ في ذاتِ الله يتضمنُ طلبَ الكيفيةِ، أما التفكرُ في معاني صفاتِه وكمالِها وسعتِها، كما تتفكرُ في شمولِ علمِ الله لكلِّ شيءٍ، وتتفكَّرُ في شمولِ سمعِ الله لجميعِ الأصواتِ؛ فهذا التفكُّرُ جائزٌ، والتفكر في المخلوقات: يتضمَّن التفكرَ في صفاته، وفي معانيها. والتفكرُّ في ذات الله أو صفاته طلبًا للكيفية لا يجوز، ولا يوصل إلى المطلوب؛ لأنَّ العقولَ لا تبلغُ ولا تصلُ إلى معرفة كيفية ذاته، أو كيفية صفاته. قوله: (وإنما يقال كيف؟ لمن لم يكن ثم كان، فأما الذي لا يحول ولا يزول، ولم يَزَلْ، وليس له مثل،

فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو) هذا يوضِّحُ أنَّ مقصود الكلامِ السابق هو في شأن الكيفيات. قوله: (فأمَّا الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقًا وتكلفًا، فقد ﴿ٱسۡتَهۡوَتۡهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِي ٱلۡأَرۡضِ حَيۡرَانَ﴾ [الأنعام: ٧١] فصار يستدلُّ بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمَّى من نفسه بأن قال: لا بدَّ إن كان له كذا من أن يكون له كذا؛ فعمي عن البَيِّن بالخفي، وجحد ما سمَّى الربُّ من نفسه بصمت الربِّ عمَّا لم يسمِّ منها) صمتُ الربِّ يعني أنَّه لم يتكلم بما يطلبُه هذا المُتكلفُ، فالواجبُ إثبات ما تكلمَ الله به من صفاتِه، والسكوتُ عمَّا سكتَ عنه سبحانه وتعالى، فما لم يُخبرنا به فهو الذي سكتَ عنه ولم يتكلم به ولم يُخاطبنا به، وفي الحديثِ: «أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ...»، إلى قوله ﷺ: «أَوِ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ». أخرجه أحمد (٣٧١٢). فما استأثَرَ به في علمِ الغيب عنده: هو الذي سكتَ عنه ولم يُخبرنا به. وقوله: (بصمت الرب) يريد بسكوت الربِّ، وهذا يدلُّ على أنَّ المؤلف يُجوِّز وَصْفَ اللهِ بالسكوت والصمت، وهذا حقٌّ؛ فإنَّ السكوت هو ترك الكلام، والله يتكلم إذا شاء ولا يتكلم إذا شاء، وفي الحديث: «وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً لَكُمْ». أخرجه الطبراني (٥٨٩)، والحاكم (٧١١٤)، والبيهقي (٢٠٢١٨). يعني: لم يخاطب العباد بحكمها، وهذا هو الكمال؛ وهو أن يكون الكلام تابعًا للمشيئة. قوله: (فلم يزل يملي له الشيطان حتى جحد قول الرب عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ

نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]) جحدُ الرؤيةِ من مذهب الجهميةِ، ولا شكَّ أنَّ مَن لا صفةَ له مطلقًا فإنه عدمٌ، والعدمُ لا يُرى، ونفي جميع الصفاتِ يستلزم نفيَ الذاتِ، فنفيُهم للرؤيةِ مُناسبٌ لجحدِهم لجميعِ صفاتِ الربِّ، فكأنه فرعٌ عن نفي جميع الصفات. قوله: (فقال: لا يراه أحدٌ يوم القيامة، فجحد والله أفضلَ كرامة الله التي أكرم بها أولياءه يوم القيامة من النظر إلى وجهه، ونضرته إياهم ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥]، وقد قضى أنهم لا يموتون، فهم بالنظر إليه يُنضَرُونَ) نظرهم إلى الله يعني: نظرهم إليه سبحانَه تعالى بأبصارهم، ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وقوله: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ۝٢٣ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ﴾ [المطففين: ٢٣-٢٤]. (ونضرته إياهم): يعني وجعلَ لوجهِهم نضرةً مُشرقةً بهيةً، فهم بالنظرِ إليه يُنضُرُون، يعني تحصلُ لهم النضارةُ بالنظرِ إليه، أي: تصير فيها نضارة. قوله: (إلى أن قال: وإنما جحد رؤية الله يوم القيامة إقامة للحجة الضالة المضلة؛ لأنه قد عرف أنه إذا تجلَّى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين، وكان له جاحدًا) فالمؤمنون يرونه سبحانه وتعالى ويسمعونَ كلامه، أما الجهمية فجحدُوا الرؤيةَ حتى يتَّسقَ جحدُهم للرؤيةِ، مع جحدِهم للصفاتِ، كما تقدم أمَّا أنَّهم ينفون الصفات ثم يقولون: أنَّه يُرى، فهذا لا يتفقُ، لأنه لا يُرى إلا ما تكونُ له صفاتٌ. قوله: (وقال المسلمون: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟

فقال رسول الله ﷺ: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟» قالوا: لا. قال: «فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟» قالوا: لا. قال: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَذَلِكَ».) يقول أهلُ العلم: شبَّه الرؤيةَ بالرؤية، يعني: ترونَ ربَّكم رؤيةً كرؤيتكم، ولم يُشبِّه المرئيَّ بالمرئيِّ، شبَّهَ رؤيةَ المؤمنين لربِّهم في الجنة برؤيتِهم للشمسِ والقمر في الدنيا، من حيثُ أنَّها: عيانٌ بالأبصار، فهي رؤيةٌ بصريةٌ جليّةٌ واضحةٌ، فرؤيةُ الشمسِ لا تحتاج إلى معاناةٍ وترائي كالهلالِ. ورؤيةٌ من غير إحاطةٍ أيضًا، فالناسُ يرون الشمسَ والقمرَ لكن لا تُحيطُ أبصارُهم بها، ولا يُدركونَ حقيقةَ ما هي عليه بأبصارِهم، وإنْ كانوا يرونَها رؤيةً جليةً واضحةً. والحديثُ يدلُّ أيضًا: على أنَّ المؤمنين يرون ربَّهم في العلو، بدليل التشبيه برؤية الشمس، فإنها تُرى في العلو. قوله: (وقال رسول الله ﷺ: «لَا تَمْتَلِئُ النَّارُ حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ فِيهَا قَدَمَهُ، فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ، وَيَنْزَوِي بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ». أخرجه البخاري (٧٤٤٩)، ومسلم (٢٨٤٦). وقال لثابت بن قيسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لَقَدْ ضَحِكَ اللهُ مِمَّا فَعَلْتَ بِضَيْفِكَ الْبَارِحَةَ». أخرجه البخاري (٣٧٩٨)، ومسلم (٢٠٥٤).) في الحديث الأول: إثباتُ الرِّجلِ للربِّ سبحانه. وفي الثاني: إثباتُ الضحك. فالإمامُ عبدُ العزيز الماجشون يستشهدُ ببعض نصوصِ الصفاتِ التي جحدَها الجهميةُ، وهم يجحدون كلَّ الصفاتِ الواردة في القرآنِ والسنَّةِ، ولكن هناك صفاتٌ اتفقت عليها نصوصُ الكتابِ والسنَّة؛

كالعلو والسمع والبصر، وهناك صفاتٌ دلَّت عليها السُّنَّةُ فقط، كالضحكِ والرِّجلِ والنزول. قوله: (فما وصفَ الله من نفسه فسمَّاه على لسان رسوله ﷺ سمَّيناه كما أسماه، ولم نتكلَّف منه صفةَ ما سواه لا هذا ولا هذا، لا نجحدُ ما وصف، ولا نتكلَّفُ معرفةَ ما لم يصف) هذا أصلٌ عظيمٌ تقدَّم التنبيه عليه وحقيقته الوقوف مع نصوص الكتاب والسنَّة إثباتًا ونفيًا، فما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسولُه وصفناه به، وما لم يصفِ اللهُ به نفسَه ولا رسولُه فلا نتكلَّفُ وصفَ الله به، فإنه تكلُّفٌ وقولٌ على الله بغير علم. قوله: (وما ذُكر عن الرسول ﷺ أنه سمَّاه من صفة ربه، فهو بمنزلة ما سمَّى وما وصفَ الربُّ من نفسه) مُراده رحمه الله أنه لا فرقَ بين ما وصف اللهُ به نفسه في كتابه وما وصف الرسولُ به ربَّه من حيث وجوب الإيمان بكلٍّ منهما، ويجب أن يكون القولُ فيهما واحدًا، فإنه يجب اعتقاد ما دلَّت عليه السنَّةُ كما يجب اعتقادُ ما دلَّ عليه القرآنُ، فيجب الإيمانُ بهذا وهذا؛ لأنَّ كلًا من عندِ الله. [عبد الرحمن البراك].

***

وفي كتاب «الفقه الأكبر» المشهور عند أصحاب أبي حنيفة، الذي رووه بالإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، قال: «سألت أبا حنيفة عن الفقه الأكبر؟ فقال: لا تكفرن أحدًا بذنب، ولا تنفِ أحدًا به من الإيمان، وتأمر بالمعروف وتنهى عن

المنكر، وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك. ولا تتبرأ من أحد من أصحاب رسول الله ﷺ، ولا توالي أحدًا دون أحد، وأن ترد أمر عثمان وعلي إلى الله عز وجل. قال «أبو حنيفة»: الفقه الأكبر في الدين خير من الفقه في العلم، ولأن يفقه الرجل كيف يعبد ربه خير من أن يجمع العلم الكثير. قال «أبو مطيع»: قلت: أخبرنى عن أفضل الفقه؟ قال: تعلم الرجل الإيمان والشرائع والسنن، والحدود، واختلاف الأئمة، وذكر مسائل الإيمان، ثم ذكر مسائل القدر، والرد على القدرية بكلام حسن ليس هذا موضعه. ثم قال: قلت: فما تقول فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فيتبعه على ذلك أناس، فيخرج على الجماعة: هل ترى ذلك؟ قال: لا. قلت: ولِمَ؟ وقد أمر الله ورسوله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو فريضة واجبة؟ قال: كذلك ولكن ما يفسدون أكثر مما يصلحون من سفك الدماء واستحلال الحرام. قال: وذكر الكلام في قتال الخوارج والبغاة، إلى أن قال: قال أبوحنيفة عمن قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض: فقد كفر؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وعرشه فوق سبع سماوات. قلت: فإن قال: إنه على العرش استوى، ولكنه يقول لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ قال: هو كافر؛ لأنه أنكر أن يكون في السماء، لأنه تعالى في أعلى عليين، وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل. وفي لفظ: سألت أبا حنيفة عمن يقول: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض.

قال: قد كفر؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ وعرشه فوق سبع سماوات، قال: فإنه يقول: ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ ولكن لا يدري العرش في الأرض أو في السماء. قال: إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر.

***

لا يزال المؤلف رحمه الله يسوق الشاهد من كلام أهل العلم على المنهج الحق في باب الصفات المخالف لمنهج مخالفيهم؛ هاهنا ينقل الشيخ رحمه الله كلاما عن أبي حنيفة النعمان الإمام المشهور، والذي فيه بيان إثبات صفة العلو والاستواء على العرش، إضافة إلى مقدمات نقلها قبل ذلك. قال رحمه الله: (وفي كتاب الفقه الأكبر الذي رواه أصحاب أبي حنيفة بالإسناد عنه، يقول فيه أبو مطيع) الواقع أن أبا حنيفة رحمه الله ينسب له رسالتان كلاهما تسمى به الفقه الأكبر، ومن أهل العلم من يقول: كتاب واحد اسمه «الفقه الأكبر» وله روايتان. والصواب أنها رسالتان مختلفتان في المسائل، ومختلفتان في الأسلوب، ومختلفتان أيضًا في الرواية والإسناد لهما. أما الرواية الأولى وهي الأشهر عند الحنفية اليوم هي رواية ابن الإمام؛ حماد بن أبي حنيفة رحمهما الله، وهذه الرسالة عبارة عن متن سردي، متن مختصر فيه سرد الجملة من مسائل الاعتقاد. وأما الرسالة الثانية: فإنها عبارة عن أسئلة وأجوبة، يسأل فيها أبو مطيع الحكم البلخي أبا حنيفة رحمهما الله عن بعض المسائل

المتعلقة بالاعتقاد، فيجيب أبو حنيفة رحمه الله، كما سيأتي معنا. وهذه الرواية هي التي ينقل عنها هاهنا شيخ الإسلام الله، أو هذه الرسالة هي التي ينقل عنها، ونقل عنها في مواضع، وينقل عنها جملة من الأئمة؛ كابن القيم، وابن أبي العز، والذهبي، وجماعة من أهل العلم. وها هنا بحث يتعلق بثبوت هاتين الرسالتين عن أبي حنيفة. والذي يظهر والله أعلم أن كلا الرسالتين في ثبوتهما نظر. أما الرسالة الأولى وهي رسالة حماد بن أبي حنيفة؛ فهذه الرسالة تحمل جملة من الأخطاء العقدية، نحو من عشرة أخطاء قد حوتها هذه الرسالة على صغر حجمها. إضافة إلى أن من شواهد عدم ثبوتها عنه أنها تبحث في مسائل لم تكن قد أثيرت أصلاً في زمن الإمام أبو حنيفة رحمه الله توفي سنة مائة وخمسين، والمسائل التي ذكرت في هذه الرسالة فيها قدر من المسائل التي لم تكن معروفة ولا بحثت في ذاك الزمان. إضافة إلى أن أسلوبها لا يتناسب مع أسلوب المؤلفات والرسائل في ذاك الزمان. ناهيك عن كون هذه الرسالة إسنادها مسلسل بالضعفاء والمتروكين؛ فهذا مما تبعد معه نسبة هذه الرسالة إليه رحمه الله. أما الرسالة الثانية وهي رسالة أبي مطيع؛ فإنها أقل خطأً من سابقتها، لكن الإشكال فيها: أن الذي يحكي عن أبي حنيفة رحمه الله هذه الأجوبة هو أبو مطيع البلخي، وهذا الرجل قد ضعفه عامة أهل العلم وطعنوا فيه طعونًا شديدة؛ ضعفه الإمام أحمد، والبخاري، وابن معين، وضعفه العقيلي، والدارقطني،

وضعفه أبو داود، وضعفه أبو حاتم في جماعة كثيرة من أهل العلم، بل قال فيه أبو داود السجستاني رحمه الله: «إنهم قد تركوا الرواية عنه، وكان جهميا»، وقال فيه ابن حبان: «كان من رؤساء المرجئة». إلى آخر ما قيل فيه. فمثل هذا الرواية عنه فيها نظر، حتى إن الإمام أحمد الله قال: «لا تحل الرواية عنه»، فهذا مما يجعل نسبة هذه الرسالة إلى أبي حنيفة رحمه الله فيها ما فيها. لكن شيخ الإسلام رحمه الله لحكمته ومراعاته المصلحة، رأى والعلم عند الله أن يسوق بعضًا من هذه الرسالة التي فيها إصابة للحق لأجل أن يلزم بها الأحناف، وكثير منهم يثبتونها عن أبي حنيفة رحمه الله. ولذا تجد أنه في بعض المواضع من كتبه حينما يسوق هذا النص بالذات المتعلق بمسألة الاستواء على العرش، يقول: «في هذه الرسالة المشهورة عن أبي حنيفة»، أو كما قال هنا: «الذي رواه أصحاب أبي حنيفة بالإسناد عنه»، فتجد أنه ينبه إلى أن هذه الرسالة معروفة مشهورة تسلمون بما فيها، وأنها ثابت عن أبي حنيفة رحمه الله، فانظروا ماذا يقول هذا الإمام في هذا الموضوع في الرسالة التي تسلمون بثبوتها عنه، والعلم عند الله. على كل حال، سنمضي على ما ذكر المؤلف رحمه الله من كون هذه الرسالة فيها شهرة عن أبي حنيفة رحمه الله. قال أبو حنيفة: (الفقه الأكبر في الدين خير من الفقه في العلم، ولأن يفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من أن يجمع العلم الكثير) مراده رحمه الله بالفقه الأكبر: الاعتقاد؛ علم العقيدة

والتوحيد، فبين رحمه الله هاهنا فضل هذا العلم على الفقه الأصغر؛ الذي هو فقه الشريعة أو فقه الأحكام، وهو المصطلح المتعارف عليه عند المتأخرين؛ إذا أُطلق الفقه فإن المراد: هو فقه الأحكام، أو فقه الشريعة. ينبه الإمام رحمه الله إلى أن الدراية بالفقه الأكبر خير وأعظم وأشد حاجة من الفقه في العلم، فإن النجاة معلقة بصحة الاعتقاد والتوحيد كما ليس يخفى عليكم، ومن سلم اعتقاده وصح توحيده فالخطب من بعد يسير إن شاء الله، فلو اجتهد الإنسان ما اجتهد، أو قلد تقليدًا سائغا فإنه على سبيل نجاة، لكن المصيبة أن يكون واقعا في الشرك، أن يكون قد نقض إيمانه عياذا بالله، هذه هي المصيبة كل المصيبة. فعلم العقيدة مقدم على غيره من العلوم حتى إنه مقدم على علم الفقه بأحكام الشريعة، وهذا لا يعني التهوين من علم فقه الشريعة، إنما مراده رحمه: بيان أهمية علم الاعتقاد، فالتفاضل بين العلمين لا يعني الإزراء بأحدهما، إنما الذي ينبغي أن يوضع كل في نصابه؛ فعلم الاعتقاد أولا، تصحيح الاعتقاد أولا. قال: (ولأن يفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من أن يجمع العلم الكثير) يريد أن يجمع العلم الكثير الذي لا تعلق له بهذا السبب، كثير هي العلوم التي لا تنفع الإنسان في أخراه. يقول: أن تركز همتك وتجمع همتك على تعلم العلوم النافعة التي تنفعك عند الله خير لك من أن تتشاغل بعلوم لا تنتفع بها في شأن دينك. وكم هي العلوم التي هي بين علوم مضعفة للإيمان، أو علوم لا فائدة

فيها، وفي مقابل هذا أيضا مشغلة عن العلوم النافعة، وقد أخرج مسلم رحمه الله (٢٧٢٢) عن رسول الله ﷺ استعاذته من علم لا ينفع. فسل ربك العياذ من التشاغل بالعلوم التي لا تنفع، وما أكثر ضياع الزمان في هذا العصر بهذه العلوم التي لا تنفع، وما أكثر التشاغل عن العلوم التي تنفع وما أكثر التكامل عن أن يبذل الإنسان جهده العظيم في هذا العلم الذي ينفعه عند الله. إلى أن قال: (قال أبو حنيفة رحمه الله عمن قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض: فقد كفر؛ لأنَّ الله يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وعرشه فوق سبع سماوات. قلت: فإن قال: إنه على العرش، ولكنه يقول: لا أدري، العرش في السماء أم في الأرض؟ قال: «هو كافر؛ لأنه أنكر أن يكون في السماء؛ لأنه تعالى في أعلى عليين وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل. وفي لفظ: سألت أبا حنيفة عمن يقول: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض؟ قال: قد كفر؛ لأن الله يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وعرشه فوق سبع سماوات. قال: فإنه يقول: على العرش استوى ولكن لا يدري العرش في الأرض أو في السماء؟ قال: إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر) ففي هذا الكلام المشهور عن أبي حنيفة عند أصحابه: أنه كفر الواقف الذي يقول: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض، فكيف يكون النافي الجاحد الذي يقول: ليس في السماء ولا في الأرض؟ هذه الجملة هي الغرض من سوق ما في هذه الرسالة؛ ألا وهو

إثبات علو الله واستوائه على عرشه. في هذا الكلام أن أبا حنيفة رحمه الله قد كفر من وقف، بمعنى شك، قال: لا أدري هل العرش في السماء أو في الأرض؟ أو قال: أنا لا أدري، أشك هل الله في السماء أو في الأرض؟! مؤدى القولين واحد، فإن الذي قال: الله على العرش، ولكن لا أدري هل العرش في السماء أو في الأرض؟ نتيجة هذا أن الله ليس عاليا، ليس فوق كل شيء، فلأجل ذلك حكم رحمه الله بكفره. وكلامه رحمه الله يؤكد ما ذكرته لك قبل قليل، فإنه يريد إقامة الحجة على أتباع أبي حنيفة، فإنه يقول: (ففي هذا الكلام المشهور عن أبي حنيفة عند أصحابه) إذا هو يريد أن يُلزم المنكرين لعلو الله له من الأحناف. وعندنا في هذه القطعة ثلاث مسائل: المسألة الأولى: أن الشك فيما يجب الإيمان به كإنكاره. وحينما أقول: «الشك» فإني أريد الشك المستقر، لا الشك العارض الذي هو من قبيل الوسوسة العارضة، فإن هذا لا يتعلق بها حكم بالكفر، وإنما يُعالج من أصيب بهذا الشك العارض بما دلت عليه سنة النبي ﷺ. المقصود أن ما دل الدليل على وجوب الإيمان به، على وجوب تصديقه واعتقاده، فليس الإنسان مخيرا في أن يصدق أو ألا يصدق، في أن يؤمن أو ألا يؤمن؛ بل إن مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله الإيمان والتصديق، فإذا أخبر الله عن نفسه أنه متصف بصفات فما الذي يتعين على من بلغته هذه الأدلة؟ أن يؤمن وأن يصدق. ومن تلك الأدلة

الكثيرة التي بلغت عددا هائلاً في الآيات والأحاديث والآثار: مسألة علو الله على خلقه، فالأدلة في هذا بلغت ألفا أو ألفي دليل. إذا لا فرق بين من أنكر وجحد، وبين من شك، لم؟ لأن كليهما قد فقدا شرط التصديق واليقين، المنكر الجاحد فقد شرط التصديق، والشاك فقد شرط اليقين، وكلاهما كما لا يخفى عليك من شروط شهادة أن لا إله إلا الله. فالشك بهذه المسائل لا يعذر به الإنسان، بل هو نوع من أنواع الكفر، واليقين بما أخبر الله به ورسوله شرط تحقق الإيمان، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾ [الحجرات: ١٥]، قال ﷺ: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، لَا يَلْقَى اللهَ بِهِمَا عَبْدٌ غَيْرَ شَاكٍّ فِيهِمَا إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ». أخرجه مسلم (٢٧). فجعل النبي شرط الانتفاع بـ«الا إله إلا الله» اجتناب الشك، يعني حصول اليقين. إذا هذه مسائل لا تحتمل الشك، إنما هذا شأن المنافقين، ﴿وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة: ٤٥]، ولما ذكر النبي ﷺ فتنة القبر قال: «وَأَمَّا الْمُنَافِقُ، أَوِ الْمُرْتَابُ، فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ». أخرجه البخاري (١٨٤)، ومسلم (٩٠٥). هذا فقد عياذا بالله هذا اليقين الواجب. إذا كل من شك فيما يجب عليه الإيمان به فإنه يكون كافرا، ولا فرق عندنا في الحكم بين شاك ومنكر. وبناء على هذا؛ فنعمة اليقين من أعظم النعم في هذا الدين، فكن من الشاكرين؛ إذا رزقك الله اليقين والطمأنينة والسكينة

بكل ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله، أن تتلقى الآيات والأحاديث بكل فرح وسرور وتحقيق إيمان؛ فاعلم أنك قد حزت نعمة لا يُساويها ورب السماء ملك هذه الدنيا جميعا. وإذا أردت أن تعلم مقدار هذه النعمة فانظر في حال من يتلظى بنار الشك، من يتقلب على جمر الريب، كيف هو في بلاء عظيم وفتنة كبيرة عياذا بالله. فإذا رزقك الله نفسا مطمئنة تتلقى كل ما يرد عليها من الحقائق الدينية والمسائل الشرعية، تتلقى هذا بالقبول والتسليم والانقياد واليقين، فاعلم والله أنك على خير عظيم، وأن هذه من علامات التوفيق، فاشكر الله، وسل ربك الثبات على ذلك، فإن القلوب سريعة التقلب. المسألة الثانية: مسألة تكفير جاحد الصفات أو منكرها، أو الشاك فيها، يعني تكفير المنكر والجاحد، أو تكفير الشاك. هذه مسألة مقررة عند أهل العلم من حيث الإطلاق، ولذا قد تلقى أهل العلم بالقبول وأجمعوا على مضمون ما قال نعيم بن حماد الخزاعي رحمه الله: «من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف به نفسه فقد كفر»، فكما أن تشبيه الله بخلقه كفر، فإن جحد ما وصف الله به نفسه هو كفر أيضًا. وقلنا قبل قليل: لا فرق بين الجاحد والشاك من حيث الحكم. وأما من حيث تطبيق هذا الحكم على الأعيان؛ فهذا مقام آخر، وفيه نظر آخر، فإن أهل السنة والجماعة أهل رحمة وعدل، ولذا ينبغي أن تلاحظ أن التأويل قد يكون عذرا يدفع التكفير، ولذا لا تجد أن أهل العلم يبادرون

ويتعجلون بتكفير المتأولين، لماذا؟ لوجود الشبهة، الشبهة هي هذا التأويل الذي تأولوه بدعوى أن عندهم عليه دلائل وعندهم عليه ما يشهد لهذا الحمل لهذه النصوص؛ فهذا التأويل يدرأ حكم التكفير. اللهم إلا في حق معين نوقش وبين له وأقيمت عليه الحجة ولم يبق له عذر فإنه حين ذلك يكون كافرا؛ لأنه كذب ما أخبر الله به أو أخبر به رسوله، (ومن جحد ما وصف به نفسه فقد كفر) أما أن يقال بالكفر أو يُقال بالتكفير المعين لكل من تأول صفة، والتأويل نتيجته: الجحد، نتيجة من أوَّل هو أنه لم يثبت ما أخبر الله به، فهذا مسلك مخالف لمسلك أئمة أهل السنة والجماعة. المسألة الثالثة: تتعلق بالمقارنة بين الجاحد والشاك، كما سيذكر المؤلف واحتج على كفره بقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] قال: وعرشه فوق سبع سماوات. قال رحمه الله: أنه كفر الواقف الذي يقول: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض، فكيف يكون النافي الجاحد الذي يقول: ليس في السماء ولا في الأرض؟ أو أيضًا يقول: إنه في كل مكان؟ سواء كان جهميا نافيًا، أو كان جهميا حلوليا؛ هذا وهذا ينفيان علو الله واستواءه على العرش. يقول رحمه الله: إذا كان الواقف كافرًا عند أبي حنيفة رحمه الله، فكيف بالذي يصرح بالإنكار!! ويقول: الله ليس فوق السماء، الله ليس مستويا على العرش استواء حقيقيا يليق به، يريد أن هذا أولى بحكم الكفر عند أبي حنيفة رحمه الله. والمقارنة بين الجاحد والشاك فيها

نظران: الأول أن يُقال: إن الجاحد المعلن بالإنكار أشنع من جهة، والشاك أشنع من جهة أخرى، ومراد الشيخ رحمه الله: أن الجاحد أشد من الشاك؛ لأنه معلن بالمشاقة والمحادة للوحي، هذا إنسان صريح ينكر الشيء الذي أخبر الله به وأخبر به رسوله، هذا رجلٌ يُعلن بباطله، ولربما كان داعيا إليه، هذا لا شك أنه أشنع وأخبث من هو في شك، الشك فيه تردد بين طرفين، هو في شك، لا يصدق ولا يكذب. فلا شك أن الأول أشنع، وإن كان كلاهما في الحكم واحد من جهة الكفر، لكن أحدهما أشنع من الآخر. لكن هناك نظر آخر به يكون الشاك أخطر، ويكون الشاك أشنع؛ وذلك من جهة إيقاع الفتنة بين المسلمين، فالشاك أشنع من الصريح بالإنكار من هذه الجهة، الشاك يؤدي توقفه في وقوع التلبيس على العوام، وإيهام الشك، وترقيق الباطل، وتخفيف صولة الحق. لما يقف بين الناس ويقول: «أنا متوقف في هذه المسألة». هذا سيهونها في نفوس الناس، بخلاف الذي يأتي منكرًا صريحًا، فلربما كان هذا شره واضحا عند الناس، بخلاف هذا الذي يأتي بهذا الأسلوب الرقيق، يقول: أنا متوقف، هؤلاء يقولون كذا، وهؤلاء يقولون كذا، أنا أتوقف، لربما هذا يؤدي إلى تخفيف حدة الأمر. ولذلك نجد أن كثيرا من السلف قد حفظت عنهم عبارات فيها بيان أن الواقفة في مسألة القرآن أشد من الجهمية الذين صرحوا بأنه مخلوق، لماذا؟ لأجل هذا الأمر، ولذا الإمام أحمد رحمه الله في

كتاب «السنة» (٥/ ١٣٥): سُئل عمن يقول: إن الواقفة أشد من الجهمية، فقال: الواقفون أشد تزييناً على الناس من الجهمية هؤلاء، الواقفة أشد تزيينا على الناس من الجهمية، فضررهم على الناس من هذا الوجه أعظم. فلذلك لا ينبغي أن يستهان بالوقف فيما لا مساغ للوقف فيه، هذا يفت في عضد أهل الحق، ويُوقع الالتباس في نفوس الجهال. وما يفعله هذا الموقف المتراخي، هذا الموقف الضعيف في نفوس كثير من الجهال شيء عظيم، الواجب أن يقول الإنسان بالحق، الواجب أن يكون مع أهل الحق، أن يصدق وأن يكون مع الصادقين. أما هذا الوقف الذي يريد الإنسان به ربما كف نفسه عن الخوض في بعض ما يستشكل في نظره، أو أنه يتورع من الخوض، أو أنه يريد أن يدفع اللائمة عن نفسه أو ما شاكل ذلك، هذا موقف سيء جدا حينما يبث في أوساط المسلمين. لولا حصول هذه المفسدة لم يتشدد أهل العلم في شأن الواقفة، سواء في باب الصفات، أو باب القرآن، أو غير ذلك، لكن لأن هناك مفسدة عظيمة تجد أن أهل السنة والجماعة لحزمهم وعزمهم يُشددون في مسألة الوقف، أن هذا الوقف لا محل له، وضرره على أهل الإسلام كبير. فهذا من المسائل التي ينبغي أن تكون على ذكر فيها. (على أن الله نفسه) هذه من الكلمات التفسيرية التي سيأتي البيان فيها إن شاء الله قد يحتاج إليها، كما نقول: ينزل بذاته؛ لأن من أهل البدع والضلال من لبس على الناس، فيقول: «أنا أقول إن الله

فوق خلقه»، لكنه يريد بكلمة «فوق» ليس أنه هو بذاته فوق خلقه، وإنما يريد أنه خير من خلقه وأعظم من خلقه، يعني يريد فوقية القدر أو فوقية القهر. وليس هذا القدر كافيا في الاعتقاد الواجب بالفوقية، الله فوق كل شيء؛ قَدْرًا وقهرا وذاتا أيضًا، لن يحقق العبد الإيمان إلا بجمع هذه الأمور الثلاثة: علو أو فوقية القدر، والقهر، والذات أيضا. حينما يأتي شخص فيقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ويريد «استولى» هذا ما حقق الإيمان بالاستواء، إنما يتبين هذا بأن يُقال إنه استوى بذاته، هو سبحانه الذي استوى. أو ذاك الذي يقول: «أنا أؤمن أن الله ينزل». فإذا حاققته وجدت أنه يريد: ينزل أمره، أو «الله ينزل» يعني: ينزل ملك من ملائكته، وليس هذا هو المراد بأدلة النزول. ولذلك استعمل أهل السنة والجماعة هذه الألفاظ التفسيرية للإيضاح وإزالة الالتباس، وهذه مصلحة شرعية، كما سيأتي الحديث في هذا إن شاء الله. (ثم أردف ذلك بتكفير من قال: إنه على العرش استوى، ولكن توقف في كون العرش في السماء أم في الأرض؟) هو يقول: من قال الله على العرش استوى، ولكنه متوقف في كون العرش في السماء أو في الأرض، يقول: هو كافر أيضًا. لماذا؟ لأن هذه الجملة لا أدري هل العرش في السماء أو في الأرض، لا يتحقق بها الإيمان أن الله في السماء. يجب الإيمان بأن الله في السماء، إذا هو متوقف في كون الله متصف بصفة العلو، فهذا وجه تكفيره. قال: (لأنه أنكر أنه في السماء؛ لأن الله في

أعلى عليين، وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل، فهذا تصريح من أبي حنيفة بتكفير من أنكر أن يكون الله في السماء، ...) أراد الشيخ رحمه الله أن يبين أن أبا حنيفة عليه رحمة الله في هذا الكلام المنسوب إليه قد كفر الشاكين الواقفين في علو الله، لمخالفتهم النقل والعقل والفطرة. أما الأدلة النقلية فإنها كثيرة جدا، كما لا يخفى عليك. وأما العقل والفطرة فما ساقه هاهنا من هاتين الحجتين: الأولى: (إن القلوب مفطورة على الإقرار بأن الله في العلو) القلوب عموما من المسلمين ومن الكافرين، كل من أثبت وجود الله فإنه يعتقد أن الله عال عليه، فقلبه وعينه ويداه إنما ترتفع إلى السماء إلى جهة العلو؛ لأنه يعتقد أن ربه في العلو. وهذا شيء قاطع لكل منازعة لهؤلاء الجهمية نفاة علو الله، سواء كانوا من القائلين: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، أو من القائلين: إنه سبحانه في كل مكان. والحجة الثانية قال: (وعلى أنه يدعى من أعلى لا من أسفل) كل من دعا الله وجد في نفسه ضرورة تتجه إلى العلو، فهو يرفع يديه وقلبه متجه إلى جهة العلو، وهذا شيء لا يمكن دفعه عن النفس، فثبت أن الله سبحانه وتعالى عالي على خلقه بدليل النقل والعقل والفطرة. [صالح سندي].

أما مسألة التكفير بالذنب فقد جاء في الطحاوية ذكر عموم السلب وسلب العموم، فعموم السلب هو قول القائلين: «نكفر بكل ذنب». وهو مذهب الخوارج، أما سلب العموم فهو قول القائلين: «كل ذنب لا يكفر به». وهو مذهب المرجئة، والقول

الوسط قول القائلين: «لا نكفر بكل ذنب». وهو قول أهل السنة، فمذهب أهل السنة ألا نكفر بكل ذنب بل نكفر بالذنوب الكفرية، أما المرجئة فإنهم لا يكفرون مطلقاً حتى بالذنوب الكفرية، والخوارج يكفرون بكل ذنب وكل كبيرة، وأهل السنة يقولون: لا نكفر بكل ذنب، إنما إذا كان هذا الذنب يوصل إلى الكفر فإنه لا يكفر إلا بعد قيام الحجة. وإذا استحل المرء الكبائر صار كافراً، كأن يكون استحل الكبيرة واستحل الزنا والربا والخمر هذا كفر. ومن أكبر الكبائر الخروج على جماعة المسلمين بدعوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثال ذلك كأن يرى في البلد مثلاً شرب خمر أو فجوراً فيحرص على الخروج على جماعة المسلمين وعلى ولي الأمر بدعوى أنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وإذا ذكرته بحديث النبي ﷺ قال: ليس هذا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو يبايع ولي الأمر ثم يخرج عليه؛ لأنه إذا خرج على الجماعة وعلى ولي الأمر قد يغير شرب الخمر أو سفور النساء، لكن يقع في إراقة الدماء وتفريق المسلمين وفي إفزاع الناس، ويتربص بهم العدو الدوائر، وتأتي فتن تقضي على الأكثر، فأيها أعظم هذه، أو شرب الخمر؟ ولذلك بين أبو حنيفة رحمه الله أنه: «يفسد في الأرض»؛ لأن الخروج على جماعة المسلمين وولاة الأمر يترتب عليه ما لا يحمد عقباه، فينبغي للإنسان أن لا يرتكب المفاسد العظيمة من أجل أن يزيل مفسدة صغرى وهي إنكار المنكر، فإن إنكار

المنكر يحل بطرق إيجابية لا بالوسائل السلبية ولا بالعنف، ولا بالخروج، ولا بالقتال، بل بالبيان والإيضاح والمناصحة ومشاورة أهل الحل والعقد، فإن منعوا هذا المنكر وإلا فقد أديت ما عليك وهذا هو الفقه، وهذا هو البصيرة، أما كون إنسان يكون عنده غيرة غير موافقة للشرع تؤدي به إلى القتال وإلى منكر أكبر فهذا نشاط مخالف للشرع وهو باطل. [عبد العزيز الراجحي].

قال المصنف رحمه الله: (قال أبو حنيفة: الفقه الأكبر في الدين خير من الفقه في العلم، ولأن يفقه الرجل كيف يعبد ربه خير من أن يجمع العلم الكثير) لا شك أن الإنسان إذ تفقه في أصول دينه، وفي معرفة كيفية عبادة ربه عز وجل فإنه سيعبده على يقين وعلى بصيرة من أمره، وهذا خير من أن يجمع مسائل الفروع ويكون جاهلا بمسائل الأصول. وقوله رحمه الله: (ولكن ما يفسدون أكثر مما يصلحون من سفك الدماء واستحلال الحرام) هنا سأل أبو مطيع الإمام أبا حنيفة رحمه الله عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعن طائفة من الناس، يلمح إلى كل من الخوارج والمعتزلة، الذين يرون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون ضوابط شرعية، مما أدى إلى لازم ذلك من الخروج على جماعة المسلمين بالسيف والقتال. ولا شك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة من فرائض الإسلام، وشريعة من شرائعه، لكن لا بد أن تؤدى بالوسائل الشرعية، فيجب على

المسلم أن يأمر بالمعروف وأن ينهي عن المنكر، لكن لا يخرج على جماعة المسلمين بحجة أنه يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر؛ لأنه إذا خرج عليهم بالسلاح كان إفساده أكثر من إصلاحه؛ ويترتب على خروجه من المنكر أعظم مما هم موجود وقائم. وهناك شواهد عبر التاريخ مما صنع الخوارج والمعتزلة الذين خرجوا بالقوة على جماعة المسلمين بحجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأفسدوا أكثر مما أصلحوا، والقاعدة الأصولية العامة تقول: إن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، فإذا كان هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سيجلب مفسدة، أو سيترتب عليه مفسدة أعظم من المفسدة القائمة، فتركه أولى، وكذلك لا يزال المنكر بمنكر أشد منه. قال الإمام ابن القيم رحمه الله: «فإنكار المنكر أربع درجات: الأولى: أن يزول ويخلفه ضده. الثانية: أن يقل وإن لم يزل بجملته. الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله. الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه. فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة. فإذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة إلا إذا نقلتهم منه إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله؛ كرمي النشاب وسباق الخيل ونحو ذلك. وإذا رأيت الفساق قد اجتمعوا على لهو ولعب أو سماع مكاء وتصدية، فإن نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد، وإلا كان تركهم على ذلك خيرا من أن تفرغهم

لما هو أعظم من ذلك، فكان ما هم فيه شاغلا لهم عن ذلك، وكما إذا كان الرجل مشتغلا بكتب المجون ونحوها وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع والضلال والسحر؛ فدعه وكتبه الأولى، وهذا باب واسع. وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه ونور ضريحه يقول: مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر؛ فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرم الله الخمر؛ لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم»[1]. قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله في كتاب «الفقه الأكبر»: «ولا نكفرن أحدا بذنب»، والمقصود هنا: تكفير مرتكب الكبيرة، وكما هو معلوم؛ فإن الخوارج قالوا: إن مرتكب الكبيرة يعد خارجا من الإيمان؛ فكفروا مرتكب الكبيرة. وهكذا فعلت المعتزلة؛ على اختلاف بينهم في حكم مرتكب الكبيرة في الدنيا؛ فإن المعتزلة قالوا: إنه في منزلة بين منزلتين، واتفقوا مع الخوارج في الحكم عليه في الآخرة بأنه مخلد في النار. ومسألة التكفير مسألة عظيمة وخطيرة، وقد حصل فيها زلل في القديم وفي الحديث، ونحن في هذا العصر نلمس شيئا من هذا الزلل بسبب أن كثيرا من الناس لا يفهم هذه المسألة على ما هي عليه، وعلى الوجه الحق الذي هي فيه. ولذلك فإن بعض طلبة العلم

---

(١) إعلام الموقعين (٣/ ١٢).

المبتدئين للأسف الشديد لا يفهمون هذه المسألة فهما صحيحا، ولا يرجعون فيها إلى معتقد أهل السنة والجماعة، ولذلك لا بد أن نتوقف وقفة عند هذه المسألة؛ «مسألة التكفير»، أو ما يسمى: «الكفر المطلق والكفر المعين». ولا بد أن يعلم طالب العلم أن عند أهل السنة والجماعة في هذا الباب أمرين: الأمر الأول: أن يعلم ما هي المسائل التي توجب الكفر؟ وما هو الكفر؟ وهذا ما يسمى بـ «الكفر المطلق»، أي: متى يكون حكم القول أو الفعل أو الاعتقاد كفر، وهذا أمر مهم. الأمر الثاني: متى يكون القائل أو الفاعل أو المعتقد لهذا الأمر كافرا؟ وهذا ما يسمى بمسألة: «تكفير المعين». فلا بد لطالب العلم أن يفهم هذين الأمرين: ما هو الكفر؟ ومتى يكون الإنسان كافرا؟ فالإيمان ضده الكفر، والإيمان كما هو معلوم شعب، وشعب الإيمان نسميها: الطاعات، فالإيمان أصل وله شعب؛ فأصل الإيمان في القلب، والقلب عليه واجبان؛ هما: واجب العلم والمعرفة، وهذا الذي يسميه أهل السنة: التصديق. وواجب الانقياد والطاعة، وهذا الذي يسمونه: العمل، لذلك يعبرون عن الإيمان، بقولهم: الإيمان قول وعمل. فالمقصود بذلك: قول القلب: الذي هو التصديق، الذي هو العلم والمعرفة. وعمل القلب: الذي هو الانقياد والطاعة. والإنسان لا يصير مؤمنا إلا بهذين الأمرين: الأمر الأول: أن يكون على علم ومعرفة. الأمر الثاني: على انقياد وطاعة. فلو اختل التصديق لا يبقى الإيمان،

وكذا الأمر إذا اختل الانقياد؛ لأن التصديق وحده لا يكفي. فإبليس عليه لعنة الله كان يعلم من يخاطب؟ وعلى من اعترض؟ ويهود المدينة كانوا يعرفون النبي ﷺ كما يعرفون أبناءهم، وقد قال الله عنهم: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمُۘ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٢٠]، لكن لم ينفعهم هذا العلم ولم تنفعهم تلك المعرفة، كما لم ينفع إبليس علمه بمن يخاطب وعلى من اعترض، وكذلك فرعون وقومه لم ينفعهم علمهم بأن الآيات التي جاءتهم هي حق من عند الله، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَٰتُنَا مُبۡصِرَةٗ قَالُواْ هَٰذَا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ۝١٣ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [النمل: ١٣-١٤] لأن هؤلاء جميعا لم يضيفوا إلى العلم الإذعان والانقياد والقبول لما علموا صدقه. وقد سئل سفيان بن عيينة رحمه الله عن الإرجاء، فقال: «يقولون: الإيمان قول. ونحن نقول: الإيمان قول وعمل، والمرجئة أوجبوا الجنة لمن شهد أن لا إله إلا الله مصرا بقلبه على ترك الفرائض، وسموا ترك الفرائض ذنبا بمنزلة ركوب المحارم، وليس بسواء؛ لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض متعمدا من غير جهل ولا عذر هو كفر، وبيان ذلك في أمر آدم صلوات الله عليه وإبليس وعلماء اليهود؛ أما آدم فنهاه الله عز وجل عن أكل الشجرة وحرمها عليه، فأكل منها متعمدا؛ ليكون ملكا

أو يكون من الخالدين، فسمي عاصيا من غير كفر، وأما إبليس لعنه الله فإنه فرض عليه سجدة واحدة، فجحدها متعمدا فسمي كافرا. وأما علماء اليهود فعرفوا نعت النبي ﷺ، وأنه نبي رسول، كما يعرفون أبناءهم، وأقروا به باللسان ولم يتبعوا شريعة، فسماهم الله عز وجل كفارا، فركوب المحارم مثل ذنب آدم عليه السلام وغيره من الأنبياء، وأما ترك الفرائض جحودا فهو كفر، مثل كفر إبليس لعنه الله، وتركهم على معرفة من غير جحود فهو كفر، مثل كفر علماء اليهود، والله أعلم»[١].

وقال الأوزاعي رحمه الله: «لا يستقيم الإيمان إلا بالقول، ولا يستقيم الإيمان والقول إلا بالعمل، ولا يستقيم الإيمان والقول والعمل إلا بنية موافقة للسنة. وكان من مضى من سلفنا لا يفرقون بين الإيمان والعمل، والعمل من الإيمان، والإيمان من العمل، وإنما الإيمان اسم يجمع هذه الأديان اسمها، ويصدقه العمل؛ فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدق بعمله، فتلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها. ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدقه بعمله، لم يقبل منه وكان في الآخرة من الخاسرين»[٢]. ونقله عنه المصنف في «مجموع الفتاوى»، وعلق عليه بقوله: «وهذا

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد في السنة (١/ ٣٤٧).

(٢) رواه ابن بطة في الإبانة الكبرى (٢/ ٨٠٧).

معروف عن غير واحد من السلف والخلف: أنهم يجعلون العمل مصدقا للقول»[١].

فإذا القلب عليه واجبان: الواجب الأول: واجب التصديق، أو ما نسميه: واجب العلم والمعرفة، الواجب الثاني: واجب الانقياد والطاعة، فإذا اختل أحد الأمرين زال الإيمان؛ فهذا أصل الإيمان. وأما أصل الكفر فهو التكذيب والجحود؛ لأن التكذيب يقابل التصديق، والجحود يقابل الانقياد. فلا يصير العبد مؤمنا إلا بإيمان وانقياد؛ لذلك من عقيدة أهل السنة والجماعة: أن الإيمان قول وعمل، فإذا زال أحد الأمرين زال الإيمان، والإيمان كما تقدم شعب، وهذه الشعب نسميها: طاعات. ومن شعب الإيمان ما لو زال زال الإيمان، ومن شعب الإيمان ما لو زال لم يزل الإيمان، وشعب الإيمان متفاوتة في الرتبة؛ فهناك الأفضل وهناك الأدنى؛ كما قال النبي ﷺ: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ- أَوْ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ - شُعْبَةً؛ أَفْضَلُهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ». أخرجه البخاري (٩)، ومسلم (٣٥). فلو زالت «لا إله إلا الله» فلا يبقى إيمان، لكن لو زالت «إماطة الأذى عن الطريق» لم يزل الإيمان. ولذلك في المقابل: الكفر أيضا شعب؛ ونسميها: معاصي، فالكفر معصية، والشرك معصية، والنفاق معصية، كما أن الصلاة إيمان، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾ [البقرة:

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٩٦).

١٤٣]، وقوله ﷺ: «الطَّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ». أخرجه مسلم (٢٢٣). فمعنى الإيمان هنا في الآية والحديث: الصلاة. فتسمى شعب الإيمان التي هي الطاعات إيمانا، كما تسمى شعب الكفر التي هي المعاصي كفرا؛ لذلك جاء في هذه الأحاديث: «سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ». أخرجه البخاري (٤٨)، ومسلم (٦٤). «اثْنَتَانِ فِي النَّاسِ هُمَا بِهِمْ كُفْرٌ: الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ، وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ». أخرجه مسلم (٦٧). وهكذا. فإذا شعب الكفر نسميها معاصي، ولذلك من شعب الكفر ما لو وجد زال الإيمان، ومن شعب الكفر ما لو وجد لم يزل الإيمان، وعلى هذا يفهم أن الكفر كفران: كفر يخرج من الملة، وكفر لا يخرج من الملة، فإذا كان تلك المعصية توجب الخلل في التصديق أو في الانقياد، فعند ذلك تسمى كفرا أكبر. لذلك من أصح ما يكون في تعريف الكفر، أن نقول: هو الجحود، فإما جحود الوحدانية، أو جحود النبوة، أو جحود الشريعة، فإذا اختل هذان الأصلان، أي: أصل التصديق وأصل الانقياد، فهذا الذي يسمى الكفر، لكن إذا لم يختل هذان الأصلان فعند ذلك لا يقع الكفر المخرج من الملة. لذلك نقول في تعريف الكفر الأصغر: هو كل معصية أطلق عليها الشارع اسم الكفر، مع بقاء اسم الإيمان على صاحبها؛ كقتال المسلم الذي جاء في حديث النبي ﷺ: «سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ». أخرجه البخاري (٤٨)، ومسلم (٦٤). فالقتال وقد أطلق عليه اسم الكفر لا

يوجب الخروج عن الإيمان؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ﴾ إلى أن قال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ٩-١٠] فإذا لم تزل أخوة الإيمان باقية لهم. فعند أهل السنة كما قلنا شعب الإيمان تتفاوت، ولذلك فإن الوقوع في بعض المعاصي واختلال بعض الطاعات قد لا يوجب الخروج من الإيمان. ولكي تفقه مسألة الكفر جيدا عليك أن تتصور مواقف الفرق المختلفة من الإيمان: فالخوراج والمعتزلة يقولون: إن الإيمان قول واعتقاد وعمل، ولكن يرون أن الإيمان شيء واحد؛ إذا زال بعضه زال كله. وفي المقابل المرجئة يقولون: الإيمان هو المعرفة، وما دام العلم موجودا فإن ذلك لا يوجب زوال الكفر ولو وقع الإنسان فيما يخالف ذلك من العمل، وهو قول الجهمية وقول الأشاعرة. ولذلك عرف الأشاعرة الكفر فقالوا: «الكفر هو التكذيب»؛ فحصروا الكفر في التكذيب، كما حصروا الإيمان في التصديق؛ فمقابل التصديق: التكذيب. وهذا هو قول الأشاعرة. ولذلك الناس مختلفون في مسألة الكفر؛ فهناك من يقول: لا نكفر أحدا من أهل القبلة. وهناك من يكفر بأدنى بدعة. وأما أهل السنة فيقولون: إن الأمر يختلف باختلاف البدع؛ فمن البدع ما هي مضللة، ومنها ما هي مكفرة. فمثلا لو أن إنسانا أقام مولدا؛ فلا نقول: إنه يكفر بهذا. ولكن لو أن إنسانا فعل أمرا يناقض أصل الإيمان؛ فإننا نقول: إن هذا القول أو هذا الفعل كفر، كما نقول مثلا: إن نفي الصفات

وتعطيلها كفر. فينبغي لطالب العلم أن يتصور ما الإيمان؟ وما الكفر؟ ثم بعد ذلك يعرف لماذا ينقسم الكفر إلى قسمين: كفر أكبر مخرج من الملة. وكفر أصغر لا يخرج من الملة، وهو الذي نسميه كفرا دون كفر، أو كفرا لا يخرج من الملة. فهذه مسألة واسعة، وينبغي على طالب العلم أن يعرف ما الكفر؟ وما أقسامه؟ وما الشرك؟ وما أقسامه؟ وكذلك ما النفاق؟ وما أقسامه؟ وكذلك ما الردة؟ وما أقسامها؟ فهذه المسائل ينبغي لطالب العلم أن يتصورها تصورا واضحا، حتى يعرف ما هو الإيمان؟ لأن الناس لما اختلفوا في مسألة الإيمان تفرع عن هذا الاختلاف اختلاف في مسألة الكفر. فذلك الذي قال بكفر مرتكب الكبيرة، إنما وقع في هذا الزلل؛ لكونه يرى أن الإيمان شيء واحد إذا ذهب بعضه ذهب كله. وكثير من الناس لا يستطيع أن يتصور ما النفاق؟ وأنه نوعان. فأصل النفاق: اختلاف الظاهر عن الباطن، ولذلك تارة يكون أكبر، وتارة يكون أصغر. فيكون أصغر إذا اختلف السر والعلانية في الواجبات، ولذلك جاء في الحديث: «آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِنْ حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِنْ وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِنِ اؤْتُمِنَ خَانَ». أخرجه البخاري (٣٣)، ومسلم (٥٩). فمثلا: لو أن إنسانا أعطى موعدا لآخر وهو ينوي في قرارة نفسه أنه لن يحضر في ذلك الموعد. فهذا نسميه نفاقا أصغر؛ لأن السر خالف العلانية في الواجبات، وليس في أصل الاعتقاد. أما إذا اختلف السر والعلانية في أصل الاعتقاد فهذا نسميه: كفرا أكبر،

ومعناه: أن الإنسان يظهر الإسلام ويبطن الكفر. وهكذا؛ فالشرك شركان: شرك أكبر، وشرك أصغر. والشرك الأصغر لا يكون إلا في نوع واحد من أنواع التوحيد، وهو توحيد العبادة؛ فتوحيد العبادة فقط هو الذي فيه أكبر وأصغر. أما الشرك في توحيد الربوبية وفي توحيد الأسماء والصفات. هذان ليس فيهما أكبر وأصغر، فينبغي كذلك أن يتصور ما هو الشرك الأكبر؟ وما هو الشرك الأصغر؟ فعلى طالب العلم أن يعلم أن كلام أهل العلم في الشرك الأصغر إنما يقصدون به: الشرك في العبادات وتوحيد الألوهية، ويقولون في تعريفه: كل وسيلة تؤدي إلى الشرك الأكبر ولم تبلغ رتبة العبادة؛ لأنها متى ما بلغت رتبة العبادة فإن ذلك ينقلها إلى الشرك الأكبر في توحيد العبادة. أما الشرك في توحيد الربوبية وفي توحيد الأسماء والصفات، فليس فيهما أكبر وأصغر، إذ كله أكبر. لذلك يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: «الشرك شركان: شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله. وشرك في عبادته ومعاملته، وإن كان صاحبه يعتقد أنه سبحانه لا شريك له في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. والشرك الأول نوعان: أحدهما: شرك التعطيل: وهو أقبح أنواع الشرك؛ كشرك فرعون إذ قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣]. وقال تعالى مخبرا عنه أنه قال لهامان: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر:

٣٦-٣٧]، فالشرك والتعطيل متلازمان: فكل مشرك معطل، وكل معطل مشرك، لكن الشرك لا يستلزم أصل التعطيل، بل يكون المشرك مقرا بالخالق سبحانه وصفاته، ولكنه معطل حق التوحيد. وأصل الشرك وقاعدته التي يرجع إليها: هو التعطيل، وهو ثلاثة أقسام: القسم الأول: تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه. القسم الثاني: تعطيل الصانع سبحانه عن كماله المقدس؛ بتعطيل أسمائه وصفاته وأفعاله. القسم الثالث: تعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد. ومن هذا شرك طائفة أهل وحدة الوجود الذين يقولون: ما ثم خالق ومخلوق ولا هاهنا شيئان، بل الحق المنزه هو عين الخلق المشبه. ومنه شرك الملاحدة القائلين بقدم العالم وأبديته، وأنه لم يكن معدوما أصلا، بل لم يزل ولا يزال، والحوادث بأسرها مستندة عندهم إلى أسباب ووسائط اقتضت إيجادها، ويسمونها بالعقول والنفوس. ومن هذا شرك من عطل أسماء الرب تعالى وأوصافه وأفعاله من غلاة الجهمية والقرامطة، فلم يثبتوا له اسما ولا صفة، بل جعلوا المخلوق أكمل منه؛ إذ كمال الذات بأسمائها وصفاتها. النوع الثاني: شرك من جعل معه إلها آخر، ولم يعطل أسماءه وصفاته وربوبيته؛ كشرك النصارى الذين جعلوه ثلاثة، فجعلوا المسيح إلها، وأمه إلها. ومن هذا شرك المجوس القائلين بإسناد حوادث الخير إلى النور، وحوادث الشر إلى الظلمة. ومن هذا شرك القدرية القائلين بأن الحيوان هو

الذي يخلق أفعال نفسه، وأنها تحدث بدون مشيئة الله وقدرته وإرادته، ولهذا كانوا من أشباه المجوس. ومن هذا شرك الذي حاج إبراهيم في ربه: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، فهذا جعل نفسه ندا لله، يحيي ويميت بزعمه، كما يحيي الله ويميت، فألزمه إبراهيم أن طرد قولك: أن تقدر على الإتيان بالشمس من غير الجهة التي يأتي بها الله منها، وليس هذا انتقالا، كما زعم بعض أهل الجدل، بل إلزاما على طرد الدليل إن كان حقا. ومن هذا شرك كثير ممن يشرك بالكواكب العلويات، ويجعلها أربابا مدبرة لأمر هذا العالم، كما هو مذهب مشركي الصابئة وغيرهم. ومن هذا شرك عباد الشمس وعباد النار وغيرهم. ومن هؤلاء من يزعم أن معبوده هو الإله على الحقيقة، ومنهم من يزعم أنه أكبر الآلهة، ومنهم من يزعم أنه إله من جملة الآلهة، وأنه إذا خصه بعبادته والتبتل إليه والانقطاع إليه أقبل عليه واعتنى به، ومنهم من يزعم أن معبوده الأدنى يقربه إلى المعبود الذي هو فوقه، والفوقاني يقربه إلى من هو فوقه، حتى تقربه تلك الآلهة إلى الله سبحانه وتعالى، فتارة تكثر الوسائط وتارة تقل. وأما الشرك في العبادة فهو أسهل من هذا الشرك، وأخف أمرا، فإنه يصدر ممن يعتقد أنه لا إله إلا الله، وأنه لا يضر ولا ينفع ولا يعطي ولا يمنع إلا الله، وأنه لا إله غيره، ولا رب سواه، ولكن لا يخص الله في معاملته وعبوديته، بل يعمل لحظ نفسه تارة، ولطلب الدنيا تارة، ولطلب الرفعة والمنزلة

والجاه عند الخلق تارة، فلله من عمله وسعيه نصيب، ولنفسه وحظه وهواه نصيب، وللشيطان نصيب، وللخلق نصيب، وهذا حال أكثر الناس، وهو الشرك الذي قال فيه النبي ﷺ: «الشِّرْكُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ النَّمْلِ». قالوا: كيف ننجو منه يا رسول الله؟ قال: قل: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِك أَنْ أُشْرِكَ بِك وَأَنَا أَعْلَمُ وَأَسْتَغْفِرُك لِمَا لَا أَعْلَمُ». أخرجه أبو يعلى (٦٠)، وابن السني في عمل اليوم والليلة (٢٨٦). فالرياء كله شرك، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠]. أي: كما أنه إله واحد، ولا إله سواه، فكذلك ينبغي أن تكون العبادة له وحده، فكما تفرد بالإلهية يجب أن يفرد بالعبودية؛ فالعمل الصالح هو الخالي من الرياء المقيد بالسنة. وكان من دعاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «اللهم اجعل عملي كله صالحا، واجعله لوجهك خالصا، ولا تجعل لأحد فيه شيئا». وهذا الشرك في العبادة يبطل ثواب العمل، وقد يعاقب عليه إذا كان العمل واجبا، فإنه ينزله منزلة من لم يعمله، فيعاقب على ترك الأمر، فإن الله سبحانه إنما أمر بعبادته عبادة خالصة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥]. فمن لم يخلص لله في عبادته لم يفعل ما أمر به، بل الذي أتى به شيء غير المأمور به، فلا يصح ولا يقبل منه، ويقول الله في الحديث القدسي: «أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ عَنِ الشِّرْكِ

فَمَنْ عَمِلَ عَمَلًا وَأَشْرَكَ فِيهِ غَيْرِي فَأَنَا مِنْهُ بَرِيءٌ وَهُوَ لِلَّذِي أَشْرَكَ». أخرجه مسلم (٢٩٨٥). وهذا الشرك ينقسم إلى مغفور وغير مغفور، وأكبر وأصغر، والنوع الأول ينقسم إلى كبير وأكبر، وليس شيء منه مغفور؛ فمنه الشرك بالله في المحبة والتعظيم: أن يحب مخلوقا كما يحب الله، فهذا من الشرك الذي لا يغفره الله، وهو الشرك الذي قال سبحانه فيه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقال أصحاب هذا الشرك لآلهتهم وقد جمعهم الجحيم: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٩٧ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٩٧-٩٨]. ومعلوم أنهم ما سووهم به سبحانه في الخلق والرزق والإماتة والإحياء والملك والقدرة، وإنما سووهم به في الحب والتأله والخضوع لهم والتذلل، وهذا غاية الجهل والظلم؛ فكيف يسوى التراب برب الأرباب، وكيف يسوى العبيد بمالك الرقاب، وكيف يسوى الفقير بالذات الضعيف بالذات العاجز بالذات المحتاج بالذات الذي ليس له من ذاته إلا العدم، بالغني بالذات القادر بالذات الذي غناه وقدرته وملكه وجوده وإحسانه وعلمه ورحمته وكماله المطلق التام من لوازم ذاته؟! فأي ظلم أقبح من هذا؟ وأي حكم أشد جورا منه؟ حيث عدل من لا عدل له بخلقه، كما قال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام:

١]. فعدل المشرك من خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور، بمن لا يملك لنفسه ولا لغيره مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض؛ فيا لك من عدل تضمن أكبر الظلم وأقبحه. وخلاصة القول: فالشرك في أصل تقسيمه ينقسم إلى قسمين: القسم الأول: شرك يتعلق بذات المعبود، أي: ما يتعلق بأفعاله وأسمائه وصفاته. القسم الثاني: شرك يتعلق بعبادته سبحانه وتعالى. ثم الشرك الذي يتعلق بذات الخالق سبحانه وتعالى نوعان: النوع الأول: شرك تعطيل. النوع الثاني: شرك تمثيل. ففي توحيد الربوبية شركان، وفي توحيد الأسماء والصفات كذلك شركان. فلذلك ضد التوحيد: الشرك، والشرك كما قلنا: شرك في الربوبية وشرك في الأسماء والصفات وشرك في الألوهية. أما الذي في الربوبية وفي الأسماء والصفات، فهو ينقسم إلى قسمين: شرك في التمثيل، وشرك في التعطيل. فالربوبية مثلا الشرك فيها شركان: الأول: شرك تعطيل: وتعريفه هو: أن يجحد الخالق سبحانه وتعالى وهو أن ينكر جميع أفعال الخالق، وهذا الذي نسميه: الملحد. أو أن يعطل أفعاله إما تعطيلا كليا، وإما تعطيلا جزئيا، فهناك من يعطل بعض أفعال الخالق؛ كالذي ينكر قدرة الله تعالى في فعل العبد، فقدرة الله فعل من أفعاله، فإذا أنكره يكون بذلك معطلا لهذا الفعل من أفعاله؛ لذلك فالتعطيل إما أن يكون تعطيلا كليا، وإما أن يكون تعطيلا جزئيا. الثاني: شرك التمثيل. وتعريفه هو: أن يصرف فعلا من أفعال الله تعالى لغير الله، مع

جعل هذا الفعل لله تعالى؛ كالذي يعتقد أن الله يرزق وصاحب القبر يرزق، أو أن لله قدرة وأن للكواكب قدرة؛ فهذا نسميه شركا في الربوبية. فمثلا الذين يعتقدون أن للنجوم وللكواكب تأثيرا في مجريات الأحداث بالكون، فإن هؤلاء أشركوا شرك تمثيل في الربوبية؛ لأنهم جعلوا مع الله مماثلا في هذا الفعل؛ فاعتقدوا أن الله يؤثر في الكون وأن الكواكب تؤثر كذلك. وكالذي يقع فيه بعض عباد القبور الذين يعتقدون أن صاحب القبر يستطيع أن ينفع وأن يضر بنفسه وأنه يرزق بنفسه وأنه يأتي بالولد بنفسه وهكذا، فهذا نسميه شرك التمثيل. والشاهد: أن هذا باب واسع، وهو ما نسميه: الكفر المطلق، وعلى طالب العلم أن يتصور المسائل التي توجب الكفر؛ لأن التكفير حق لله ولرسوله ﷺ، فلذلك لا يمكن أن نحكم على المسائل بأنها كفر أكبر أو كفر أصغر، إلا بعد أن نعرف النصوص التي وردت في هذا، ونفرق بين ما هو أكبر وبين ما هو أصغر، وبين ما ينافي أصل الإيمان وبين ما ينافي كمال الإيمان، حتى لا نقع في الخلل الذي وقع فيه المرجئة والذي وقع فيه الخوارج والمعتزلة، وتفرع عنه حكمهم على مرتكب الكبيرة. والأصل في هذا كله: أن يعرف الإنسان ما هو معتقد السلف في الإيمان. وأردنا بهذا أن نلقي بعض الضوء على هذه المسألة التي ينبغي على طالب العلم أن يفهمها فهما صحيحا سليما، حتى يستطيع أن يفرق بين الحق والباطل في هذا الباب؛ فلا يميل إلى رأي المرجئة ولا يميل إلى رأي

الخوارج والمعتزلة، بل يكون وسطا، كما كان عليه أهل السنة والجماعة. ولن يكون كذلك حتى يعلم معتقد أهل السنة والجماعة، ويعلم ما هو الإيمان؟ وما هو الكفر؟ وما هي أقسامه؟ وما هي شعبه؟ مسألة تكفير المعين: وننتقل إلى مسألة مهمة وهي تكفير المعين التي أثار سوء الفهم لها كثيرا من الجدال، بل واستحلال الدماء. فنظرا لاختلاف الناس في مسمى الإيمان ترتب عليه اختلافهم في مسمى الكفر، ونتج عن ذلك أيضا اختلافهم في تكفير المعين. فالناس في هذه المسألة ثلاثة أصناف: صنف لا يكفرون أحدا من أهل القبلة. وصنف يكفرون كل مبتدع، بل يكفرون حتى أصحاب الكبائر. وأهل السنة والجماعة الذين هم وسط بين الصنفين السابقين. ونحن في زمن قد كثر فيه اللغط والغلط حول هذه المسألة، وعدم فهمها على مذهب السلف، ولذلك نتج عن ذلك خروج جماعات التكفير، ونسمع منهم وممن اغتروا بهم الشيء العظيم الذي بسببه كفروا الناس وخرجوا عليهم؛ حتى استحلوا دماءهم، وغير ذلك من أمور بسبب الخطأ في فهم هذه المسألة. ولذلك ينبغي على طالب العلم أن يتصور هذه المسألة، وأن يعرفها ويفهمها فهما صحيحا سليما حتى لا يخطئ فيها؛ فيقع فيما وقع فيه أولئك من خطأ وزلل. فلا بد أن نعلم أولا: أنه لا يلزم من كون الفعل كفرا أكبر مثلا أن يكون فاعله كافرا إلا باجتماع الشروط وانتفاء الموانع عند أهل السنة، والشروط أربعة والموانع كذلك أربعة. فلا

بد للحكم بكفر معين أن نعلم أنه لا بد من اجتماع هذه الشروط الأربعة، وانتفاء ما يقابلها، وهي: الشرط الأول: العقل. الشرط الثاني: البلوغ. فلا بد أن يكون هذا القائل أو هذا الفاعل أو هذا المعتقد عاقلا بالغا، بمعنى: أن الإنسان لو كان دون سن البلوغ أو كان مجنونا، فإنه بذلك يسقط عنه التكليف، ويكون هذا مانعا من تكفيره ولو أتى بمكفر؛ فالشرط: العقل والبلوغ، ويقابله الجنون والصغر. فعن علي بن أبي طالب ﵁: أن النبي ﷺ قال: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَكْبُرَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ، وعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ». أخرجه أبو داود (٤٤٠٣)، والترمذي (١٤٢٣)، وابن ماجه (٢٠٤٢)، وأحمد (٩٤٠). فمثلا لو أن صبيا دون سن البلوغ عبث بأوراق المصحف وأهانه، فإنه لا يكفر بذلك، وكذلك المجنون؛ لأنهما غير مكلفين. الشرط الثالث: العلم، ومقابله: الجهل، ومن الدليل عليه: قصة الرجل الذي أوصى بنيه بإحراقه، فعن أبي هريرة ﵁، عن النبي ﷺ، قال: «كَانَ رَجُلٌ يُسْرِفُ عَلَى نَفْسِهِ، فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ قالَ لِبَنِيهِ: إِذا أَنا مُتُّ فَأَحْرِقُونِي، ثُمَّ اطْحَنُونِي، ثُمَّ ذَرُّونِي فِي الرِّيحِ، فَواللهِ لَئِنْ قَدَرَ عَلَيَّ رَبِّي لَيُعَذِّبَنِّي عَذابًا ما عَذَّبَهُ أَحَدًا، فَلَمَّا ماتَ فُعِلَ بِهِ ذَلِكَ، فَأَمَرَ اللهُ الأَرْضَ فَقالَ: اجْمَعِي ما فِيكِ مِنْهُ. فَفَعَلَتْ، فَإِذا هُوَ قائِمٌ، فَقالَ: ما حَمَلَكَ عَلَى ما صَنَعْتَ؟ قالَ: يا رَبِّ خَشْيَتُكَ. فَغَفَرَ لَهُ». أخرجه البخاري (٣٤٨١)، ومسلم (٢٧٥٦). قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه

الله: «فهذا الرجل ظن أن الله لا يقدر عليه إذا تفرق هذا التفرق؛ فظن أنه لا يعيده إذا صار كذلك، وكل واحد: من إنكاره لقدرة الله، وإنكاره معاد الأبدان وإن تفرقت؛ كفر، لكنه كان مع إيمانه بالله، وإيمانه بأمره، وخشيته منه جاهلا بذلك، ضالا في هذا الظن مخطئا، فغفر الله له ذلك. والحديث صريح في أن الرجل طمع ألا يعيده إذا فعل ذلك، وأدنى هذا أن يكون شاكا في المعاد وذلك كفر؛ إذا قامت حجة النبوة على منكره حكم بكفره»(١). الشرط الرابع: قصد الفعل أو القول أو الاعتقاد المكفر، فمن قصد الفعل المكفر وإن لم يعلم أنه كفر وعلم بأنه منهي عنه، فقد توافر فيه شرط القصد، ثم إذا ظهر أنه جاهل يعلم، فإن أصر كفر بهذا. والإكراه منافي للقصد، فإذا أكره على الكفر، فنطق بالكفر أو فعل مكفرا وكان قلبه مطمئنا بالإيمان لم يحكم بكفره، قال الله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [النحل: ١٠٦]. والقصد مقابله: الخطأ، فالخطأ مانع من موانع التكفير، قال الله تعالى: ﴿وَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٞ فِيمَآ أَخۡطَأۡتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتۡ قُلُوبُكُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥]، وقال جل وعلا: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وعند مسلم (١٢٦): «أَنَّ

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٤٠٩).

اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: قدْ فَعَلْتُ». وقال ﷺ: «إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ». أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥). فالواجب الحذر من إطلاق الكفر على إنسان معين أو طائفة معينة حتى يعلم تحقق شروط التكفير في حقها وانتفاء موانعه. [محمد بن خليفة].

كتاب «الفقه الكبر» لأبي حنيفة النعمان بن ثابت أحد العلماء الكبار المتبوعين في الفقه، كتاب اشتمل على كثير من مسائل الاعتقاد، وسماه الفقه الأكبر مقابلة بالأصغر، وقد حث فيه على العلم النافع، وقال: (ولأن يتفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من ان يجمع العلم الكثير) لأن العلم نوعان: علم مقصود للعمل، وعلم غير مقصود للعمل، وإذا كان العبد يكثر من العلم الذي لا يقصد للعمل، وهو جاهل أو ينقصه كثير والأكثر فيما يحتاجه للعمل، هذا لا شك أنه من جهله وعدم معرفته بغاية العلم، فالعلم الغاية منه العمل، والعمل عمل قلب وعمل الجوارح، هذا يكون بالعلم بالتوحيد وبالعقيدة الصحيحة، وكذلك بالعمل بالفرائض وفقه ذلك. والاستزادة بالفنون المختلفة هذا ما يجري على أصحابه شيئًا من جهة الفقه الصحيح والأجر والثواب، إلا إذا كانوا على علم بما يعبدون ربهم به، وفيما يتعاملون به، فإذا كان يبيع ويشتري يعرف كيف يبيع وكيف يشتري، وإذا كان له زوجة يعرف كيف يعامل أهله المعاملة الشرعية الصحيحة، ويعاشرها بما أمر الله

له به، وإذا كان له أكثر من زوجة يعرف كيف يعامل هذه وهذه، وإذا كان له أصحاب يعرف كيف يعاملهم بالشرع.. وهكذا. فإذا كان يحتاج في تعامله إلى معرفة حكم الشرع، ولم يطلب علم الشرع فيه، وطلب علم آخر لا يحتاجه من جهة العمل، فهو مقصر ويلحقه الإثم بذلك. مثل بعض الناس يتوسع في علوم ليست مرادة من جهة العمل، مثل التوسع في معرفة السيرة أو التراجم، أو في تخريج الأحاديث، أو في المصطلح، أو في النحو، أو في أصول الفقه، فيفوته العلم بنصوص الكتاب والسنة والعلم بالفقه والعقيدة الصحيحة والتوحيد؛ لأنه يتوسع في علوم على حساب العلوم الأصلية، هذا لاشك أنه خلاف المقصود شرعًا، وقد ذكر ذلك أبو حنيفة أيضا في هذا الكتاب مسائل كثيرة تتعلق بالاعتقاد، وهذا الكتاب له أكثر من رواية، منها رواية أبي مطيع البلخي التي نقل عنها شيخ الإسلام هنا، فهي الرواية المعتمدة عند أصحابه، وله روايات أخر، وعند الحنفية من تفصيل هذه الروايات والفروق بينها شيء كثير. والكتاب عليه مؤاخذات في بعض المواضع مخالف فيها لعقيدة السلف وهذا يطلب من مظانه. ذكر رحمه الله الكلام على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذكره له الغرض مخالفة الخوارج، فإن الخوارج وأشباه الخوارج في ذلك الزمان احتجوا على خروجهم عن طاعة الإمام بنصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبين أنه لا يأمر بمعروف ولا ينهى عن منكر بجماعة تخرج

على الإمام، تخرج عن الطاعة بالسيف أو بغيره، لأن هذا كما قال: (ولكن ما يفسدون أكثر مما يصلحون) وهذا واقع فإنه ما خرج أحد في تاريخ الإسلام على طاعة الإمام الحق إلا وكان ما يفسد أكثر مما يصلح، ويروم الصلاح والإصلاح ولكن يحصل من الفساد أكثر مما أراد من الإصلاح. وهذا ذكره شيخ الإسلام رحمه الله في مواضع كثيرة، وقد أطال في هذا الموضع، يعني: في بيان الأمر والنهي في رسالته المعروفة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين أوجه الصلاح الباقية في طاعة الإمام وأوجه الفساد في الخروج عليه، وحال الفرق المخالفة. كذلك ذكر مسألة العلو لله والاستواء على العرش، وأن من كذب وأنكر أن الله في السماء فهو كافر، إلا أن يكون له تأويل مستساغ، ولهذا كثير من أهل العلم كَفَرُوا الذين ينفون علو الذات لله، والصواب في ذلك أنه لا يقطع في تكفيرهم، لأنهم قد يكون لهم تأويل، فلابد من إقامة الحجة عليهم. وقد وقع في ذلك كثير من علماء كبار في الأمة، ولم ينص المحققون والأئمة على تكفيرهم، فيقال بالكفر من جهة الوعيد والتخويف، لكن من جهة التطبيق فلا نعلم أنه طبق على من أنكر علو الذات من العلماء؛ لأن علماء الأشاعرة والماتريدية هؤلاء يُنكرون علو الذات لله، وأن الله مستو على عرشه كما يليق به، بل يقولون: الاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر، ويقولون: العلو بمعنى علو القهر والقدر وليس بعلو الذات. والاستواء دليله

سمعي، دليله القرآن والسنة، والعلو دليله فطري مع الكتاب والسنة والإجماع، ففرق بين المسألتين، قال شيخ الإسلام: (وكل من هاتين الحجتين فطرية عقلية) لا يقصد بها الاستواء والعلو، وإنما يقصد بها العلو وجهة الدعاء، يعني: الداعي يدعو من أعلى لا من أسفل، يتجه إلى العلو في دعائه، وهذا الاتجاه ليس لأن العلو قبلة الدعاء والسماء قبلة الدعاء كما تقوله المبتدعة، إنما اتجاه إلى المدعو، فالله في السماء وهذا فطري قد أجمع عليه الناس المسلمون والكفار والمشركون، وهذا بين واضح. فإذا الاستواء ليس دليله فطريا، وليس دليله عقليا، وإنما دليله السمع، أما الدليل الفطري العقلي فهو في العلو وفي اتجاه الداعي، اتجاه الداعي أنه يدعو متجها إلى العلو طلبًا للمدعو، وهذا فطري، وعلو الله على خلقه علو الذات هذا أيضًا عقلي. فلهذا إذا نقول: دليل العلو الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة. فما دلل عليه الإمام أبي حنيفة ظاهر من كون الله فوق سمواته مستو على عرشه كما يليق بجلاله، وأن إنكار ذلك كفر؛ لأنه أثبت ذلك بقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. [صالح آل الشيخ].

***

ففي هذا الكلام المشهور عن أبي حنيفة عند أصحابه أنه كَفَّر الواقف الذي يقول: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض؛ فكيف يكون الجاحد النافي الذي يقول: ليس في

السماء، أو ليس في الأرض ولا في السماء؟! واحتج على كفره بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ قال: وعرشه فوق سبع سماوات. وبَيَّنَ بهذا أن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ يبين أن الله فوق السماوات، فوق العرش، وأن الاستواء على العرش دل على أن الله نفسه فوق العرش، ثم أردف ذلك بتكفير من قال إنه على العرش استوى، ولكن توقف في كون العرش في السماء أم في الأرض؟ قال: لأنه أنكر أنه في السماء؛ لأن الله في أعلى عليين، وأنه يُدعَى من أعلى لا من أسفل، وهذا تصريح من أبي حنيفة بتكفير من أنكر أن يكون الله في السماء، واحتج على ذلك بأن الله تعالى في أعلى عليين، وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل، وكل من هاتين الحجتين فطرية عقلية، فإن القلوب مفطورة على الإقرار بأن الله في العلو، وعلى أنه يدعى من أعلى لا من أسفل، وقد جاء اللفظ الآخر صريحًا عنه بذلك، فقال: إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر. وروى هذا اللفظ عنه بالإسناد شيخُ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري الهروي بإسناده في كتاب «الفاروق». وروى هو أيضًا وابنُ أبي حاتم أن هشام بن عبيد الله الرازي صاحب محمد بن الحسن، قاضي الرَّي، حبس رجلاً في التجهم، فتاب فجيء به إلى هشام ليطلقه، فقال: الحمد لله على التوبة. فامتحنه هشام، فقال: أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه؟ فقال:

أشهد أن الله على عرشه، ولا أدري ما بائن من خلقه. فقال: ردوه إلى الحبس، فإنه لم يتب.

***

(قال أبو حنيفة عمن قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض؟ فقد كفر؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ...) لا زال المؤلف يذكر كلام الإمام أبي حنيفة، كما رواه أبو مطيع البلخي رحمه الله، ففي هذا الكلام نرى أن الإمام أبا حنيفة كفر من أنكر صفة العلو لله عز وجل، والكلام في هذا صريح لا يحتمل التأويل، بل إنه رحمه الله كفر من توقف في هذه المسألة، فقال: لا أدري الله في السماء أم في الأرض، لكن ينبغي التنبه هنا إلى أن كلام الأئمة في تكفير من خالف في بعض هذه المسائل هو من باب التكفير المطلق، وليس من باب تكفير المعين.

فالتكفير المطلق مثل الوعيد المطلق، مثل أن يتوعد الله عز وجل بالنار من يأكلون أموال اليتامى ظلما؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾ [النساء: ١٠]، فلا يجوز أن نحكم على من نعلم أنه أكل أموال اليتامى بأنه في النار، وكذلك توعد الله آكل الربا بالنار، وتوعد القاتل المتعمد بالنار؛ فلا يجوز أن نحكم على مسلم بعينه بأنه من أهل النار وإن فعل ما توعد الله من فعل هذا الفعل بالنار بإطلاق. وكان الأئمة يكفرون ببعض

المقالات، ومع ذلك لا يحكمون بكفر من يقول بها؛ فالإمام أحمد اشتهر عنه أنه قال: «من قال: إن القرآن مخلوق فقد كفر». ومع ذلك كان يصلي خلف من يقول: القرآن مخلوق؛ لأنه كما قلنا لا بد من الحكم على معين بالكفر من تحقق شروط وانتفاء موانع. فكلام الإمام أبي حنيفة هنا لا يعني أن كل من أنكر صفة العلو نقول له: أنت كافر خارج من الملة. لا، فكلام الأئمة يؤخذ على عمومه، ولا يحكم به على شخص معين إلا بعد قيام الحجة وانتفاء المانع وزوال ما عنده من شبهة. وكذلك ينبغي أن نبث مثل هذه الآثار عن الإمام أبي حنيفة؛ لأن بعض أتباع مذهبه يتعصبون له، ويشنعون على المخالفين له، وينكرون صحة نسبة هذه النصوص إليه، وبعضهم يؤولها، مع أنها نصوص ثابتة عنه رحمه الله، وهي صريحة في إثبات صفة العلو والإنكار الشديد على من أنكرها، فكلامه رحمه الله لا يحتمل التأويل؛ لأنه كفَّر حتى المتوقف الذي يقول: لا أدري؛ العرش في السماء أم في الأرض؟ فقال: هو كافر؛ لأنه أنكر أن يكون في السماء؛ لأنه تعالى في أعلى عليين، وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل. وقد ذكر هنا رحمه الله حجتين فطرية وعقلية؛ وهما: أن القلوب مفطورة على الإقرار بأن الله في العلو، وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل. وهذا يقر به كل أحد. أما الأقوال في صفة العلو فهي على النحو الآتي: القول الأول: قول أهل السنة والجماعة ومن وافقهم، يؤمن أهل السنة بعلو الله على خلقه

واستوائه على عرشه، وأنه بائن من خلقه وهم بائنون منه. وقد وافقهم على قولهم في إثبات العلو عامة الصفاتية، كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأتباعه، وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري والمتقدمين من أصحابه. وهو قول الكرامية. وقد استدل أهل السنة والجماعة على إثبات صفة العلو بالقرآن، والسنة، والإجماع، والعقل، والفطرة. وقد أورد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الفتوى الحموية الكثير من الأدلة من القرآن، والسنة، وإجماع سلف الأمة، وأئمتها، فلا حاجة إلى تكرار ذلك. فقد وفَّى هذا الجانب حقه. وسأشير هنا إلى دليل العقل، والفطرة. أما الأدلة العقلية فهي كثيرة وسأورد ههنا ثلاثة منها: الدليل الأول: قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله تعالى حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه؟ أم خارجا عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال: واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه، كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه. وإن قال: خلقهم خارجا عن نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا أيضا كفر حين زعم أنه في كل مكان وحش قذر رديء. وإن قال: خلقهم خارجا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله كله

أجمع»(١). الدليل الثاني: قول ابن القيم: «إن كل من أقر بوجود رب للعالم مدبر له، لزمه الإقرار بمباينته لخلقه وعلوه عليهم. فمن أقر بالرب، فإما أن يقر بأن له ذاتا وماهية مخصوصة أو لا؟ فإن لم يقر بذلك، لم يقر بالرب، فإن ربا لا ذات له ولا ماهية له هو والعدم سواء، وإن أقر بأن له ذاتا مخصوصة وماهية، فإما أن يقر بتعينها أو يقول إنها غير معينة؟ فإن قيل إنها غير معينة كانت خيالا في الذهن لا في الخارج، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معينا، لا سيما وتلك الذات أولى من تعيين كل معين فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها، وأن يوجد لها نظير، فتعيين ذاته سبحانه واجب. وإذا أقر بأنها معينة لا كلية، والعالم مشهود معين لا كلي، لزم قطعا مباينة أحد المتعينين للآخر، فإنه إذا لم يباينه لم يعقل تميزه عنه وتعينه. فإن قيل: هو يتعين بكونه لا داخلا فيه ولا خارجا عنه. قيل: هذا والله أعلم حقيقة قولكم، وهو عين المحال، وهو تصريح منكم بأنه لا ذات له ولا ماهية تخصه، فإنه لو كان له ماهية يختص بها لكان تعينها لماهيته وذاته المخصوصة، وأنتم إنما جعلتم تعيينه أمرا عدميا محضا ونفيا صرفا وهو كونه لا داخل العالم ولا خارجا عنه، وهذا التعيين لا يقتضي وجوده مما به يصح على العدم المحض. وأيضا فالعدم المحض لا يعين المتعين، فإنه لا شيء وإنما يعينه ذاته المخصوصة وصفاته، فلزم قطعا من إثبات

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (ص: ٩٥).

ذاته تعيين تلك الذات، ومن تعيينها مباينتها للمخلوقات، ومن المباينة العلو عليها لما تقدم من تقريره»[١]. الدليل الثالث: أنه قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص، فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص، فلما تقابل الموت والحياة، وصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل، وصف بالعلم دون الجهل، ولما تقابل القدرة والعجز، وصف بالقدرة دون العجز، ولما تقابل المباينة للعالم والمداخلة له، وصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كان مع المباينة لا يخلو إما أن يكون عاليا على العالم أو مسامتا له، وجب أن يوصف بالعلو دون المسامتة، فضلا عن السفول. والمنازع يسلم أنه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر، علو المكانة معناه أنه أكمل من العالم، وعلو القهر مضمونه أنه قادر على العالم، فإذا كان مباينا للعالم كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم، ولا محاذيا له ولا سافلا عنه. ولما كان العلو صفة كمال، وكان ذلك من لوازم ذاته، فلا يكون مع وجود غيره إلا عاليا عليه، ولا يكون قط غير عال عليه. وبهذه النماذج التي أوردناها عن الأدلة العقلية يتضح لنا مدى دلالة المعقول الصريح على إثبات علو الله ومباينته لخلقه وكذلك مدى مخالفة أقوال المعطلة والحلولية لصريح المعقول وصحيح المنقول. أما دليل الفطرة: فمن

---

(١) مختصر الصواعق (١/ ٢٧٩).

المعلوم أن الفطرة السليمة قد جبلت على الاعتراف بعلو الله سبحانه وتعالى، ويظهر هذا الأمر عندما يجد الإنسان نفسه مضطرا إلى أن يقصد جهة العلو ولو بالقلب حين الدعاء، وهذا الأمر لا يستطيع الإنسان دفعه عن نفسه فضلا عن أن يرد على قائله وينكر هذا الأمر عليه. ومن أجل ذلك لم يجد الجويني إمام الحرمين جوابا حين سأله الهمداني محتجا عليه بها، فقد ذكر محمد بن طاهر المقدسي: أن الشيخ أبا جعفر الهمداني حضر مجلس الاستاذ أبا المعالي الجويني المعروف بإمام الحرمين، وهو يتكلم في نفي صفة العلو ويقول: كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان. فقال الشيخ أبو جعفر: يا أستاذ دعنا من ذكر العرش، يعني لأن ذلك إنما جاء في السمع، أخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، فإنه ما قال عارف قط: يا الله، إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف تدفع هذه الضرورة على قلوبنا؟ قال: فلطم أبو المعالي على رأسه، وقال: حيرني الهمداني، حيرني الهمداني[1]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «علو الخالق على المخلوق وأنه فوق العالم، أمر مستقر في فطر العباد، معلوم لهم بالضرورة، كما اتفق عليه جميع الأمم، إقرارا بذلك، وتصديقا من غير أن يتواطؤوا على ذلك ويتشاعروا، وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون التصديق بذلك في فطرهم.

(١) مجموع الفتاوى» (٤/ ٤٤).

وكذلك هم عندما يضطرون إلى قصد الله وإرادته، مثل قصده عند الدعاء والمسألة، يضطرون إلى توجه قلوبهم إلى العلو، فكما أنهم مضطرون إلى أن يوجهوا قلوبهم إلى العلو إليه، لا يجدون في قلوبهم توجها إلى جهة أخرى، ولا استواء الجهات كلها عندها وخلو القلب عن قصد جهة من الجهات بل يجدون قلوبهم مضطرة إلى أن تقصد جهة علوهم دون غيرها من الجهات. فهذا يتضمن بيان اضطرارهم إلى قصده في العلو وتوجههم عند دعائه إلى العلو، كما يتضمن فطرتهم على الإقرار بأنه في العلو والتصديق بذلك»(١). القول الثاني: قول المعطلة من الفلاسفة، والجهمية، والمعتزلة، ومتأخري الأشاعرة، والقرامطة الباطنية. وهؤلاء جميعا ينفون علو الله وارتفاعه فوق خلقه، وكل ذلك تحت دعوى التوحيد والتنزيه ونفي التشبيه، فهم يزعمون أن إثبات العلو لله تعالى فيه إثبات للجهة، والمحايثة، والحد، والحركة، والانتقال، وهذه الأمور على زعمهم تستلزم الجسمية، والأجسام حادثة، والله منزه عن الحوادث فمن أجل ذلك نفوا العلو، وأولوا النصوص الثابتة فيه بأن المراد بها علو القهر والغلبة. وقد انقسم الجهمية المعطلة النافون لعلو الله إلى فريقين في هذه المسألة: الفريق الأول: وهم الذين يقولون إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته ولا هو مباين له ولا محايث له. وهذا القول هو ما يذهب إليه النظار

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥).

والمتكلمون من هؤلاء المعطلة، وهم بقولهم هذا قد نفوا الوصفين المتقابلين اللذين لا يخلو موجود منهما، وذلك خشية منهم أن يشبهوا، فهم قالوا بهذه المقالة هربا منهم على حد زعمهم من إثبات الجهة والمكان والحيز، لأن فيها كما يدعون تجسيما وهو تشبيه، فقالوا: يلزمنا في الوجود ما يلزم مثبتي الصفات فنحن نسد الباب بالكلية. وقد استند أصحاب هذا القول في قولهم هذا على حجج زعموا أنها عقلية أسسوها وابتدعوها وجعلوها مقدمة كل نص، وليس لهؤلاء أي دليل من القرآن أو السنة على صحة قولهم هذا. وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وجميع أهل البدع قد يتمسكون بنصوص، كالخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة وغيرهم إلا الجهمية، فإنهم ليس معهم عن الأنبياء كلمة واحدة توافق ما يقولونه في النفي»[1]. وسنأتي بعد ذكر بعض تلك الحجج التي زعمها هؤلاء. القول الثالث: وهم الذين يقولون بأن الله بذاته في كل مكان. وهذا القول هو ما يذهب إليه النجارية، وكثير من الجهمية وبخاصة عبادهم وصوفيتهم وعوامهم وأهل المعرفة والتحقيق منهم. ويحتج هؤلاء ببعض الحجج العقلية المزعومة بالإضافة إلى بعض الآيات القرآنية الدالة على المعية والقرب. وقد يجمع كثير من هؤلاء المعطلة بين القولين، فهو في حالة نظره وبحثه يقول بسلب الوصفين المتقابلين

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ١٢٢).

كليهما، فيقول لا هو داخل العالم ولا خارجه. وفي حالة تعبده وتألهه يقول بأنه في كل مكان ولا يخلو منه شيء. شبهة المعطلة العقلية: إن جل ما اعتمد عليه هؤلاء المعطلة من أدلة على نفي صفة العلو وغيرها من الصفات إنما هو عبارة عن حجج عقلية مزعومة ومبتدعة بناها هؤلاء المعطلة على أصول فلسفية كانوا قد تأثروا بها، وليس لهؤلاء المعطلة في نفيهم هذا أساس من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ. وقد جعل هؤلاء المعطلة لتلك الحجج حكم الأمر المحكم الذي يجب اتباعه واعتقاد موجبه والتسليم به، وقد بلغ من تقديسهم لها أنهم جعلوها مقدمة على الكتاب والسنة فإذا ورد النص من الكتاب أو السنة عرضوه على تلك الأسس العقلية، فإن وافقها احتجوا به اعتضادا لا اعتمادا، وإن خالفها فهم يحرفون الكلم عن مواضعه فيؤولون نصوص القرآن ويطعنون في نصوص السنة، وكل ذلك تحت دعوى التنزيه والتوحيد ونفي التشبيه. وقد أفرط هؤلاء المعطلة في هذا الجانب، أي: جانب نفي التشبيه، فجعلوا من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] جنة يتترسون بها لنفي علو الله سبحانه فوق عرشه وتكليمه لرسله وإثبات صفات كماله، وغير ذلك مما أخبر الله به عن نفسه، أو أخبر به رسوله ﷺ، حتى إنه قد آل ببعض هؤلاء المعطلة إلى نفي ذاته خشية التشبيه، فقالوا: هو وجود محض لا ماهية له، ونفى آخرون وجوده بالكلية خشية التشبيه على حد زعمهم حيث قالوا: يلزمنا في الوجود

ما يلزم مثبتي الصفات والكلام والعلو فنحن نسد الباب بالكلية. وسوف نتعرض لبعض أسس تلك الشبه العقلية المزعومة التي جعلها هؤلاء المعطلة مستندا لهم في نفي صفة العلو وغيرها من الصفات، ونبين ما فيها من مخالفة لكتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ مع بيان ما في تلك الأسس من تناقض وبخاصة من الناحية العقلية.

ونظرا لتعدد مذاهب المعطلة واختلاف بعضها عن بعض في القول والرأي، فسوف نعرض شبهة كل فرقة من الفرق السابقة الذكر على حدة فنبدأ أولا بشبهة الفلاسفة:

الفلاسفة ينفون صفة العلو وباقي صفات الباري عز وجل تحت دعوى التوحيد والتنزيه عن مشابهة المخلوقين، فابن سينا يقول: «إن واجب الوجود بذاته واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، فهو ليس بجسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة في الكلم ولا في المبادئ المقومة له، ولا في قول الشارح ولا غير ذلك مما ينافي وحدة واجب الوجود وبساطته المطلقة»(١). والمتأمل لهذه العبارات التي أوردها ابن سينا يعرف أنها إنما هي مجرد اصطلاحات اصطلحها هو وأمثاله من الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة اليونان، فجعلوا من تلك العبارات المبتدعة ما أسموه بالتوحيد، وادعوا أن ما تضمنته هو التنزيه، مع أنها في الحقيقة متضمنة لنفي جميع الصفات بما فيها العلو

---

(١) النجاة لابن سينا (ص: ٣٧).

والاستواء. فقوله: «إن واجب الوجود بذاته واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه» يعني به أنه ليس لله تعالى صفة ولا قدر؛ لأن ذلك على رأيه يستلزم التجسيم والتجزئة والتركيب فيلزم نفيه؛ لأنه يلزم من ذلك الحدوث والافتقار وذلك ينافي واجب الوجود. فابن سينا وأمثاله من الفلاسفة يعتمدون في نفي الصفات على حجة التركيب والتي هي: «أنه لو كان له صفة لكان مركبا، والمركب يفتقر إلى جزئيه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه» وهم بهذا الكلام تجدهم قد نفوا صفات الباري جميعها. ولو توقفنا عند العبارة السابقة وهي قوله: «أن واجب الوجود بذاته واحد بسيط... » من أجل بيان ما فيها من مخالفة لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وحتى مخالفتها للعقل الذي يقدمه هؤلاء على كل شيء، لوجدنا هذه العبارة هي تفسير للواحد بما لا أصل له في الكتاب أو السنة، بل هو تفسير باطل شرعا وعقلا ولغة. أما في اللغة: فإن أهل اللغة مطبقون على أن هذا القول ليس هو معنى الواحد في اللغة، إذ القرآن ونحوه من الكلام العربي متطابق على ما هو معلوم بالاضطرار في لغة العرب وسائر اللغات أنهم يصفون كثيرا من المخلوقات بأنه واحد ويكون ذلك جسما، إذ المخلوقات إما أجسام وإما أعراض عند من يجعلها غيرها أو زائدة عليها. وإذا كان أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحدا، امتنع أن يكون في اللغة معنى الواحد الذي لا ينقسم إذا أريد بذلك

أنه ليس بجسم وأنه لا يشار إلى شيء منه دون شيء، ولا يوجد في اللغة اسم الواحد إلا على ذي صفة ومقدار لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]، ومعلوم أن النفس الواحدة المراد بها هنا آدم عليه السلام، وحواء خلقت من ضلع آدم، فمن جسده خلقت لا من روحه حتى لا يقول القائل: الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التي لا تركيب فيها، وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم، وجسد آدم جسم من الأجسام التي سماها الله نفسا واحدة علم أن الجسم قد يوصف بالوحدة. وأبلغ من ذلك ما ذكره الإمام أحمد وغيره من قوله تعالى: ﴿ذَرۡنِى وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١]، فإن الوحيد مبالغة في الواحد فإذا وصف البشر الواحد بأنه وحيد في صفة فإنه واحد من باب أولى، ومع هذا فهو جسم من الأجسام. وأما في العقل: فإن الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة إنه أمر لا يعقل، ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن، فليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ولا يتميز من شيء عن شيء بحيث يمكن أن يرى ولا يدرك ولا يحاط به وإن سماه المسمى جسما. وأما في الشرع: فنقول: إن مقصود المسلمين أن الأسماء المذكورة في القرآن والسنة وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم، تعرف مسميات تلك الأسماء حتى يعطوها حقها، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم «الواحد» في كلام الله لم

يقصد به سلب الصفات وسلب إدراكه بالحواس ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدعها هؤلاء. وأما حجة التركيب التي اعتمد عليها هؤلاء الفلاسفة في نفي الصفات وهي قولهم: «إنه لو كان صفة لكان مركبا والمركب يفتقر إلى جزئيه وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه» فهي تتكون من ألفاظ مجملة بمعنى أن كل لفظة منها تحتمل عدة معان فلا بد من توضيح المراد من كل لفظ أولا حتى يتكلم فيه. فلفظ «المركب» مثلا: قد يراد به ما ركبه غيره، أو ما كان مفترقا فاجتمع، أو ما يقبل التفريق، والله منزه عن هذه المعاني باتفاق. وأما الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها فإذا سميتم هذا تركيبا كان ذلك اصطلاحا لكم، وليس هو المفهوم من لفظ المركب ولن تستطيعوا أيها الفلاسفة إقامة الدليل على نفيه. وأما قولهم: «لكان مركبا» فإن أرادوا لكان غيره ركبه، أو لكان مجتمعا بعد افتراقه، أو لكان قابلا للتفريق. فاللازم باطل فإن الكلام إنما هو في الصفات اللازمة للموصوف الذي يمتنع وجوده بدونها. وإن أراد بالمركب الموصوف أو ما يشبه ذلك فلم قالوا أن ذلك يمتنع؟! وأما قولهم: «والمركب مفتقر إلى غيره» فالجواب عنه: أما المركب بالتفسير الأول فهو مفتقر إلى ما يباينه وهذا ممتنع على الله تعالى. وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذي سميتموه أنتم مركبا فليس في اتصافه هذا ما يوجب كونه مفتقرا إلى مباين له. وإن قالوا: هي غيره وهو

لا يوجد إلا بها وهذا افتقار إليها، قيل لهم: إن أرادوا بقولهم هي غيره أنها مباينة له فذلك باطل. وإن أرادوا أنها ليست إياه، قيل لهم: إذا لم تكن الصفة هي الموصوف فأي محذور في هذا. وإذا قالوا: هو مفتقر إليها، قيل: أتريدون بالافتقار أنه مفتقر إلى فاعل يفعله أو محل يقبله؟ أم تريدون أنه مستلزم لها فلا يكون موجودا إلا وهو متصف بها؟ أما الثاني فأي محذور فيه؟ وأما الأول فباطل إذ الصفة اللازمة للموصوف لا يكون فاعلا لها. أما قولهم: «أنه لو كان صفة لكان مركبا والمركب مفتقر إلى جزئيه» فهذا القول لا يتم إلا عند من يثبت الجوهر الفرد، أما نفاته فعندهم أن الجسم في نفسه واحد بسيط ليس مركبا من الجواهر المنفردة. وهذه المسألة خلافية قد توقف فيها أذكى المتأخرين من الأشعرية وإمامهم أبو المعالي الجوني وكذلك أذكى متأخري المعتزلة أبو الحسين البصري وكذلك الرازي فهي مقدمة ممنوعة لا تصلح دليلا لوجود النزاع فيها حتى بين الفلاسفة أنفسهم. شبهة المعتزلة: وأما شبهة المعتزلة التي اعتمدوا عليها في نفي صفات الباري عز وجل بما فيها صفة العلو فهي ما تسمى بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره ولكان جسما إذ إن ثبوت الصفات

يقتضي كثرة وتعددا في ذاته ويقتضي أنه جسم وذلك خلاف التوحيد. فهم يزعمون أن توحيد الله وتنزيهه متوقف على أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به التي هي الصفات والأفعال، ونفي ذلك عندهم موقوف على ما يدل عليه حدوث الأجسام، والذي دلهم على حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث. ويزعمون أيضا أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين فهي حادثة، فإذا لم تخل الأجسام منها لزم حدوثها. ويزعمون أيضا أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والمركب مفتقر إلى جزئيه وجزءاه غيره، وما افتقر إلى غيره لم يكن إلا حادثا مخلوقا، فالأجسام متماثلة فكل ما صح على بعضها صح على جميعها، وقد صح على بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح على جميعها. والمعتزلة يقولون إننا بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسما وإمكان المعاد. الرد عليهم: مما تقدم نعلم أن المعتزلة إنما بنوا دليلهم في نفي الصفات على أن القديم لا يكون محلا للصفات والحركات فلا يكون جسما ولا محيزا؛ لأن الصفات أعراض وهم يستدلون على حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات، وأن الجسم لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فهم بهذا القول نفوا صفات الباري وجعلوا نفيها

يتوقف عليه ثبوت الصانع وحدوث العالم، فإذا جاء في القرآن والسنة ما يدل على إثبات الصفات لم يمكن القول بموجبه. والمتدبر لحجج المعتزلة يرى فيها الأمور التالية: أولا: أنهم يستدلون لأقوالهم بعبارات مبتدعة وفيها الكثير من الاشتباه والإجمال، وذلك كلفظ العرش والجسم والحيز والمركب وغير ذلك، فهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ليخدعوا به جهال الناس بما يشبهون عليهم، وهذه الألفاظ المجملة تتضمن معاني باطلة ومعاني أخرى صحيحة فهم بهذا ينفون كلا المعنيين الحق والباطل. وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ما في هذه الألفاظ من معان، وما تدل عليه من عبارات، وكيف استعملها هؤلاء المعطلة في نفي صفات الباري عز وجل حيث ادعوا أن هذه الأمور من مستلزمات الجسمية، والله منزه من ذلك، وقد بين شيخ الإسلام أن استعمال هذه الألفاظ نفيا وإثباتا لم يرد عن السلف ولا جاء به أثر صحيح ولم يستعملها الأقدمون بالمعنى الاصطلاحي الذي اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم معترفون بأن العلو صفة كمال كما أن السفل صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم. ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعاني المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب على الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الصفات الإلهية، وهذا قياس خاطئ إذ ليس معنى كونه

في السماء أن السماء تحويه وتحيط به وتحصره، أو هي محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وهو فوق كل شيء وعال على كل شيء. ثانيا: أن ما استدل به المعتزلة لا أصل له من الكتاب أو السنة بل هو مأخوذ من كلام الفلاسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعا ليس بعالم ولا قادر ولا حي. كما أن مذهب المعتزلة في الذات قريب من مذهب اليونان القائلين بأن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه. ثالثا: أن أصل هذه القاعدة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات إنما هي مأخوذة من قولهم في دليل حدوث العالم الذي أثبتوا فيه حدوث العالم بحدوث الأجسام. وهذا الدليل قد بين الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر أنه دليل محرم في شرائع الأنبياء، ولم يستدل به أحد من الرسل ولا أتباعهم، فهي بهذا طريق يحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وما يلزم عليها من لوازم باطلة لأنها مستلزمة لنفي الصانع بالكلية، وهي مستلزمة لنفي صفاته ونفي أفعاله ونفي المبدأ والمعاد، فهذه الطريق لا تتم إلا بنفي سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه فضلا عن نفي علوه على خلقه ونفي الصفات الخبرية من أولها إلى آخرها، فلو صحت هذه الطريقة لنفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلقه للعالم وتدبيره له. وما يثبته أصحاب هذه الطريقة من ذلك لا حقيقة له بل هو لفظ لا معنى له، وأن الله بذاته في كل مكان، وقال

إخوانهم إنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم، وقالوا بخلق القرآن إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة. شبه متأخري الأشاعرة: وهم أيضا ينفون صفة العلو لأنها من الصفات الخبرية، ومعلوم أن مذهب متأخري الأشاعرة في الصفات أنهم يثبتون سبع صفات فقط وهي ما يسمونها بصفات المعاني وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، وهم يثبتون لهذه الصفات أربعة أحكام هي: أن هذه الصفات ليست هي الذات بل زائدة عليها فصانع العالم عندهم عالم بعلم وحي بحياة وقادر وهكذا. وأن هذه الصفات كلها قائمة بذات الله تعالى ولا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته لأن الدليل دل على أنه متصف بها ولا معنى لاتصافه بها إلا قيامها بذاته، حتى لو قلنا: إنه عالم كان هو بعينه مفهوم قولنا قام بذاته علم، فلا تكون الصفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره. وأن هذه الصفات كلها قديمة لأنها إن كانت حادثة كان القديم محلا للحوادث وهذا محال، أو متصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة. وأن الأسماء المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلا وأبدا فهو في القدم كان حيا قادرا عليما سميعا بصيرا متكلما. فهم على قولهم هذا لا يثبتون سوى هذه الصفات السبع فقط لأنها قديمة. أما باقي الصفات التي يسمونها الصفات الخبرية فهم ينفونها جميعها، بدعوى تنزيه ذات الله عن الحوادث. ومتأخرو الأشاعرة هؤلاء وإن كانوا يخالفون المعتزلة في جعلهم الصفة غير الذات كما في

الحكم الأول فيثبتون الصفات القديمة من هذا الباب، إلا أنهم قد وافقوا المعتزلة في دليلهم المسمى بدليل نفي الحوادث فنفوا باقي الصفات الأخرى، ذلك لأن قولهم في الحكم الثالث من الأحكام الأربعة التي أوردناها إنها لو كانت حادثة لكان القديم محلا للحوادث، هو بعينه ما استدل به المعتزلة على نفي الصفات. ويقول متأخرو الأشاعرة في دليلهم العقلي على نفي العلو إن إثبات العلو يقتضي إثبات الجهة وإثبات الجهة يقتضي كونه جسما، وكونه جسما يقتضي كونه مركبا، والمركب مفتقر إلى جزئيه، والمفتقر إلى جزئيه لا يكون إلا حادثا والله سبحانه منزه عن الحوادث. فعلى قولهم هذا يكونون هم والمعتزلة على دليل واحد، وقد سبق أن ذكرنا الرد على المعتزلة فيكون الرد على هؤلاء من جنس الرد على أولئك، ويضاف إلى ذلك أن القول في الصفات التي نفاها هؤلاء هو كالقول في الصفات التي أثبتوها، فإن كان هذا تجسيما وقولا باطلا فهذا كذلك. وإن قالوا: إن إثباتها على الوجه الذي يليق بالرب. قيل لهم: وكذلك هذا. فإن قالوا: نحن نثبت تلك الصفات وننفي التجسيم. قيل لهم: وهذا كذلك، فليس لكم أن تفرقوا بين المتماثلين. شبه النفاة السمعية في نفي صفة العلو: لقد سبق وأن ذكرنا أن المعطلة قد انقسموا في هذه المسألة إلى فريقين: فأما الفريق الأول: وهم القائلون بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته وهؤلاء كما سبق أن ذكرنا ليس لهم

دليل واحد من الكتاب أو السنة. وأما الفريق الثاني: وهم القائلون بأن الله بذاته في كل مكان فقد احتجوا لقولهم هذا بنصوص «المعية» و«القرب» الواردة في القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ﴾ [التوبة: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]. وقد زعم حلولية الجهمية أن المراد بهذه النصوص معية الذات وقرب الذات، فلذلك قالوا: إن الله بذاته في كل مكان. الرد عليهم: قد أبطل علماء السلف زعم هؤلاء الجهمية واستدلالهم بهذه الآيات وبينوا أن كل نص

يحتجون به هو في الحقيقة حجة عليهم، فنصوص المعية التي استدلوا بها لا تدل بأي حال من الأحوال على ما زعمه هؤلاء، وذلك لأن كلمة «مع» في لغة العرب لا تقتضي أن يكون أحد الشيئين مختلطا بالآخر، وهي إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى. ولفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع واقتضت في كل موضع أمورا لم تقتضها في الموضع الآخر، وذلك بحسب اختلاف دلالتها في كل موضع وهي قد وردت في القرآن بمعنيين هما: المعنى الأول: المعية العامة. والمراد بها أن الله معنا بعلمه، فهو مطلع على خلقه شهيد عليهم، ومهيمن وعالم بهم، وهذه المعية هي المرادة بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. فالله سبحانه وتعالى قد افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم ولذلك أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم تفسير القرآن على أن تفسير الآية هو أنه معهم بعلمه، وقد نقل هذا الإجماع ابن عبد البر، وأبو عمرو الطلمنكي، وابن تيمية، وابن القيم. وعلى هذا فلا حجة للمخالفين في ظاهر هذه الآية. وكذلك أيضا

ما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾. فظاهر الآية دال على أن المراد بهذه المعية هو علم الله تبارك وتعالى واطلاعه على خلقه، فقد أخبر الله تعالى في هذه الآية بأنه فوق العرش يعلم كل شيء، وهو معنا أينما كنا، فجمع تعالى في هذه الآية بين العلو والمعية، فليس بين الاثنين تناقض البتة، وهو كقوله ﷺ في حديث الأوعال: «وَاللهُ فَوْقَ الْعَرْشِ، وَهُوَ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ». أخرجه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠)، وابن ماجه (١٩٣)، وأحمد (١٧٧٠). المعنى الثاني: المعية الخاصة. وهي معية الاطلاع والنصرة والتأييد، وسميت خاصة لأنها تخص أنبياء الله وأولياءه مثل قوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ﴾ [التوبة: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل:١٢٨]. فهذه المعية على ظاهرها وحكمها في هذه المواطن النصر والتأييد. ولفظ المعية على كلا الاستعمالين ليس مقتضاه أن تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق، ولو كان معنى المعية أنه بذاته في كل مكان لتناقض الخبر العام والخبر الخاص، ولكن المعنى أنه مع هؤلاء بنصره وتأييده دون أولئك. وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ

﴿ٱلۡوَرِيدِ﴾ فقد أجاب عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «إن هذه الآية لا تخلوا من أن يراد بها قربه سبحانه أو قرب ملائكته كما قد اختلف الناس في ذلك. فإن أريد بها قرب الملائكة: فدليل ذلك من الآية قوله: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ ١٦ إِذۡ يَتَلَقَّى ٱلۡمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ﴾ ففسر ذلك القرب الذي هو حين يتلقى المتلقيان، فيكون الله سبحانه قد أخبر بعلمه هو سبحانه بما في نفس الإنسان، ﴿وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ﴾ وأخبر بقرب الملائكة الكرام الكاتبين منه، ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ وعلى هذا التفسير تكون هذه الآية مثل قوله تعالى: ﴿أَمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّا لَا نَسۡمَعُ سِرَّهُمۡ وَنَجۡوَىٰهُمۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيۡهِمۡ يَكۡتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠]. أما إذا كان المراد بالقرب في الآية قربه سبحانه، فإن ظاهر السياق في الآية دل على أن المراد بقربه هنا قربه بعلمه، وذلك لورود لفظ العلم في سياق الآية: ﴿وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ﴾»(١). وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ﴾ فمعنى الآية أي: هو إله من في السماوات وإله من في الأرض. قال ابن عبد البر: «فوجب حمل هذه الآية على المعنى الصحيح المجتمع عليه، وذلك أنه في السماء إله معبود من أهل السماء، وفي

---

(١) مجموع الفتاوى (١/ ١٩).

الأرض إله معبود من أهل الأرض، وكذلك قال أهل العلم بالتفسير»[١]. وقال الآجري: «وقوله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ فمعناه: أنه جل ذكره إله من في السماوات وإله من في الأرض، وهو الإله يعبد في السماوات، وهو الإله يعبد في الأرض، هكذا فسره العلماء. وعن قتادة: هو إله يعبد في السماء، وإله يعبد في الأرض»[٢]. وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ فقد فسرها أئمة العلم كالإمام أحمد وغيره أنه المعبود في السماوات والأرض. وقال الآجري: «وعند أهل العلم من أهل الحق ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ هو كما قال الحق: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ﴾ فما جاءت به السنن أن الله عز وجل على عرشه، وعلمه محيط بجميع خلقه، ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [النحل: ١٩]، ﴿إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ مِنَ ٱلْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ﴾ [الأنبياء: ١١٠]»[٣]. القول الرابع: وهو قول من يقول: إن الله بذاته فوق العرش وهو بذاته في كل مكان. هذا قول جماعة من أهل الكلام والتصوف كأبي معاذ التومني، وزهير الأثري، وأصحابهما، وهو

(١) التمهيد (٧/ ١٣٤).

(٢) الشريعة (٣/ ١١٠٤).

(٣) المصدر السابق.

موجود في كلام السالمية كأبي طالب المكي وأتباعه كأبي الحكم برجان وأمثاله ما يشير إلى نحو هذا. كما يوجد في كلامهم ما يناقض هذا فهم يقولون بأن الله في كل مكان، وأنه مع ذلك مستو على عرشه وأنه يرى بالأبصار بلا كيف، وأنه موجود الذات بكل مكان، وأنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول ولا المماسة، ويزعمون أنه يجيء يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] وقولهم هذا يشبه قول بعض مثبتة الجسم الذين يقولون إنه لا نهاية له. والفرق بين هذا القول وقول الجهمية: بأن الله في كل مكان هو أن هؤلاء يثبتون العلو ونوعا من الحلول، أما الجهمية فلا يثبتون العلو على مقصود هؤلاء من الاستواء على العرش والمباينة. ويزعم أصحاب هذا القول أنهم بقولهم هذا قد اتبعوا النصوص كلها سواء كانت نصوص علو أو معية أو قرب. الرد عليهم: إنهم بقولهم هذا جمعوا بين كلام أهل السنة وكلام الجهمية، ولذلك كان قولهم ظاهر الخطأ وغاية في التناقض. أما بيان خطئه فيكمن في أن كل من قال بأن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده، ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة، فالقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تنص على علو الله بذاته فوق خلقه واستوائه على عرشه وبينونته من خلقه، كما أن السنة قد تحدثت عن هذا المعنى في كثير من الأحاديث، كقصة المعراج وصعود الملائكة

ونزولها من عند الله وعروج الروح إليه واستوائه على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا، فكل هذه الأدلة تبين بطلان هذا القول ومخالفته. وأما استدلال هؤلاء بنصوص المعية والقرب، فقد بينا خطأ هذا الاستدلال وبطلانه عند الرد على الأدلة السمعية لمذهب الجهمية، وقد بينا أنه ليس للمخالفين أي متمسك في جعلها لمعية الذات أو قرب الذات. أما بيان تناقض هذا القول: فهو واضح من أقوالهم، فهم يجمعون بين أقوال متناقضة، فهم تارة يقولون إنه بذاته فوق العرش، وتارة يقولون إنه فوق العرش ونصيب العرش فيه كنصيب قلب العارف، كما يذكر ذلك أبو طالب المكي وغيره، ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك. فإن قالوا: إن العرش كذلك، فقد نقضوا قولهم بأنه بنفسه فوق العرش. وإن قالوا بحلول ذاته في قلوب العارفين، كان ذلك قولا بالحلول الخاص، وهذا ما وقع فيه طائفة من الصوفية ومنهم صاحب منازل السائرين. وقد عرف عن الإمام أبو حنيفة تصديه لمقالات الجهمية ومن ذلك ما رواه البيهقي أنا أبو بكر بن الحارث، أخبرنا ابن حيان، أنا أحمد بن جعفر بن نصر، ثنا يحيى بن يعلى، سمعت نعيم ابن حماد يقول: سمعت نوح بن أبي مريم يقول: كنا عند أبي حنيفة رحمه الله أول ما ظهر، إذ جاءته امرأة من ترمذ كانت تجالس جهما، فدخلت الكوفة، فأظنني أقل ما رأيت عليها عشرة آلاف من الناس، تدعو إلى رأيها، فقيل لها: إن ههنا رجلا قد نظر في

المعقول يقال له أبو حنيفة، فأتته وقالت: أنت الذي تعلم الناس المسائل وقد تركت دينك، أين إلهك الذي تعبده؟ فسكت عنها، ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها، ثم خرج إلينا وقد وضع كتابا أن الله في السماء دون الأرض، فقال له رجل: أرأيت قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] قال: هو كما تكتب إلى الرجل إني معك وأنت غائب عنه. قال البيهقي: لقد أصاب أبو حنيفة رحمه الله فيما نفى عن الرب من الكون في الأرض، وأصاب فيما ذكر من تأويل الآية، وتبع مطلق السمع بأن الله تعالى في السماء"[1]. فلا بد من إثبات العلو لله تعالى وأنه بائن من خلقه، وقد أتى العلماء بلفظة «بائن» للرد على الجهمية الحلولية الذين زعموا أن الله مختلط وممتزج بالخلق؛ ولهذا لما قال هذا الرجل: الحمد لله على التوبة. فامتحنه هشام بن عبيد الله الرازي، فقال له: أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه؟ فقال: أشهد أن الله على عرشه، لكن ما أدري ما بائن من خلقه، فقال: ردوه إلى السجن؛ فإنه لم يتب. فلا بد من اعتقاد أن الله بائن من خلقه، بمعنى: منزه سبحانه عن أن يختلط بهم. [محمد بن خليفة].

قوله: (ردوه إلى الحبس فإنه لم يتب) لأن الفرق بين الجهمية وغيرهم القول بالحد، أي قول: (أن الله على عرشه بائن من خلقه) ولهذا نص كثير من الأئمة على كلمة: «بحد» وهذه كلمة لم ترد في الكتاب والسنة، لكن لأجل التفريق ما بين الذين ينكرون

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي (ص: ٥٣٩).

علو الذات والاستواء على العرش وبين المقرين به، لأنه قد يقول أقر بأن الله على العرش استوى ويعني به مستول، أو يعني به معنى آخر في ذهنه، أو يقول لا أدري أيضًا في نفسه ما معنى استوى؟ لكن إذا قال: «بحد»، أو «بائن من خلقه»، صار المعنى هنا استواء الذات وعلو الذات. ولهذا دخل كثير من الأئمة في لفظ الحد، وألفاظ غير واردة في الكتاب والسنة، لأجل الفصل ما بين قول المبتدعة وقول غيرهم، فاتخذوا هذه الألفاظ حتى لا يضيع الحق فيما بين ألفاظ المبتدعة، فاحتاجوا إليها احتياجا حتى يفرق بين أقوال أهل البدع وأقوال أهل الحق. [صالح آل الشيخ].

(ردوه إلى الحبس؛ فإنه لم يتب) هذا أثر عن عالم جليل من علماء أهل السنة والجماعة، وهو هشام بن عبيد الله الرازي، وهو من تلاميذ محمد بن الحسن الشيباني الفقيه المعروف تلميذ أبي حنيفة، كان هشام قريبا منه، حتى قيل: إن محمد بن الحسن توفي في بيته، وهشام هذا كان فقيها معروفًا على مذهب أهل الرأي، لكنه كان في الاعتقاد على جادة السلف. وكان قاضي الري، والري مدينة مشهورة معروفة، كانت في وقت ما من التاريخ الماضي أعظم مدن المشرق بعد بغداد، وهي الآن جزء من مدينة طهران المشهورة. يذكر شيخ الإسلام رحمه الله هذه الرواية التي رواها أبو إسماعيل الهروي وكذلك ابن أبي حاتم، أنه باعتباره قاضيا حبس رجلاً في التجهم، والتجهم هاهنا صرحوا فيه وأعلنوا وأعادوا وكرروا وردوا وصنفوا،

فصارت هذه المسألة من المسائل المفصلية بين أهل السنة والجماعة ومخالفيهم. والسلف رحمهم الله كانوا على جدية واهتمام في موضوع نصر عقيدة أهل السنة والجماعة؛ هم جادون في نصر الاعتقاد، ويهتمون لهذا الأمر غاية الاهتمام، حتى إنهم يوقعون العقوبة على من خالف الحق إذا كان مستحقا لذلك، وإذا كان من العدل إقامة التعزير والتأديب على من تجاوز الحق في مسائل الفقه، فاجترح حكم الشريعة في أمور محرمة فإنه يستحق التعزير والتأديب، فلأن يكون هذا متحققا في مسائل الاعتقاد، وانتهاك حرمتها من باب أولى، حراسة الاعتقاد أهم من حراسة غيره لمن قدر هذا الأمر حق قدره. والسلف كانوا أهل ذكاء وحذق، ولذا فإنهم لا ينخدعون بأي كلام، نعم هم لا يُسيئون الظن، ولا يحملون الكلام ما لا يحتمل، لكنهم أيضًا ليسوا سُذجًا بحيث يُخدَعُون، والأمر كما جاء عن إياس بن معاوية أنه قال: «لست بالخب ولا الخب يخدعني». ونقل هذا أيضًا ابن أبي الدنيا عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. ونستفيد من هذه القصة أن مذهب جهم النافي لعلو الله كان شيئا شاذا؛ بدليل أنهم أعني السلف رحمهم الله في تلك الحقبة المتقدمة كانوا يعاقبون الواحد بعد الواحد في هذا الأمر، ولو كان هذا أمرًا فاشيا منتشرا يتوارد عليه كثير من الناس أو أكثرهم فإنه لا يستطاع مع هذا إيقاع العقوبة بهم جميعا. فهذا يدل على أن هذا المذهب مذهب شاذ، وأن تلك القرون الصافية كانت في سلامة وعافية من انتشار

هذه المذاهب المبتدعة، كانت موجودة ولكن عامة الناس على خلافها، هم على عقيدة أهل الحق. ويستفاد أيضا أن العبرة إنما هي باعتقاد المعاني وليس بذكر الألفاظ، فإن الألفاظ ما هي إلا وسيلة إلى المعاني، المعاني هي التي يطلب اعتقادها أو العمل بمقتضاها، فليس المهم أن تتكلم بأي كلام، كما تكلم هذا الرجل، قال: إن الله على عرشه. لكن العبرة بالحقيقة التي تحت هذا الكلام، لو كان يعتقد الاعتقاد الصحيح بأن الله عال علوا يليق بجلاله على عرشه لما تردد في قوله: «إنه بائن من خلقه»؛ لأن هذا بالضرورة مقتضى علوه. فمجرد الإيمان بألفاظ لا يحقق الإنسان الإيمان مع هذا بمعانيها كما عليه المفوضة، لا شك أن هذا خلاف الحق، ولا يعود على صاحبه بشيء. ومذهب أهل السنة والجماعة المتقرر أنهم يعبرون عن اعتقادهم بعلو الله بقولهم: «إنه سبحانه بائن من خلقه» البين هو الانفصال والمفارقة، ولذا يُقال: هذه المرأة بانت من زوجها، يعني أنها فارقته. فمعنى قول أهل السنة والجماعة: «إن الله ﷺ بائن من خلقه» أي: أنه منفصل عنهم، وأنه ليس حالا أو ممتزجا بهم جل ربنا وعز، إنما هو في علوه المطلق، فلا يختلط بشيء من خلقه. ولاحظ يا رعاك الله في كلمة «بائن من خلقه» خمسة أمور: الأمر الأول: أن هذا اللفظ من الألفاظ الأثرية التفسيرية، يعني لا يراد بها إلا بيان وتوضيح معاني نصوص الصفات، فلا جديد فيها، إنما فيها بيان وتوضيح المعاني نصوص

الصفات. الأمر الثاني: أن هذا اللفظ قد دل عليه كل أدلة العلو، بمعنى لو قيل لنا: ما الدليل على أن الله بائن من خلقه؟ الجواب: كل أدلة العلو تدل على هذه الجملة؛ لأن دليل الصفة يدل على ثبوتها وقيامها بذات الله، ويدل على معناها، ويدل على لازمها، ومن لازم علو الله كونه بائنا من خلقه، متى ما كان الله عاليا على خلقه فإنه بالضرورة يكون بائنا من خلقه، فلا يتحذلق متحذلق فيقول: إن هذه كلمة لا دليل عليها. لا والله إن عليها الدليل، وهي أدلة كثيرة شهدت بعلو الله، فشهدت بكونه متميزا عن خلقه، غير مختلط بهم، وهذا الذي أراده السلف بقولهم: «بائن من خلقه». الأمر الثالث: أن هذا اللفظ لا محذور فيه بحال؛ ليس كغيره من الألفاظ التي فيها إجمال، تلك الألفاظ المحدثة المجملة فيها محذور أو محاذير، كل لفظ منها لا يخلو من محذور أو محاذير، أما هذه الألفاظ الأثرية التفسيرية لا محذور فيها. الأمر الرابع: أن هذه الألفاظ التفسيرية اقتضتها المصلحة، المصلحة رعاية الحكمة تقتضي إثبات هذه الألفاظ التفسيرية؛ لأن المواضع التي يشوبها شيء من الالتباس فإنه لابد فيها من الوضوح، فالوضوح يتحقق بذكر هذه الألفاظ التفسيرية. لو أن الأمور كانت مستقيمة على جادة السنة، لما كنا بحاجة إلى ذكر هذه الألفاظ التفسيرية، لكن ما حيلة أهل السنة وقد اقترف المبتدعة ما اقترفوا، فلبسوا الحق بالباطل، واشتبه الأمر، وصارت الكلمة تقال ولربما أريد بها غير مراد الله أو مراد

رسوله، وأريد بها خلاف ما مضى عليه السلف الصالح. إذا هذه الألفاظ التفسيرية كما نقول بلساننا المعاصر تضع النقاط على الحروف، ويزول كل التباس، واعتبر هذا في هذا اللفظ وفي غيره، حينما يقول السلف في القرآن: «إنه كلام الله»، ما اكتفوا بهذا فأضافوا: «منزل غير مخلوق»، مع أن كونه «كلام الله» كاف في كونه «منزلا غير مخلوق»، لكن لوجود من شبه ولبس في هذا المقام احتاج أهل السنة والجماعة أن يذكروا الحق صريحًا، فلا يكون ملتبسا لمبتغيه، ولا يشغب المبتدعة على الأغمار والجهال، الحق لابد أن يكون صريحا، ولا سيما إذا كانت المقامات مقامات شريفة عظيمة. الأمر الخامس والأخير: أن هذا اللفظ لفظ قد أجمع عليه السلف الصالح، ليس هناك خلاف بينهم في استعمال كلمة «بائن من خلقه»، وقد حكى الإجماع على هذا غير واحد من علماء السلف وأئمة أهل السنة والجماعة، فهذا لفظ فاش منتشر، وتعجز أو يصعب عليك كثيرًا أن تحصي وأن تحصر أولئك الأئمة الذين استعملوا كلمة «بائن من خلقه»، والعلم عند الله. [صالح سندي].

«بائنٌ من خَلقِه» معناه عندَ الأئمةِ أنَّه ليس حالًّا في خَلقِه، بل يُقال: ليس في ذاتِه شيءٌ من مخلوقاتِه ولا في مخلوقاتِه شيء من ذاته، فهو مُتميزٍ عن العالمِ وعن الاختلاط به، وهذا لازمُ كمالِ علوِّهِ، فكمالِ علوِّه يسلتزم أنه فوقَ كلِّ شيءٍ، وأن يكونَ بائنًا من خلقِه، كما جاءَ عن عبد الله بن المبارك قالوا: كيف نعرفُ ربَّنا؟ قال: «بأنَّه فوقَ

سماواتِه على عرشِه بائنٌ من خلقِه»[١]. ومن الألفاظ التي وردت عن بعض السَّلف: لفظ «الحد»، كقول عبد الله بن المبارك، قالوا: بحدٍّ؟ قال: نعم بحد. والحدُّ لفظٌ مجملٌ فيُطلق ويُراد به تحديد الماهية، مثل الحد عند المناطقة، أي: التعريف الذي يتضمَّنُ تحديد كنه الشيء وماهيته؛ فإن أُريد هذا فهو ممتنعٌ، إذ لا سبيل إلى تحديد الربِّ تعالى وذكر حقيقته، فتعالى عن أن يحدَّه الحادُّون، وأن يصلوا إلى معرفة كنهه وحقيقته، قال شيخ الإسلام: «أهلُ العقول هم أعجز عن أن يحدُّوه أو يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها»[٢]. فهذا المعنى حقٌّ، تعالى الله عن أن يُدرك أحدٌ حقيقةَ ذاته أو حقيقة صفاته. ويُطلق ويراد به نفيَ ما تقول الحلوليةُ أنَّه سارٍ في الوجودِ وهذا هو مرادُ ابن المبارك في قوله: «بحد»، بل هو تعالى مُتميِّزٌ بذاته بائنٌ من خلقِه. ومعنى: «بائنٌ من خلقِه»: ليس في ذاتِه شيءٌ من مخلوقاتِه، ولا في مخلوقاتِه شيءٌ من ذاته، فيجبُ اعتقادُ هذا المعنى، ومَن أطلقَ الحدَّ يريد نفيَ أن يكون اللهُ بذاته ساريًا في الوجودِ، بل هو مُتميزٌ بذاتِه وصفاتِه بائنٌ من خلقِه فقد أصاب، ومَن أطلق الحدَّ يريد المعنى الأول فهو مخطئٌ. وفي قصة هشام مع الجاحد لعلو الله والاستواء على العرش ما يدلُّ على تعظيم السَّلف لهذه المسألة، وشدَّةِ إنكارهم على مَن أنكرها

---

(١) الرد على الجهمية للدارمي (ص: ٢٣).

(٢) التدمرية (ص: ٢١٤).

قولًا وفعلًا، وذلك أنهم يعدُّون جحدَ علوِّ الله واستواءه على عرشه كفرًا كما تقدم في قول الإمام أبي حنيفة. [عبد الرحمن البراك].

***

وروى أيضًا عن يحيى بن معاذ الرازي أنه قال: «إن الله على العرش بائن من الخلق، وقد أحاط بكل شيء علمًا، وأحصى كل شيء عددًا، لا يشك في هذه المقالة إلا جهمي رديء ضِلِّيل، وهالك مرتاب، يمزج الله بخلقه، ويخلط منه الذات بالأقذار والأنتان».

***

(يمزج الله بخلقه ويخلط منه الذات بالأقذار والأنتان)، يعني يقول: الله في كل مكان، والعياذ بالله. الشاهد من هذا أن إضلال الناس وقع في هذه المسائل بأقوال العلماء، علماء الضلال أو العلماء المخالفين أوقعوا في الناس خلاف ما دل عليه النص، لهذا فإن بعض الناس يقول: إن أكثر الأمة أشاعرة. وهذا غلط وباطل، بل أكثر الأمة على السنة في الصفات؛ إلا إذا أتاهم مبتدع يعلمهم غير العقيدة الصحيحة هنا ينتقلون، أما فطرتهم بما هي عليه، يسمع قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ما يأتي في ذهنه المعنى الباطل، إنما يأتي في ذهنه التعليم، إلا أن يأتي من يقرر له خلاف العقيدة الصحيحة بالتعليم. ولهذا نقول: أكثر هذه الأمة في الصفات على الفطرة، يعني: على

التسليم، إلا إذا أتاهم من يعلمهم العقيدة الأشعرية، أو يقرر لهم العقيدة الماتريدية، فإنهم يخرجون عن ذلك، وتقر في أذهانهم الأقوال المبتدعة؛ لأن العامي لا يعرف كيف يصرف لفظ الكتاب والسنة إلى التأويل، أو إلى المجاز، أو ينفي الحقائق التي دلت عليها النصوص، وإنما هذا بفعل علماء الضلال، الذين أضلوا الأمة، وهذا من المصائب الكبيرة. فيأتي من يحتج بقول عالم، وهذا كيف تقنعه؟ فتجد مثلاً شابا أو طالب علم صغير يناقش كبير، ويقول: أنا سمعت من العالم الفلاني الذي فيه كذا وكذا أنه قال كذا، أو ذكره في كتابه كذا، فكيف تناقض هذا القول؟ هل أنت أفهم من فلان؟ هل أنت أعلم من فلان؟ فيذهب في القول في المسألة بالترجيح بقول الرجال، وقول العلماء. والواجب النظر إلى النصوص، فإذا احتجت إلى مناقشة من عنده شبهات في العقيدة وفي التوحيد فلا تدخل في الحكم على القائل؛ لأن الحكم على القائل يصرف ذهن وقلب المناقش إلى الدفاع عن هذا المتهم، أو هذا المقدوح فيه، فإذا قلت: العالم هذا فيه كذا وكذا. انصرف عن أصل المسألة وأخذته الحمية للدفاع عنه، والقدح فيمن يعظمهم يحدث من الفرقة ما يحدثه الخروج عن الإمام. لهذا ترى شيخ الإسلام لما أتى يتكلم على الصوفية عظم عبد القادر الجيلاني، ولم يقدح فيه بشيء؛ لأن هؤلاء أئمة طرق صوفية، فقال: هؤلاء فيهم وفيهم، وذكر النصوص عنهم في رجوعهم للسنة، ومحبتهم للسنة، ومحبتهم لأهل الحق. فهذا

أصل يجب التزامه عند نقاش المخالف، فلا يستجرك الخلاف إلى أن تتكلم في الشخص؛ لأن ذلك يصد عن قبول الحق، فيتعصب هو للشخص وأنت تتعصب عليه، فيحجز ذلك عن قبول الحق في المسألة. المقصود ليس الكلام في العلماء، العلماء أدوات لنقل الشريعة، فإن نقلوها على الصواب فذلك من كرامة الله لهم، وإن نقلوها على الغلط فلا يتبع العالم بزلته و لا يقدح فيه بزلته، إلا إذا احتيج إلى ذلك في مقامات، أما في النقاش تنتبه إلى أنك تقرر الحق وتصبر مهما بالغ في مدح العالم ولا تقدح فيه، حتى لا يكون في قلب الذي تتحدث معه حاجز عن قبول الحق الذي تأتي به؛ لأن النفوس جبلت على تعظيم الأشخاص، فلا تقدح فيه ولو كان كلامك حقا، لكن يؤخر بعض الحق في مصلحة راجحة، ويبين الحق في نفسه حتى يقبل. وهذا هو الذي عليه علماء الملة وأئمة المتقين، فإذا نظرت إلى شيخ الإسلام ابن تيمية فإنه ما تكلم في الأئمة بشيء، ولو كان عندهم بعض المخالفات، مثل أبي حنيفة رحمه الله، بل جعله من الأئمة الأعلام، كما في كتابه «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» وأتى من أتى وقال: أبو حنيفة هذا فيه وفيه وقدحوا وهكذا. فأئمة الدعوة رحمهم الله ما قدحوا في الأئمة الذين حصلت عندهم مخالفات، ما قدحوا في ابن قدامة، ولا في النووي، مع أنهم أوردوا بعض القصص التي استدل بها المبتدعة، وما قدحوا في ابن حجر، ولا في العلماء الذين شرحوا كتب الحديث، وإنما أخذوا منهم

ونقلوا الحق، وتركوا ذلك ولم يتعرضوا له، وإذا احتاجوا للتبيين في موقع وأتى نقل، مثل نقل للنووي فيه التأويل، قالوا مثلاً: والنووي رحمه الله كان يتأول الصفات، وكان كذا، وينهج منهج كذا، وهذا من الغلط. ففرق ما بين الرد على المقالات الباطلة، وما بين القدح في العلماء السابقين الأئمة الذين لهم مقام في الدين. وتحتاج إلى هذا كثيرا في النقاش والجدال مع أتباع المعظمين، فإنه لا يسوغ الخوض في القدح في أولئك المعظمين؛ لأنه يحجب عن قبول الحق، إلا إذا احتيج إليه في موضعه، ولكل مقام مقال إذا صرف عنه استحال. [صالح آل الشيخ].

تعددت الأقوال في صفة الاستواء ويمكن استعراض تلك الأقوال على النحو الآتي:

أولا: مذهب السلف في الاستواء، والمقصود بالسلف هم الصحابة والتابعون ومن سار على نهجهم. ولقد كان قولهم في الاستواء كقولهم في سائر صفات الله فهم وسط بين طائفتين هم المعطلة والمشبهة. فهم لا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، ولا ذاته بذوات خلقه كما يفعل المشبهة. وكذلك لا ينفون عن الله ما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله ﷺ، فيعطلون أسماءه وصفاته، ويحرفون الكلم عن مواضعه، ويلحدون في أسمائه وآياته كما فعل المعطلة. بل كان مذهبهم في سائر الصفات بما في ذلك الاستواء أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه محمد ﷺ نفيا وإثباتا. وطريقتهم في الإثبات أنهم يثبتون ما أثبته الله من

الصفات من غير تكييف لها، ولا تحريف، ولا تمثيل، ولا تعطيل. وطريقتهم في النفي أنهم ينفون عن الله ما نفاه عن نفسه مع إثبات كمال ضد ذلك المنفي. فطريقة السلف هي إثبات أسماء الله وصفاته مع نفي مماثلة المخلوقين، إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ففي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ رد للتشبيه والتمثيل، وفي قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد والتعطيل. ولقد كانت هذه طريقة السلف في جميع الصفات دون تفريق بين صفة وصفة، وفي ذلك يقول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا نتجاوز القرآن والسنة». وبناء على هذه القاعدة كان مذهب السلف في صفة الاستواء أنهم يثبتون استواء الله على عرشه استواء يليق بجلاله وعظمته، ويناسب كبريائه، وهو بائن من خلقه وخلقه بائنون منه. فالاستواء صفة ثابتة في القرآن والسنة وقد أجمع سلف الأمة على إثباتها. وذكر صفة الاستواء جاء في سبعة مواضع من القرآن الكريم، كما أن السنة مليئة بالأحاديث الثابتة الصحيحة الدالة على علو الله واستوائه على عرشه. والسلف يقولون إن معنى هذا الاستواء الوارد في الكتاب والسنة معلوم في اللغة العربية، كما قال ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». فقولهم: «الاستواء معلوم» أي:

أن معنى الاستواء معلوم في اللغة، وهو ههنا بمعنى العلو والارتفاع. قال ابن القيم رحمه الله: «إن لفظ الاستواء في كلام العرب الذي خاطبنا الله بلغتهم وأنزل به كلامه نوعان: مطلق، ومقيد. فالمطلق: ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]، وهذا معناه: كمل وتم، ويقال: استوى النبات، واستوى الطعام. وأما المقيد فثلاثة أضرب: أحدها: مقيد بـ «إلى» كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] واستوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى المعدى بـ «إلى» في موضعين من كتابه، الأول في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾، والثاني في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف. الثاني: المقيد بـ «على»، كقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله: ﴿فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٩]، وهذا أيضا معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة. الثالث: المقرون «بواو مع» التي تعدي الفعل إلى المفعول معه نحو: «استوى الماء والخشبة»، بمعنى ساواها وهذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم»(١). ومما يؤكد أيضا أن السلف يعلمون معنى الاستواء قول ابن عبد البر:

---

(١) انظر مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٢٦).

«الاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه»[1]. قال أبو عبيدة في قوله: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] قال: «علا، قال: وتقول العرب: استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت»[2]. وقال غيره: «استوى» أي: انتهى شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد، والاستواء الاستقرار في العلو، وبهذا خاطبنا الله عز وجل فقال: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقال: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقال: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]. وقال الشاعر:

فأوردتهم ماء بضبضاء قفرة وقد حلق النجم اليماني فاستوى

وهذا لا يجوز أن يتأول فيه أحد: استولى؛ لأن النجم لا يستولي. وقد ذكر النضر بن شميل وكان ثقة مأمونا جليلا في علم الديانة واللغة قال: «حدثني الخليل- وحسبك بالخليل- قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي وكان من أعلم من رأيت، فإذا هو على سطح، فسلمنا فرد علينا السلام وقال لنا: استووا، فبقينا متحيرين ولم ندر ما قال؟ فقال لنا أعرابي إلى جنبه: إنه أمركم أن ترتفعوا، قال الخليل: هو من قول الله عز

(١) التمهيد (٥/ ١٤٢).

(٢) مجاز القرآن (٢/ ١٥).

وجل: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] فصعدنا إليه»[١]. وقال ابن القيم: «إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع كما نص عليه جميع أهل اللغة والتفسير المقبول»[٢]. ولما كان هذا هو معنى الاستواء في لغة العرب فقد تكلم السلف والمفسرون بهذا المعنى عند تفسير هذه الآية، فقد روي عن مجاهد في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] قال: علا على العرش. وقد روى ابن أبي حاتم في تفسيره بسنده عن أبي العالية في تفسير الآية السابقة الذكر قال: ارتفع. وقد روي عن الحسن البصري والربيع بن أنس مثله[٣]. وقد روى اللالكائي بسنده عن بشر بن عمر قال: «سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، قال: على العرش استوى: ارتفع»[٤]. وفي هذا التفسير لمعنى الاستواء من قبل السلف رد على من زعم أن مذهب السلف هو التقيد باللفظ مع تفويض المعنى المراد، وأنهم كانوا لا يفسرون الاستواء ولا يتكلمون فيه، فمن خلال ما تقدم من الأقوال التي نقلت عن السلف يتضح كذب هؤلاء وزيف ادعائهم.

---

(١) التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٣١).

(٢) انظر مختصر الصواعق (٢/ ١٤٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٥١٩). وانظر فتح الباري (١٣/ ٤٠٣).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٣٩٧).

ومما ينبغي معرفته أن السلف مع إثباتهم لمعنى الاستواء واعتقادهم بأن الله مستو على عرشه ومرتفع عليه، إلا أنهم يكلون علم كيفية ذلك الاستواء إلى الله عز وجل؛ لأن أمره هو مما استأثر الله بعلمه. وفي ذلك يقول القرطبي: «ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة، وإنما جهلوا كيفية الاستواء، فإنه لا تعلم حقيقته كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم - يعني في اللغة - والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة»[1]. وقال ابن القيم: «إن العقل قد يئس من تعرف كنه صفات الله وكيفيتها، فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله. وهذا معنى قول السلف: بلا كيف، أي: بلا كيف يعقله البشر، فإنه من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته؟ ولا يقدح ذلك في الإيمان بها، ومعرفة معانيها، فالكيفية وراء ذلك. كما أنا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر، ولا نعرف كيفيتها مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق، فعجزنا من معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم»[2]. ثانيا: أقوال المخالفين: الفريق الأول: نفاة الاستواء. سبق أن ذكرنا أن المعطلة من الفلاسفة، والجهمية، والأشاعرة، والماتريدية، على الرغم من أن لكل واحد منهم منهجا مستقلا في مسألة الصفات يتفقون جميعا على إنكار الصفات

---

(١) تفسير القرطبي (٧/ ٢١٩).

(٢) مدارج السالكين (٣/ ٣٥٩).

الاختيارية بما فيها صفة الاستواء، ويذهبون إلى تأويل الآيات القرآنية الواردة في إثباتها إلى ما أدت إليه عقولهم من المعاني الفاسدة التي يزعمون أن في ذلك تنزيها لله عن مشابهة المخلوقين. وإن سبب ذلك التأويل الباطل هو اعتقاد هؤلاء المعطلة أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها النصوص، وذلك بسبب الشبهات الفاسدة التي شاركوا فيها إخوانهم من الفلاسفة، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر وكان مع ذلك لابد للنصوص من معنى بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى، وهي التي يسميها هؤلاء المعطلة طريقة السلف، وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع من التكلف، وهي التي يسمونها طريقة الخلف. وبهذا يتبين لنا أن هذا الباطل الذي ذهب إليه هؤلاء المعطلة إنما هو مركب من فساد العقل والكفر بالسمع، وذلك لأنهم إنما اعتمدوا في نفي تلك الصفات على شبه عقلية ظنوها بينات وهي في الحقيقة شبهات. وبناء على المسلك الثاني الذي سلكه هؤلاء المعطلة من تأويل تلك النصوص، فقد تعددت أقوالهم واختلفت في المعنى الذي يجب أن يؤول إليه لفظ الاستواء الوارد في الآيات إلى عدة أقوال منها: القول الأول: من هؤلاء المعطلة من يؤول معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] على الاستيلاء والقهر والغلبة. وهذا القول يذهب إليه كثير من الجهمية، والمعتزلة، والحرورية، وكثير من متأخري الأشاعرة، كسيف الدين الآمدي، والغزالي،

والبغدادي، وغيرهم. وقد استدل هؤلاء المعطلة على صحة زعمهم هذا بأن تأويل الاستواء بالاستيلاء أمر مشهور في لغة العرب من ذلك قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ولا دم مهراق

وقال الآخر:

هما استويا بفضلهما جميعا   على عرش الملوك بغير زور

وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم   تركناهم صرعى لنسر كاسر

وقد ذكر أبو عمر بن عبد البر رحمه الله تعالى أن بعضهم قد احتج بما رواه عبد الله بن داود الواسطي عن إبراهيم بن عبد الصمد عن عبد الوهاب بن مجاهد عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ قال: «استولى على جميع بريته فلا يخلو منه مكان». ومن هؤلاء المعطلة من يبقي كلمة العرش الواردة في الآية على معناها الحقيقي الثابت، ويقول إنما خصص العرش بالذكر من بين جميع المخلوقات لكونه أعظم المخلوقات وأرفعها وأوسطها فخصص بالذكر تنبيها على ما دونه. ومنهم من يؤول العرش الوارد في الآية بمعنى الملك، ويزعم أن معنى الآية استولى واستعلى على الملك، ويقول أصحاب هذا القول إن الله قد عبر بالعرش كناية على الملك؛ لأنه يخاطب الناس على الوجه الذي ألفوه من ملوكهم، واستقر في قلوبهم، ذلك أن العرش في كلامهم هو السرير

الذي يجلس عليه الملوك، فجعل العرش كناية عن نفس الملك. ويستدل هؤلاء بأن هذا الأمر مشهور في اللغة، وكذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَۖ﴾ [يونس: ٣]، فقالوا: إن قوله يدبر الأمر جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِۖ﴾. الرد عليهم: لقد أجمع السلف على أن هذا التأويل الذي ذهب إليه هؤلاء الجهمية، والمعتزلة، والخوارج، ومتأخرو الأشاعرة، هو تأويل باطل ترده نصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة، وهو قول لا أصل له في لغة العرب، بل هو تفسير لكلام الله بالرأي المجرد، لم يذهب إليه صاحب ولا تابع، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين، ولا أحد من أهل التفسير الذين يحكون قول السلف. ولبيان فساد هذا القول على وجه التفصيل نقول: أولا: أنه من المعلوم أن لفظ الاستواء قد ورد في القرآن الكريم في سبعة مواضع، وهذه المواضع جميعها قد اطرد فيها لفظ الاستواء دون الاستيلاء، وكذلك الأمر بالنسبة لما ورد في السنة، فلو كان معناه استولى كما يزعم هؤلاء لكان استعماله في أكثر موارده كذلك، فإذا جاء في موضع أو موضعين بلفظ استوى حمل على معنى استولى لأنه المألوف المعهود. أما أن يؤتى إلى لفظ قد اطرد استعماله في جميع موارده على معنى واحد فيدعى صرفه في الجميع إلى معنى لم يعهد استعماله فيه، فهذا أمر في غاية الفساد ولم يقصده ويفعله من قصد البيان، هذا لو لم يكن في السياق ما يأبى حمله على غير معناه الذي اطرد

استعماله فيه، فكيف وفي السياق ما يأبى ذلك. ثانيا: ومما يرد هذا التأويل الباطل أن كلمة استوى قد جاءت بعد «ثم» التي حقها الترتيب والمهلة، فلو كان المعنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السماوات والأرض، فإن العرش كان موجودا قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف عام كما ثبت في صحيح مسلم (٢٦٥٣) عنه ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللهَ قَدَّرَ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]. وفي صحيح البخاري (٣١٩١) عن عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ على المَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ». فالآيات والحديثان يدلان دلالة واضحة على أن العرش كان موجودا قبل خلق السماوات والأرض فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستول على العرش إلى أن خلق السماوات والأرض. ثالثا: أن الاستيلاء سواء كان بمعنى القدرة أو القهر أو نحو ذلك عام في المخلوقات كالربوبية، والعرش وإن كان أعظم المخلوقات ونسبة الربوبية إليه لا تنفي نسبتها إلى غيره كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [المؤمنون: ٨٦]، فلو كان استوى بمعنى استولى كما هو عام في المخلوقات كلها لجاز مع إضافته

للعرش أن يقال: استوى على السماء وعلى الهواء وعلى البحار والأرض، وعليها ودونها ونحوها إذ هو مستو على العرش. فلما اتفق المسلمون على أن يقال: استوى على العرش، ولا يقال استوى على هذه الأشياء مع أنه يقال: استولى على العرش والأشياء، علم أن معنى استوى خاص بالعرش وليس عاما كعموم الأشياء. رابعا: أنه إذا فسر الاستواء بالغلبة والقهر عاد معنى الآيات كلها إلى أن الله تعالى أعلم عباده بأنه خلق السماوات والأرض ثم غلب على العرش بعد ذلك وقهره وحكم عليه! أفلا يستحي من الله من في قلبه أدنى وقار لله ولكلامه أن ينسب ذلك إليه، وأنه أراد بقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أي: اعلموا يا عبادي أني بعد فراغي من خلق السماوات والأرض غلبت عرشي وقهرته واستوليت عليه. خامسا: إن ما يستند إليه هؤلاء المعطلة في زعمهم هذا من قولهم إن تفسير استوى باستولى أمر مشهور في اللغة، هو قول باطل مردود لأنه لم يثبت عند أحد من أهل اللغة أن لفظة استوى يصح استعمالها بمعنى استولى بل إن هذا القول منكر عند اللغويين. فهذا ابن الأعرابي أحد علماء اللغة أتاه رجل فقال له: ما معنى قول الله عز وجل ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]؟ فقال: هو كما أخبر عز وجل، فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا معناه، إنما معناه استولى، قال: اسكت ما أنت وهذا، لا يقال

استولى على الشيء إلا أن يكون له مضادا فإذا غلب أحدهما قيل استولى، أما سمعت النابغة:

إلا لمثلك أو من أنت سابقة سبق الجواد إذا استولى على الأمد

وقد سئل الخليل بن أحمد: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب ولا هو جائز في لغتها. والخليل إمام في اللغة على ما عرف من حاله، فحينئذ حمله على ما لا نعرف في اللغة هو قول باطل. وكذلك فإنه قد روي عن جماعة من أهل اللغة قالوا: لا يجوز استوى بمعنى استولى إلا في حق من كان عاجزا ثم ظهر، والله سبحانه لا يعجزه شيء والعرش لا يغالبه في حال، فامتنع أن يكون بمعنى استولى. وقد روي عن أبي العباس ثعلب أنه قال: «استوى: أقبل عليه وإن لم يكن معوجا، ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، و ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] علا، واستوى الوجه: اتصل، واستوى القمر: امتلأ، واستوى زيد وعمرو: تشابها واستوى فعلاهما وإن لم تتشابه شخوصهما، هذا الذي نعرفه من كلام العرب»(١). فبما تقدم من أقوال علماء اللغة يتضح لنا فساد زعم هؤلاء المعطلة وكذب ادعائهم بأن هذا القول مشهور في اللغة. وأما ما استدل به هؤلاء من أبيات، كقول الشاعر:

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/ ٣٩٩).

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ولا دم مهراق

وقال الآخر:

هما استويا بفضلهما جميعا   على عرش الملوك بغير زور

فهذان البيتان لم يثبت نقل صحيح على أنهما شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروهما. قال ابن فارس: «هذان البيتان لا يعرف قائلهما»[(١)]. فهما على هذا بيتان مصنوعان، ومعلوم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده وقد طعن فيه أئمة اللغة. قال أبو عمر بن عبد البر: «وأما ادعائهم المجاز في الاستواء وقولهم في تأويل استوى: استولى، فلا معنى له لأنه غير ظاهر في اللغة، ومعنى الاستيلاء في اللغة المغالبة، والله لا يغالبه أحد ولا يعلوه أحد، وهو الواحد الصمد، ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك، وإنما يوجه كلام الله إلى الأشهر والأظهر من وجوهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم. ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبارات، وجل الله عز وجل أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطبتها، مما يصح معناه عند السامعين، والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء

---

(١) زاد المسير لابن الجوزي (٣/ ٢١٢).

والاستقرار والتمكن فيه. قال أبو عبيدة في قوله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ قال: وتقول العرب استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوى: أي انتهى شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد»(١). وأما ما استدل به المعطلة من قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فقد بين ابن عبد البر أنه مكذوب على ابن عباس ورواته مجهولون وضعفاء. القول الثاني: أن معنى استوى: أقبل على خلق العرش وعمد إلى خلقه كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] أي: عمد إلى خلق السماء. وهذا هو قول بعض الجهمية، وإليه ذهب الفراء، والأشعري، وابن الضرير، واختاره الثعلبي. الرد عليهم: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا الوجه من أضعف الوجوه، فإنه قد أخبر أن العرش على الماء قبل خلق السماوات والأرض. وكذلك ثبت في صحيح البخاري عن عمران عن النبي ﷺ أنه قال: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه البخاري (٧٤١٨). فإذا كان العرش مخلوقا قبل خلق السماوات والأرض، فكيف يكون استواؤه عمده إلى خلقه له؟! هذا لو كان يعرف في اللغة أن استوى على كذا، بمعنى أنه عمد إلى فعله، فكيف إذا كان لا يعرف قط في اللغة لا حقيقة ولا مجازا ولا في نظم ولا في نثر. ومن قال استوى بمعنى عمد ذكره في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت:

---

(١) التمهيد (٧/ ١٣١).

١١]؛ لأنه عدى بحرف الغاية، كما يقال: عمدت إلى كذا وقصدت إلى كذا، ولا يقال عمدت على كذا ولا قصدت عليه، مع أن ما ذكر في تلك الآية لا يعرف في اللغة أيضا ولا هو قول أحد من مفسري السلف بل المفسرون من السلف بخلاف ذلك»[1].

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: «إن قولهم هذا يتضمن أن يكون خلقه – أي. العرش – بعد خلق السماوات والأرض، وهذا بخلاف إجماع الأمة، وخلاف ما دل عليه القرآن والسنة، وإن ادعى بعض الجهمية المتأخرين أنه خلق بعد خلق السماوات والأرض وادعى الإجماع على ذلك، وليس العجيب من جهله، بل من إقدامه على حكاية الإجماع على ما لم يقله مسلم»[2]. القول الثالث: أن استوى بمعنى علا في هذه الآية، ولكن ليس المراد علو المسافة والمكان، وإنما المراد علو المكانة والقهر، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من الأشاعرة منهم أبو بكر بن فورك، وهم بهذا القول جعلوا الاستواء صفة ذات وليست صفة فعل. الرد عليهم: أن الآيات والأحاديث قد أثبتت استواء الله على العرش حقيقة، ولو كان معنى الاستواء ههنا المراد به علو المكانة فإن الله لم يزل متعاليا على الأشياء قبل خلق العرش، فلما أضاف الاستواء على العرش فيجب على ذلك أن يكون لهذا التخصيص فائدة. القول الرابع:

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٥٢٠).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٤٣).

وهو قول من يثبت الاستواء على أنه صفة للعرش وليس صفة لله تعالى. وأصحاب هذا القول يقولون: إن الاستواء فعل يفعله الرب في العرش بمعنى أنه يحدث في العرش قربا فيصير مستويا عليه من غير أن يقوم به - أي: بالله - فعل اختياري. وهذا القول هو ما يقول به ابن كلاب، والأشعري، وأئمة أصحابه المتقدمين كالباقلاني وغيره، وهو أيضا قول القلانسي، ومن وافق هؤلاء من أتباع الأئمة وغيرهم من أصحاب الإمام أحمد كالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني وابن عقيل في كثير من أقواله. والسبب الذي جعل هؤلاء القوم يمنعون جعل الاستواء صفة لله تعالى هو قولهم بنفي قيام الأفعال الاختيارية بذاته سبحانه وتعالى ولذلك يجعلون أفعاله اللازمة لذاته كالنزول والاستواء، كأفعاله المتعدية كالخلق والإحسان، وقولهم في نفي الأفعال الاختيارية راجع إلى قولهم في صفات الله. وهم يقولون: إن الله هو الموصوف بالصفات، لكن ليست الصفات أعراضا، إذ هي قديمة أزلية. وحجتهم في منع قيام الحوادث بذات الله تعالى أنهم يقولون: إن كل ما صح قيامه بالباري تعالى فإما أن يكون صفة كمال أو لا يكون فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثا، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية من صفة الكمال، والخالي من الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص، والنقص على الله محال بإجماع الأمة. وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها لأن إجماع الأمة على أن صفات

الباري بأسرها صفات كمال، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع وهو أمر غير جائز. الرد عليهم: لقد اعتمد أصحاب هذا القول في منعهم كون الاستواء صفة لله تعالى على حجة منع قيام الحوادث بذاته تعالى، وهي حجة واهية وقد رد عليها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «إن المقدمة التي اعتمد عليها هؤلاء وهي قولهم: إن الخالي من الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص. فيقال لهم: معلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف بها في الأزل، كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلى هذا فالخلو عنه في الأزل لا يكون خلوا عما يمكن الاتصاف به في الأزل. ثم إنه لم يثبت امتناع ما ذكر من النقص بدليل عقلي ولا بنص من كتاب ولا سنة، بل بما ادعوه من إجماع، وإذا فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع فكيف يحتج بالإجماع في مسألة النزاع. وقولهم بإجماع الأمة على أن صفاته صفات كمال، فإن قصد بذلك صفاته اللازمة لم يكن في هذا حجة لهم، وإن قصد بذلك ما يحدث بمشيئته وقدرته لم يكن هذا إجماعا فإن أهل الكلام يقولون إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفا. ثم إن هذا الإجماع الذي ادعوه حجة عليهم فإنا إذا عرضنا على العقول موجودين: أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلاما وفعلا، والآخر لا يمكنه ذلك، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون بائنا عنه، لكانت العقول

تقضي بأن الأول أكمل من الثاني. وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين أو مطلقا أحدهما يقدر على الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل، فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والقدرة صفات كمال، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التي تقوم به والتي يفعل بها المفعولات المباينة له صفات كمال»[١]. وكذلك مما يرد به على هذا القول ما قاله ابن القيم: «إنه لو كان الاستواء عائدا على العرش لكانت القراءة برفع العرش، ولم تكن بخفضه، فلما كانت بخفض العرش دل على أن الاستواء عائد إلى الله تعالى»[٢]. الفريق الثاني: القول بالتفويض. ويذهب أصحاب هذا القول إلى إثبات لفظ الاستواء فقط مع التوقف في المعنى المراد، فهم يقولون: إن الاستواء ثابت في القرآن حيث إنه قد ورد في سبع آيات، وكذلك قد وردت به الأخبار الصحيحة وقبوله من جهة التوقف واجب، والبحث عنه وطلب الكيفية غير جائز وهو استواء لا نعلمه. وقد ذهب إلى هذا القول البيهقي في كتابه الاعتقاد وهو أحد قولي الرازي. وهؤلاء في الحقيقة ينفون صفة الاستواء ولكن يتوقفون في المعنى الذي على زعمهم يجب تأويل اللفظ إليه. وقد زعم كثير من الأشاعرة أن

---

(١) الموافقة بين صريح العقل وصحيح النقل (٢/ ٧٣).

(٢) انظر اجتماع الجيوش الإسلامية (ص: ٦٤).

القول بالتفويض هو قول السلف. ويستدلون على نسبة هذا القول إلى السلف بعبارات نقلت عن السلف ظنوا أنها ترمي إلى القول بالتفويض كقول الأوزاعي: «كنا والتابعون متوافرون نقول أن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جل وعلا». وقول ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب». والقول بالتفويض هو مقصود هؤلاء القوم في قولهم: «إن طريقة السلف أسلم». حيث إنهم ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]. الرد عليهم: معلوم أن نسبة هذا القول إلى السلف إنما هي محض كذب وافتراء، ومن نسب هذا القول إلى السلف فإنما هو جاهل بطريقة السلف الذين لم يقولوا بهذا القول، ولم يرد عن واحد منهم أنه فوض معنى الاستواء، بل أن الوارد عنهم جميعا أنهم يفسرون الاستواء بالمعنى المراد وهو العلو والارتفاع على العرش ويؤمنون بأن الله مستو على العرش حقيقة. قال شيخ الإسلام: «وهذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف، أما في كثير من الصفات فقطعا مثل أن الله فوق العرش فإن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة، وأنهم ما

قصدوا خلاف هذا قط، وكثير منهم صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك»[١]. وقال في موضع آخر: «وقد فسر الإمام أحمد النصوص التي نسميها متشابهات فبين معانيها آية آية، وحديثا حديثا، ولم يتوقف فيها هو والأئمة قبله، مما يدل على أن التوقف عن بيان معاني آيات الصفات وصرف الألفاظ عن ظواهرها لم يكن مذهبا لأهل السنة، وهم أعرف بمذهب السلف، وإنما مذهب السلف إجراء معاني آيات الصفات على ظاهرها بإثبات الصفات له حقيقة، وعندهم قراءة الآية والحديث تفسيرها وتمر كما جاءت دالة على المعاني لا تحرف ولا يلحد فيها»[٢]. ويقول ابن القيم رحمه الله تعالى: «تنازع الناس في كثير من الأحكام ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها، أعني فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفية»[٣]. وأما بالنسبة إلى ما استدل به أصحاب هذا القول على أن القول بالتفويض هو مذهب السلف وذكرهم لقول الإمام مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة. فليس المراد ههنا تفويض معنى

---

(١) الفتوى الحموية (ص: ٦٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤١٤).

(٣) مختصر الصواعق (١/ ١٥).

الاستواء ولا نفي حقيقة الصفة، ولو كان المراد الإيمان بمجرد اللفظ من غير فهم على ما يليق بالله لما قال: الكيف مجهول. لأنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى. والاستواء على هذا المعنى لا يكون معلوما بل هو مجهول بمنزلة حروف المعجم، لكن الأمر على عكس ذلك، فنفى علم الكيفية؛ لأنه أثبت الصفة وأراد بقوله الاستواء معلوم معناه في اللغة التي نزل بها القرآن فعلى هذا يكون معلوما في القرآن. ومعلوم أن ادعاء هؤلاء أن مذهب السلف إنما هو القول بالتفويض سببه اعتقاد هؤلاء أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر كان مع ذلك لا بد للنصوص من معنى، فبقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى، وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع من التكلف. وهذا التردد هو الذي وقع فيه من قال بالتفويض من هؤلاء كالبيهقي والرازي، فهم لم يلتزموا بهذا القول مطلقا بل غالبا ما يخالفونه كما فعل الرازي في تأسيسه حيث جنح إلى التأويل وترك القول بالتفويض. الفريق الثالث: قول المشبهة. والمقصود بهم الهشامية من الروافض، والكرامية، وغيرهم. وهؤلاء يثبتون استواء الله وارتفاعه فوق عرشه، إلا أنهم تعمقوا في الكلام على كيفية ذلك الاستواء. فالهشامية مثلا يقولون: إن الله تعالى مماس لعرشه لا يفضل منه شيء في العرش ولا يفضل عن العرش شيء منه. وأما الكرامية فقد تعددت أقوالهم في

كيفية استوائه: فمنهم من يقول: إنه على بعض أجزاء العرش. ومنهم من يقول: إن العرش مكان له وإن العرش امتلأ به. ومنهم من يقول: إنه لو خلق بإزاء العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له لأنه أكبر منها كلها. ومنهم من يقول: إن بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لاتصلت به. وقول هؤلاء المشبهة إنما هو نتيجة لازمة لأقوالهم في صفات الله وكلامهم في ذاته. فالهشامية يقولون: إن الله جسم ذو أبعاض له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء. ونقل عنهم أنهم قالوا إنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وإن له مكانا مخصوصا ووجهة مخصوصة وإنه يتحرك وحركته فعله، وليست من مكان إلى مكان وهو متناه بالذات غير متناه بالقدرة، وإنه مماس لعرشه ولا يفضل منه شيء من العرش ولا يفضل عن العرش شيء منه. وأما الكرامية فيقول ابن كرام: إن معبوده مستقر على العرش استقرارا وإنه بجهة فوق ذاتا وإنه أحدي الذات أحدي الجوهر وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا. ولهم في معنى العظم خلاف فقال بعضهم: إنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش والعرش تحته وهو فوقه كله على الوجه الذي هو فوق جزء منه. وقال بعضهم: أنه يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد، وهو يلاقى جميع أجزاء العرش وهو العلي العظيم. وقالت المهاجرية منهم: إنه لا يزيد على عرشه في جهة المماسة ولا يفضل منه شيء على

العرش، وهذا يقتضي أن يكون عرضه كعرض العرش. وصار المتأخرون منهم إلى أنه تعالى بجهة فوق وأنه محاذ للعرش. الرد عليهم: هذا القول للمشبهة يتضمن حقا وباطلا. فالحق فيه هو: اعترافهم بعلو الله واستوائه على عرشه وأنه بائن من خلقه والخلق بائنون عنه. وأما الباطل فهو: كلامهم في ذات الله والتعرض لكيفية استوائه، وهو كلام باطل وفاسد ليس لهم به دليل من القرآن أو السنة، بل هو قول على الله بغير علم فالله سبحانه وتعالى لم يطلعنا على كيفية ذاته فأنى لنا أن نعلم كيفية صفاته، وأمر الكيفية هو مما استأثر الله بعلمه، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. ومما يدلنا على فساد هذا القول وعدم وجود دليل لأصحابه على ما يقولون هو اختلاف آرائهم وأقوالهم عند الحديث عن ذات الله وكيفية استواءه. فمن خلال عرض أقوالهم يتضح اختلافهم وتناقضهم، وما ذاك إلا لأنهم يفترون على الله الكذب، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. والسؤال الذي ينبغي أن يوجه إلى هؤلاء المشبهة في هذا المقام هو: أين الدليل من الكتاب أو السنة على ما تزعمون؟ والجواب معروف وهو أنه لا دليل لهم على ذلك لا من القرآن ولا من السنة. ومما ينبغي معرفته أن الكلام على كيفية ذات الله أو كيفية استوائه أو غيرها من الصفات هو أمر غير جائز عند السلف ويحرم الخوض فيه بل يبدعون السائل عن ذلك، ولذلك بدع الإمام

مالك السائل الذي سأله عن كيفية استواء الباري عز وجل، حيث قال له: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب، وما أراك إلا رجل سوء، وأمر بإخراجه». وما قاله الإمام مالك هو الذي جاءت به النصوص وهو الذي سار عليه السلف جميعا. [محمد بن خليفة].

***

وروى أيضًا عن ابن المدينى لما سُئل: ما قول أهل الجماعة؟ قال: «يؤمنون بالرؤية والكلام، وأن الله فوق السماوات على العرش استوى، فسئل عن قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، فقال: اقرأ ما قبلها: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾. وروى أيضًا عن أبي عيسى الترمذي قال: «هو على العرش كما وصف في كتابه، وعلمه وقدرته وسلطانه في كل مكان». وروى عن أبي زُرْعَة الرازي أنه سئل عن تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فقال: «تفسيره كما تقرأ، هو على العرش، وعلمه في كل مكان، من قال غير هذا فعليه لعنة الله».

***

وهذا أيضا قول ابن المديني الإمام الحجة، أمير المؤمنين في الحديث؛ أبو الحسن علي بن عبد الله، شيخ الإمام البخاري الذي قال عنه: «ما استصغرت نفسي عند أحد

إلا عند علي بن المديني». يقول رحمه الله لما سئل: ما قول أهل الجماعة، أي: ما قول أهل السنة والجماعة؟ فقال: «يؤمنون بالرؤية والكلام، أي: يثبتون رؤية الله عز وجل وكلامه، وأن الله فوق السماوات – وهذا هو الشاهد – على العرش. فسئل عن قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] وهذه الآية في سورة المجادلة يحتج بها دائما من ينكرون صفة العلو لله تعالى، ويحتج بها كذلك من يقول بالحلول: أن الله حال ومختلط بخلقه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فأجاب الإمام ابن المديني رحمه الله إجابة مفحمة حيث قال للسائل: اقرأ ما قبل هذه، أي: أول الآية؛ فأولها: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾، والمراد: أن الله تعالى قد افتتح الآية بالعلم واختتمها كذلك بالعلم، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ فدل على أن المراد بالمعية هنا ليست معية الذات قطعا، وإنما معية العلم. وبنفس هذا الاحتجاج قد احتج الإمام أحمد فقال: «﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ يعني الله بعلمه، ﴿وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ يعني الله بعلمه، ﴿وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ يعني بعلمه فيهم، ﴿ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ يفتح الخبر بعلمه، ويختم الخبر بعلمه»[1]. وقال الإمام ابن بطة رحمه الله: «واحتج الجهمي بقول الله

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (ص: ١٥٤).

تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ فقالوا: إن الله معنا وفينا. واحتجوا بقوله: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤]، وقد فسر العلماء هذه الآية: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ۖ﴾ إنما عني بذلك: علمه، ألا ترى أنه قال في أول الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۖ﴾ فرجعت الهاء والواو من هو على علمه لا على ذاته. ثم قال في آخر الآية: ﴿ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ فعاد الوصف على العلم، وبين أنه إنما أراد بذلك العلم، وأنه عليم بأمورهم كلها»[١]. وقد ذكر الإمام ابن كثير رحمه الله: أن غير واحد حكى الإجماع على أن المراد بهذه الآية: معية علم الله تعالى[٢]. (وروى أيضًا عن أبي عيسى الترمذي قال: هو على العرش كما وصف في كتابه، وعلمه وقدرته وسلطانه في كل مكان) علم الله تعالى محيط بجميع خلقه؛ لا يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء، ومعيته نوعان: معية عامة لسائر الخلق. ومعية خاصة، وهي معية النصر والتأييد لعباده المخلصين؛ كما في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ

---

(١) الإبانة (٣/ ١٤٤).

(٢) انظر تفسير ابن كثير (٨/ ٦٧).

ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨]، وكقوله عز وجل: ﴿لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة: ٤٠]، وقوله جل وعلا: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

(تفسيره كما تقرأ، هو على العرش، وعلمه في كل مكان، من قال غير هذا فعليه لعنة الله) فالإمام أبو زرعة الرازي رحمه الله لما سئل عن تفسير هذه الآية: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ قال: «تفسيره كما تقرأ»، أي: كما يظهر منها واضحا، فمعنى «استوى» يعرفه العرب بأنه: علا وارتفع، فالله جل علا على الخلق بذاته، ولكن علمه شامل لكل المخلوقات وفي كل مكان. [محمد بن خليفة].

قوله: (من قال غير هذا فعليه لعنة الله) هذا وعيد ولعنة لغير معين، أما لعن المعين فلا يجوز؛ لقوله ﷺ: «لَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ». أخرجه البخاري (٦٦٥٢)، ومسلم (١١٠). أما لعن الكافر ففيه قولان لأهل العلم، أصحهما أنه لا يلعن إلا لحاجة؛ لأن المؤمن ليس باللعان، فلعن الجنس غير لعن المعين، مثلاً في قوله ﷺ في الحديث الذي في النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، قال في أحد الروايات: «الْعَنُوهُنَّ فَإِنَّهُنَّ مَلْعُونَاتٌ». أخرجه أحمد (٧٠٨٣). هذا يقصد به لعن الجنس لا لعن المعينة من النساء، فإن لعن المعين من المسلمين لا يجوز؛ لأن «لَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ»، ففرق ما بين لعن الجنس ولعن المعين على التفصيل الذي

سبق، مثل ما قال هنا: (من قال غير هذا فعليه لعنة الله) هذا حتى يحذر من هذا العمل ويخاف منه. [صالح آل الشيخ].

وقول ابن المديني للمعترض بقوله تعالى: (﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ﴾ اقرأ ما قبلَها)، يريد: أنَّه تعالى معهم بعلمِه، وكذلك ما بعدَها؛ لأنَّها كما جاءَ عن الإمامِ أحمد: «قد بدأَت بالعلمِ وخُتمَت بالعلم». فعُلِمَ أنَّ قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] إلى آخرِ الآية، أنَّ المراد أنَّه معهم بعلمِه، وأيضًا بسمعِه وبصرِه، فيسمعُ نجواهم ويرى مكانَهم ويعلمُ سرَّهم، وهو سبحانَه وتعالى فوقَ عرشه بائنٌ من خلقِه، كما جاء في الحديثِ: «وَالْعَرْشُ فَوْقَ الْمَاءِ، وَاللهُ عَزَّ وَجَلَّ فَوْقَ الْعَرْشِ، وَهُوَ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ». أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية (٨١)، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٢٤٢)، والطبراني (٨٩٨٧)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٥٦٥). وعُلم بذلك أنَّ قولَ الأئمة: «معهم بعلمه»، ليس من التأويل الذي هو صرفُ الكلام عن ظاهره، بل هذا هو ظاهرُ الآية، بدليل ذِكر العلم في أوَّل الآية وآخرها، ولهذا قال ابن المديني: «اقرأ ما قبلها»، وقال الإمام أحمد: «بدأت بالعلم، وخُتمت بالعلم»، وهذا من الاستدلال في تفسير القرآن بما يدلُّ عليه سياقُ الكلام، وهو من أصحِّ طرق التفسير، وهي طريقة السَّلف والمحققين من المفسرين. وفي قول ابنِ المديني لمن سأله: ما قولُ أهل الجماعة؟ أنهم يُثبتون الرؤيةَ والكلامَ والاستواءَ على العرش ما يدلُّ

على أنَّ هذا كلَّه مذهبُ أهلِ السنَّة والجماعة جميعًا، فأهلُ السنَّة والجماعة متفقون على ما ذكره علي بن المديني. وقول أبي زرعة: «كما تقرأ»، كقولِهم: أمرُّوها كما جاءت، فمعنى كلامه أنَّ قولَه تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] هو كما تقرأ؛ لأنَّ الاستواءَ معلومٌ معناه في اللغة العربيةِ، وهو العلو والارتفاع، ومَن قال غير ذلك كقول المعطلة ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ أي: استولى، وصرَفَ اللفظَ عن ظاهرِه؛ فهو جهميٌّ، ولهذا قال أبو زرعة: «فعليه لعنةُ الله». [عبد الرحمن البراك].

***

وروى أبو القاسم اللالكائي صاحب أبي حامد الإسفراييني في «أصول السنة» بإسناده عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة قال: «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل، من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئًا من ذلك، فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا، فمن قال بقول جَهْم فقد فارق الجماعة، فإنه قد وصفه بصفة لا شيء». ومحمد بن الحسن أخذ عن أبي حنيفة ومالك وطبقتهما من العلماء، وقد حكى على هذا الإجماع، وأخبر أن الجهمية تصفه بالأمور السلبية غالبًا، أو دائمًا. وقوله: «من غير تفسير» أراد به تفسير الجهمية

المعطلة الذين ابتدعوا تفسير الصفات بخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون من الإثبات. وروى البيهقي وغيره بأسانيد صحيحة عن أبي عبيد القاسم بن سلام قال: «هذه الأحاديث التي يقول فيها: «ضَحِكَ رَبُّنَا مِنْ قُنُوطِ عِبَادِهِ، وَقُرْبِ غِيَرِهِ»[١]. «وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَا تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ رَبُّكَ عز وجل قَدَمَهُ فِيهَا»[٢]. «وَالْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ»[٣]. وهذه الأحاديث في «الرؤية» هي عندنا حق حملها الثقات بعضهم عن بعض، غير أَنَّا إذا سُئلنا عن تفسيرها لا نفسرها، وما أدركنا أحدًا يفسرها». و«أبو عبيد» أحد الأئمة الأربعة الذين هم: الشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو عبيد. وله من المعرفة بالفقه واللغة والتأويل ما هو أشهر من أن يوصف، وقد كان في الزمان الذي ظهرت فيه الفتن والأهواء، وقد أخبر أنه ما أدرك أحدًا من العلماء يفسرها، أي: تفسير الجهمية. وروى اللالكائي والبيهقي عن عبد الله بن المبارك أن رجلًا قال له: يا أبا عبد الرحمن إني أكره الصفة عنى صفة الرب، فقال له عبد الله بن المبارك: «أنا أشد الناس كراهة لذلك، ولكن إذا نطق الكتاب بشيء قلنا به، وإذا جاءت الآثار بشيء جسرنا عليه» ونحو هذا. أراد ابن المبارك: أنا نكره أن نبتدئ بوصف الله من ذات أنفسنا حتى يجيء به

---

(١) أخرجه ابن ماجه (١٨١)، وأحمد (١٦٢٠١).

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٤٩)، ومسلم (٢٨٤٦).

(٣) أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في العظمة (٢/ ٥٨٧)، والطبري في التفسير (٤/ ٥٣٩).

الكتاب والآثار. وروى عبد الله بن أحمد وغيره بأسانيد صحاح عن ابن المبارك أنه قيل له: بماذا نعرف ربنا؟ قال: «بأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، ولا نقول كما تقول الجهمية: أنه ههنا في الأرض». وهكذا قال الإمام أحمد وغيره. وروى بإسناد صحيح عن سليمان بن حرب الإمام: سمعت حماد بن زيد وذكر هؤلاء الجهمية، فقال: «إنما يحاولون أن يقولوا: ليس في السماء شيء». وروى ابن أبي حاتم في كتاب «الرد على الجهمية» عن سعيد بن عامر الضبعي إمام أهل البصرة علمًا ودينًا، من شيوخ أحمد، أنه ذكر عنده الجهمية، فقال: «هم شرٌّ قولًا من اليهود والنصارى، وقد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أن الله على العرش. وقالوا هم: ليس عليه شيء». وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة إمام الأئمة: «من لم يقل: إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، وجب أن يُستتاب، فإن تاب وإلا ضُربت عنقه ثم أُلقي على مزبلة، لئلا يتأذى بنتن ريحه أهل القبلة، ولا أهل الذمة»، ذكره عنه الحاكم بإسناد صحيح. وقد روى عبد الله بن أحمد، عن عباد بن العوام الواسطي إمام أهل واسط، من طبقة شيوخ الشافعي وأحمد قال: «كلمت بشرًا المريسي وأصحاب بشر، فرأيت آخر كلامهم ينتهي إلى أن يقولوا: ليس في السماء شيء». وعن عبد الرحمن بن مهدي الإمام المشهور أنه قال: «ليس في أصحاب الأهواء شر من أصحاب جهم، يدورون على أن يقولوا: ليس في السماء شيء، أرى

والله أن لا يناكحوا، ولا يورثوا». وروى عبد الرحمن بن أبي حاتم في كتاب «الرد على الجهمية» عن عبد الرحمن بن مهدي قال: «أصحاب جهم يريدون أن يقولوا: إن الله لم يكلِّم موسى، ويريدون أن يقولوا: ليس في السماء شيء، وإن الله ليس على العرش، أرى أن يُستتابوا، فإن تابوا وإلا قُتلوا». وعن الأصمعي قال: «قدمت امرأة جهم فنزلت الدباغين، فقال رجل عندها: الله على عرشه. فقالت: محدود على محدود؟ وقال الأصمعي: كافرة بهذه المقالة». وعن عاصم بن علي بن عاصم شيخ أحمد والبخاري وطبقتهما قال: «ناظرت جهميًّا، فتبيَّنَ من كلامه أنه لا يؤمن أن في السماء ربًّا». وروى الإمام أحمد: ثنا سُرَيْج بن النعمان، قال: سمعت عبد الله بن نافع الصائغ، قال: سمعت مالك بن أنس يقول: «الله في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو من علمه مكان». وقال الشافعي: «خلافة أبي بكر رضي الله عنه حق قضاها الله في سمائه، وجمع عليه قلوب عباده». وفي الصحيح عن أنس بن مالك، قال: كانت زينب تفتخر على أزواج النبي ﷺ تقول: «زوجكنَّ أهاليكُن وزوجني الله من فوق سبع سماوات»، وهذا مثل قول الشافعي. وقصة أبي يوسف صاحب أبي حنيفة مشهورة في استتابة بشر المريسي حتى هرب منه لما أنكر الصفات وأظهر قول جهم. قد ذكرها ابن أبي حاتم وغيره.

***

كلمة «التفسير» المنفية عند السلف رحمهم الله في مثل هذا السياق (من غير تفسير) إلى آخره؛ أرادوا به ما نريده اليوم من قولنا: «من غير تحريف»، أو «من غير تأويل»، حينما نسوق الاعتقاد الحق في باب الصفات فإننا نقول: نثبت لله ما أثبت لنفسه إلى أن نقول: «من غير تحريف»، وهي التي أرادها السلف بقولهم: «تفسير». فهذه التفسيرات البدعية التي كان عليها الجهمية وأضرابهم هي المنفية في كلام السلف؛ لأنه كما ذكرت لك قد اشتهروا بهذه التفسيرات. وتلك الطبقة المتقدمة من أهل العلم كان فهم الكتاب والسنة عندهم ميسورا؛ لأنهم أهل معرفة بلغة العرب والقاعدة: «أن التفسير إنما يكون عد غموض الكلام، أما مع وضوحه فيستغنى عن التفسير» بناء على هذا، نجد أن كثيرًا من نصوص الصفات ما وضح معناها السلف رحمهم الله، لم؟ اكتفاء بوضوحها، وضوحها أغنى عن تفسيرها، انتبه لهذه القاعدة، آيات الصفات ليست شيئا غامضا مستغلقا بحيث يحتاج إلى أن يوضح، ويكثر من الكلام في إبانة المعنى، فوضوحها يغني عن تفسيرها، من كان على معرفة بلغة العرب فإنه يكتفي بقراءة النص أو الآية أو الحديث، فسيصل إلى معرفة المعنى. لكن أولئك هم الذين لابد أن يعقبوا على كل آية أو حديث فيها أو فيه صفة لا توافق أو لا يوافق إثباتها أهواءهم، لابد أن يعقبوا بالتأويل والتحريف الذي يدعون أنه تفسير؛ ولذلك انظروا في شروح الأحاديث التي صنفها الأشاعرة، انظروا إلى كتب التفسير التي ألفها

الأشاعرة؛ تجد أنهم لا يكتفون ببيان المعنى في أول الكتاب مثلاً، أو ببيان المعنى الذي يزعمون، أو التأويل في أول الكتاب في كل موضع يرد فيه ذكر لهذه الصفة فإنهم يكررون ولا يتعبون، فلأجل هذا اشتهروا بمثل هذا التفسير، فاستعمل أهل العلم كلمة نفي التفسير، أو من غير تفسير، أو بلا تفسير إلى آخره، والمراد هذا التفسير. ويدل على هذا شواهد، من ذلك: قال الأثرم قلت لأبي عبد الله حدث محدث وأنا عنده بحديث: «يَضَعَ الرَّحْمَنُ فِيهَا قَدَمَهُ»، وعنده غلام فأقبل علي الغلام فقال إن لهذا تفسيرا، فقال أبو عبد الله انظر إليه كما تقول الجهمية سواء[1]. يعني هذا الذي يتكلم ويريد أن يخوض بالتفسير إنما يريد أن يتكلم بكلام الجهمية، فأي شيء فسر الإمام أحمد رحمه الله كلمة التفسير ها هنا؟ بكلام الجهمية، وما كلام الجهمية؟ التحريف والتأويل. الشاهد من الكلام أنه نسب إلى الجهمية تفسيرا حقيقته التأويل والتحريف. ثم إن في كلامه إشارة إلى أن السلف رحمهم الله قد يتكلمون بإيضاح المعاني حينما نقول: «إن آيات الصفات يستغنى بوضوحها عن تفسيرها». هذا من حيث الجملة، وليس أن هذه قضية كلية، بدليل أنهم تكلموا في توضيح معاني بعض الصفات لاقتضاء المصلحة ذلك، كما فعلوا ذلك مثلاً في صفة الاستواء؛ تجد أن ثمة كلامًا كثيرًا من أئمة المتقدمين في توضيح ما معنى الاستواء على العرش. إذا هذا

---

(١) إبطال التأويلات لأبي يعلى (١/ ٧٥)، والإبانة لابن بطة (٣/ ٣٣١).

يدلك على أن تشبث المفوضة بمثل هذه الآثار لا وجه له، وأنهم يتشبثون بما لا مأخذ فيه، وإنما القاعدة في هذا ما قال سفيان بن عيينة رحمه الله: «كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته»[1]. انتبه لهذه القاعدة، فـ «تفسيره تلاوته» وفي رواية أخرى عنه قال: «فقراءته تفسيره»، يعني ليس ثمة شيء زائد عن المعنى الذي يظهر لمن يقرأ هذا النص ممن يعرف لغة العرب، إذا كنت تعرف لغة العرب فالمعنى سيكون لك واضحا، ليس هناك شيء زائد، هذا هو التفسير؛ فإذا قرأت ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] سيتبين لك أن المعنى: أنه علا وارتفع على العرش، وأنه ليس هناك شيء أكثر من هذا تتكلم به، كما قالت الجهمية: إنه سبحانه استولى على العرش.

ومن الكلام الجيد الحسن أيضًا الذي يوضح لك المقام بغاية الوضوح: كلام الصابوني رحمه الله في «عقيدة السلف»، قال: «ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب، وتضعه عليه بتأويل منكر مستنكر»[2]، انتبه لهذه الكلمة؛ فإنها في غاية الأهمية حيث تبين المقام بغاية الوضوح. قال: ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب، وتضعه عليه إلى هذا القدر يقف أهل السنة والجماعة، فلا يحملون النص على

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣ / ٤٣١)، وانظر العلو للذهبي (١/ ٢٥١).

(٢) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص: ٧٥).

خلاف ما تقتضيه لغة العرب، قال: «بتأويل منكر مستنكر» يعني: لا نزيل هذا المعنى بتأويل منكر مستنكر، كما فعلت المعطلة. بقي أن أنبه إلى أن التفسير قد يكون مرادا به أيضًا كلام المكيفة المشبهة؛ قد يصف أهل العلم كلامهم أيضًا بالتفسير، فيكون مقصودا بالنفي. فإذا يتحصل لنا: أن السلف إذا قالوا من غير تفسير، أو بلا تفسير؛ يعني: بلا تفسير كما قالت المعطلة، وأيضًا بلا تفسير كما قالت المكيفة، قد يكون هذا المراد وقد يكون هذا المراد وكلاهما حق. (وعن الأصمعي قال: قدمت امرأة جهم فنزلت الدباغين، فقال رجل عندها: الله على عرشه، فقالت: محدود على محدود. فقال الأصمعي: كافرة بهذه المقالة.) هذا أثر عن الأصمعي رحمه الله الذي هو الإمام الجليل، وكان على قدر عظيم من العلم بالعربية وغيرها، وأخذ عنه أئمة أجلاء كأبي حاتم الرازي ويحيى بن معين وكثير من أهل العلم، والإمام أحمد الله كان يثني عليه في السنة، كان صاحب اعتقاد صحيح، وعلى جادة السلف رحمهم الله في الاعتقاد، ومما يبين هذا الأثر الذي بين أيدينا. قال رحمه الله: (قدمت امرأة جهم) أهملوا ذكرها وتسميتها لحقارتها، امرأة جهم كانت على عقيدة زوجها، والغالب أن المرأة على دين زوجها، فهي كحمالة الحطب على هذا الاعتقاد الضال، كما أشار إلى هذا إشارة ابن القيم رحمه الله في «اجتماع الجيوش الإسلامية». قال: (فنزلت الدباغين) موضع اسمه الدباغين. (فقال رجل عندها: الله على عرشه، فقالت:

محدود على محدود) ما أقبح هذه الكلمة هذه كلمة قالتها على سبيل الإنكار والسخرية، بمعنى لو كان ما قلت حقا لكان الله تعالى عن قولها جسمها محدودا على جسم محدود وهو العرش. وهذا يذكرنا بما قدمه الشيخ رحمه الله قبل ذلك، من أنهم يشغبون في مسألة الاستواء، وأنه أعني الاستواء يستلزم الاتصاف بصفات المخلوقين ومشابهة الله سبحانه للمخلوقين، وأنه لابد أن يكون أصغر من العرش أو مثله أو أكبر منه، إلى آخر ما مر بنا سابقا، فالكلام يدور في هذا الفلك من قبل هذه أيضًا. فلما سمع بهذا الأصمعي حكم عليها بالكفر، فقال: (كافرة بهذه المقالة). وجهم في وقته قد نوقش وبين له ونوظر، وقامت الحجة عليه، ولذا كفر أهل العلم هذا الرجل، وزوجته توافقه بعد كل هذا فهي على شاكلته، فحكم الأصمعي رحمه الله بكفرها والله أعلم لعلمه بأن الحجة قد قامت على هذه المرأة. ولو تأملت في هذا الأثر لوجدت أن القوم مبتلون ببلية التشبيه، فهم غارقون في التشبيه قبل أن يكونوا غارقين في التعطيل؛ لأن هذه المرأة ما فهمت من استواء الله على العرش إلا ما هو من جنس استواء المخلوق على المخلوق، فلذلك مباشرة قالت: (محدود على محدود) لأنها هكذا فهمت، بل هكذا اعتقدت أن الاستواء لو كان حقا لكان استواء من جنس وعلى كيفية وحقيقة استواء المخلوقين، وهذا ما يتنزه ويتعالى الله عنه. فالقوم كما ذكرت لك مشبهة قبل أن يكونوا معطلة. وكلمة (محدود) هاهنا لابد من بيانها، فكلمة

«الحد» كلمة قد تجدها في بعض الآثار عن أئمة أهل السنة في مقام الإثبات؛ يثبتونها، وتجد في آثار أخرى عنهم أنهم ينفونها، وهذا ليس من التناقض في شيء، بل كل له محمله. أما إثبات الحد في حق الله فيراد به في كلامهم أحد معنيين صحيحين: المعنى الأول: أن الله له حد، بمعنى له حقيقة، لا كما يزعم أو يؤول قول الجهمية إليه من أنه موجود بشرط الإطلاق، والموجود بشرط الإطلاق إنما هو الشيء الذهني أو المفهوم الذهني، بل الله موجود وجودا حقيقيا لائقا به. والمعنى الثاني: وهو الأكثر في كلامهم أن الله إذا ذكروا علوه يقولون: بحد، يعني أنه بائن من خلقه متميز عنهم، وأنه غير مختلط بهم. فالمراد بالحد إذا هو المراد بكونه بائنا عن خلقه. فهذان المعنيان يذكران في مقام الإثبات، وهذا صحيح، وهذا الذي ذكروا صحيح، ومذكور عندهم بلا نكير، وهو داخل في الألفاظ الأثرية التفسيرية التي تكلمنا عنها سابقا. وقد يأتي في كلامهم نفي الحد؛ والمراد به حينئذ: أن الله ليس بحد، يعني ليس له كيفية تحكى أو تعتقد. فالمقصود نفي التكييف عن الله، نفي الحد يراد به نفي التكييف عن الله جل وعلا. قد تجد في بعض الآثار أنهم يقولون: بلا حد، يعني: بلا حد يحده به المخلوق، يعني بلا كيف يذكره أو يحكيه أو يعتقده أحد من الناس لله، لذاته ولصفاته كيفية لكن لا يعلمها إلا هو، فهذا هو التفصيل في كلمة «الحد» التي قد تمر بك في بعض الآثار، كما جاءت في أثر ابن المبارك، وجاء أيضًا في كلام جمع من أهل السنة

وأئمتهم. وهذا مثل ما في الصحيح عن أنس بن مالك ﵁ قال: كانت زينب تفخر على أزواج النبي ﷺ، تقول: زوجكن أهاليكن، وزوجني الله من فوق سبع سماوات.

وهذا مثل قول الشافعي. يعني هذا تكرار؛ لأنه قال: (وهذا مثل) ثم رجع وقال: (وهذا مثل قول الشافعي) وهذا على كل حال في بعض النسخ. هذا الأثر أثر عظيم عن أم المؤمنين ﵂، التي هي زينب بنت جحش التي هي ابنة عمة رسول الله ﷺ، كانت تفخر على أزواج النبي ﷺ، تقول: زوجكن أهاليكن، وزوجني الله من فوق سبع سماوات. وهذا من خصائصها ﵂؛ أن من زوجها ليس وليها إنما الله، ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فهذا شيء اختصت به أم المؤمنين زينب ﵂. والشاهد من هذا الأثر: أنها ﵂ كانت تعتقد بثبوت صفة العلو والفوقية لله، وهذا أثر صريح لا يحتمل غير هذا المعنى، تقول: وزوجني الله من فوق سبع سماوات. كلام لا تقوله في سرها حتى يُقال: هذه مسألة اعتقدتها، تصيب أو تخطى، هذا كلام كانت تجاهر به، ويسمعه منها الصحابيات الجليلات الفقيهات أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، يسمعن هذا منها ولا ينكرنه، بل في الغالب أن هذا يبلغ رسول الله ﷺ ولا ينكره. إذا هذا فيه إثبات هذه العقيدة، وأن هذه عقيدة الصحابة، بل هو الذي كان يعتقده رسول الله ﷺ في ربه، وأنه عال على خلقه، فوق سماواته. ويا لله العجب من الجهمية وأذنابهم الذين يؤولون كل دليل في العلو

والفوقية بعلو وفوقية القدر، وعلى تأويلهم كيف سيكون الأثر حينها؟ سيكون زوجكن أهاليكن، وزوجني الله حال كونه أفضل من سبع سماواته. ما رأيكم؟! ما أعظم وما أشد ركة هذا الكلام، يعني هناك حالة خاصة كان الله فيها أفضل من سبع سماواته، طيب ومن قبل هذا ومن بعده كيف سيكون الأمر؟ لم يكن أفضل من سبع سماواته؟! هل يتأتى حمل هذا الأثر على هذا التأويل وهذا المعنى؟ يستحيل. فمفهوم المخالفة من هذا؟ مفهوم خطير. فلا يمكن بحال أن يكون هذا مرادها ﵂، إنما أرادت بهذا الكلام قطعا، علو الذات وفوقية الذات لله. [صالح سندي].

مما ذكر في أخبار امرأة جهم ما جاء في بعض المصادر أن جهما كانت له زوجة تدعو إلى القول بخلق القرآن، اسمها زهرة، كما ترك ولدا نهج نهجه وكان من الدعاة إلى خلق القرآن، وهو محمد بن الجهم بن صفوان. قال أبو إسماعيل الهروي: إن جهما كان يدعو إليه - يعني القول بخلق القرآن - الرجال، وامرأته زهرة تدعو إليه النساء، حتى استهويا خلقا من خلق الله كثيرا. وعن مكي بن إبراهيم أنه قال: «دخلت امرأة جهم على امرأتي أم إبراهيم، وكانت امرأة ديدانية تبدو أسنانها، فقالت: يا أم إبراهيم إن زوجك هذا الذي يحدث عن العرش، العرش من نجره؟ فقالت لها: نجره الذي نجر أسنانك هذه. فقول امرأة جهم: «محدود على محدود». إنكار منها لاستواء الله على عرشه، وتريد أن تثير شبهة أنه يلزم من إثبات الاستواء أن يكون الله محدودا

على العرش المحدود. فقال الأصمعي: هي كافرة بهذه المقالة؛ التي لازمها إنكار صفة العلو. وقولها: محدود على محدود. الحد من الألفاظ المجملة التي لم ترد في الكتاب ولا في السنة؛ لا بنفي ولا بإثبات؛ ولهذا روي عن بعض الأئمة إثبات ذلك، وروي عن بعضهم نفي ذلك، فروي عن الإمام أحمد إثبات الحد، وروي عنه نفي الحد، كذلك ممن روي عنه إثبات الحد الدارمي وابن المبارك. قال الإمام الذهبي في مسألة الحد: «الحد في اللغة: الحاجز بين الشيئين، الذي يميز بينهما؛ لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وهو مأخوذ من حد الشيء عن غيره يحده حدا، إذا ميزه»(١). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الحد: ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره»(٢). وإطلاق السلف للحد ليس من باب الصفات، وإنما هو من باب الإخبار، ولهم فيه استعمالان: الاستعمال الأول: في حال الإثبات. ومن الآثار الواردة في ذلك ما رواه الخلال بسنده، عن محمد بن إبراهيم القيسي، قال: «قلت لأحمد بن حنبل: يحكى عن ابن المبارك وقيل له: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه بحد. فقال أحمد: هكذا هو عندنا»(٣). وعن حرب بن

---

(١) انظر الصحاح للجوهري (٢/ ٤٦٢)، ولسان العرب (٣/ ١٤٠).

(٢) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٤٢).

(٣) أخرجه ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة (١/ ٢٦٧).

إسماعيل قال: «قلت لإسحاق - يعني ابن راهويه -: هو على العرش بحد؟ قال: نعم، بحد. وذكر عن ابن المبارك قال: هو على عرشه بائن من خلقه بحد. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن كثيرا من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحد[١]. الاستعمال الثاني: في حال النفي. قال حنبل: «قلت لأبي عبد الله: ما معنى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤]، و﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]؟ قال: علمه محيط بالكل، وربنا على العرش بلا حد ولا صفة»[٢]. وفي رسالة الإصطخري قال الإمام أحمد: «والله عز وجل على عرشه ليس له حد، والله أعلم بحده»[٣]. توضيح المسألة: أما الاستعمال الأول: فهو استعماله في حال الإثبات. فقد استعمل في مسألة إثبات علو الله على خلقه وتميزه وانفصاله عنهم وعدم اختلاطه بهم أو حلوله فيهم؛ فلما زعم الجهمية أن الخالق في كل مكان، وأنه غير مباين لخلقه ولا متميز عنهم، قال بعض أئمة السلف: إن الله سبحانه عال على خلقه، مستو على عرشه، بائن من خلقه، وذكروا الحد؛ لأن الجهمية زعموا أنه ليس له حد. وما لا حد له لا يباين المخلوقات

---

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٣٩٧).

(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٤٠٢)،

(٣) طبقات الحنابلة (١/ ٢٩).

ولا يكون فوق العالم. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونه: إن الخالق لا يتميز عن الخلق؛ فيجحدون صفاته التي تميز بها، ويجحدون قدره؛ حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنه حي، عالم، قدير: قد عرفنا حقيقته وماهيته، ويقولون: إنه لا يباين غيره. بل إما أن يصفوه بصفة المعدوم؛ فيقولوا: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا. أو يجعلوه حالا في المخلوقات أو وجوده وجود المخلوقات. فبين ابن المبارك أن الرب سبحانه وتعالى على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه، وذكر الحد؛ لأن الجهمية كانوا يقولون: ليس له حد، وما لا حد له لا يباين المخلوقات، ولا يكون فوق العالم؛ لأن ذلك مستلزم للحد»(١). وبناء على ما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية فقد أثبت السلف الحد؛ لما في إثبات هذا اللفظ من رد على الجهمية فيما زعموا، ولما في معنى الحد من إثبات مباينة الله لخلقه، وعلوه عليهم، واستوائه على عرشه. وإن كان السلف يقولون: إنه حد لا يعلمه إلا الله. قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن نقل الآثار الواردة عن السلف في إثبات الحد: «فهذا وأمثاله مما نقل عن الأئمة، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبينوا أن ما أثبتوه له من الحد لا يعلمه غيره، كما قال مالك وربيعة وغيرهما: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول». فبين أن كيفية استوائه مجهولة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر،

---

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٤٢).

ولكن نفوا علم الخلق به، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون وغير واحد من السلف، والأئمة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيته»[1].

الاستعمال الثاني: استعماله في حال النفي. وذلك في مسألة نفي الإحاطة بالله علما وإدراكا، فلا منازعة بين أهل السنة بأن الله تعالى غير مدرك الإحاطة والخلق عاجزون عن الإحاطة به، فهم لا يستطيعون أن يحدوا الخالق جل وعلا، أو يقدروه، أو يبلغوا صفته؛ فمن نفى الحد على هذا المعنى فهو مصيب. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المحفوظ عن السلف والأئمة: إثبات حد لله في نفسه، وقد بينوا مع ذلك أن العباد لا يحدونه ولا يدركونه، ولهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس، فإنهم نفوا أن يحد أحد الله»[2]. وقال أيضا: «وقوله: بلا حد ولا صفة. نفى به إحاطة علم الخلق به، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه، إلا بما أخبر عن نفسه؛ ليبين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته، كما قال الشافعي في خطبة الرسالة: الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه، وفوق ما يصفه به خلقه. ولهذا قال أحمد: لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية. فنفى أن يدرك له حد أو غاية. وهذا المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حد لله في نفسه قد بينوا مع ذلك أن العباد لا يحدونه ولا يدركونه؛

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٥).

(٢) نقض تأسيس الجهمية (٢/ ١٦٢).

ولهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس، فإنهم نفوا أن يحد أحد الله، كما ذكره حنبل عنه في كتاب السنة والمحنة. وقد رواه الخلال في كتاب السنة: أخبرني عبد الله بن حنبل، حدثني حنبل بن إسحاق، قال: قال عمي: نحن نؤمن بالله عز وجل على عرشه كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد؛ فصفات الله عز وجل منه وله، وهو كما وصف نفسه، لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية، وهو يدرك الأبصار، وهو عالم الغيب والشهادة، علام الغيوب، ولا يدركه وصف واصف، وهو كما وصف نفسه، وليس من الله شيء محدود، ولا يبلغ علمه وقدرته أحد، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه، ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وكان الله قبل أن يكون شيء، والله الأول، وهو الآخر، ولا يبلغ أحد حد صفاته؛ فالتسليم لأمر الله والرضا بقضائه، نسأل الله التوفيق والسداد، إنه على كل شيء قدير. وذلك أن لفظ الحد عند كل من تكلم به يراد به شيئان: يراد به: حقيقة الشيء في نفسه. ويراد به: الوجود العيني، أو الوجود الذهني؛ فأخبر أبو عبد الله أنه على العرش بلا حد يحده أحد أو صفة يبلغها واصف، وأتبع ذلك بقوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ بحد ولا غاية، وهذا التفسير الصحيح للإدراك: أي: لا تحيط الأبصار بحده ولا غايته، ثم قال: ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وهو عالم الغيب والشهادة، علام الغيوب؛ ليتبين أنه عالم بنفسه وبكل شيء. وقال

الخلال: وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم، قال: سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى: «أن الله تبارك وتعالى ينزل إلى السماء الدنيا»، و «أن الله يضع قدمه»، وما أشبه هذه الأحاديث، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها، ونصدق بها ولا كيف، ولا معنى، ولا نرد منها شيئا، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على الله قوله، ولا يوصف بأكثر مما وصف به نفسه ولا حد ولا غاية، ليس كمثله شيء. قال: وقال حنبل في موضع آخر قال: ليس كمثله شيء في ذاته، كما وصف به نفسه، فقد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه؛ فحد لنفسه صفة، ليس يشبهه شيء؛ فيعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف نفسه؛ قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. قال: وقال حنبل في موضع آخر: قال: فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير، ولا يبلغ الواصفون صفته، وصفاته منه وله، ولا يتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، ولا يتعدى ذلك، ولا تبلغه صفة الواصفين، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت، وما وصف به نفسه من كلام ونزول وخلوه بعبده يوم القيامة ووضعه كنفه عليه، هذا كله يدل على أن الله يرى في الآخرة، والتحديد في هذا بدعة، والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه، سميع بصير، لم يزل متكلما، عالما غفورا، عالم الغيب والشهادة، علام الغيوب، فهذه صفات وصف

بها نفسه لا تدفع ولا ترد، وهو على العرش بلا حد، كما قال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] كيف شاء، المشيئة إليه عز وجل، والاستطاعة له ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وهو خالق كل شيء، وهو كما وصف نفسه، سميع بصير بلا حد ولا تقدير، قول إبراهيم لأبيه: ﴿يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] فثبت أن الله سميع بصير صفاته منه، لا تعدى القرآن والحديث والخبر، يضحك الله ولا نعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول ﷺ وتثبيت القرآن، ولا يصفه الواصفون، ولا يحده أحد، تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة»(١). قال ابن القيم: «أراد أحمد بنفي الصفة نفي الكيفية والتشبيه، وبنفي الحد حدا يدركه العباد ويحدونه»(٢). فتبين من هذا: أن من أطلق الحد على الله عز وجل وأراد بالحد: ما يتميز به الشيء عن غيره. فهذا المعنى صحيح، والعلماء الذين أطلقوا على الله الحد أرادوا الرد على الجهمية الذين قالوا: إن الله مختلط ممتزج بعباده. فقالوا: لا، الله له حد يتميز به عن خلقه، منفصل مباين عن الخلق، غير مختلط بهم، كما تزعم الجهمية. أما من أراد بالحد: أن الله عز وجل يحيط به شيء من مخلوقاته، فلا شك أن نفي الحد بهذا المعنى هو الصحيح؛ ولهذا الإمام أحمد نفى الحد بهذا المعنى،

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٠).

(٢) انظر مختصر الصواعق (٢/ ٢١٣).

وأثبت الحد بالمعنى الآخر، وهو: أن الله متميز عن خلقه، مباين لخلقه، منفصل عن الخلق، عال عليهم سبحانه وتعالى. ولهذا قال أبو سعيد الدارمي عن بشر المريسي: «وادعى المعارض أيضا أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية. وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته، واشتق منها أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهما إليها أحد من العالمين. فقال له قائل ممن يحاوره: قد علمت مرادك بها أيها الأعجمي وتعني: أن الله لا شيء؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبدا موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية. وقولك: لا حد له، يعني: أنه لا شيء. قال أبو سعيد: والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن يؤمن بالحد ويكل علم ذلك إلى الله، ولمكانه أيضا حد، وهو على عرشه فوق سماواته، فهذان حدان اثنان. وسئل ابن المبارك: بم نعرف ربنا؟ قال: «بأنه على العرش، بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد»[1]. فعلم الإمام الدارمي مراده أي: لما نفى عن الله الحد، أراد أن الله ممتزج بالخلق؛ فأنكر عليه نفي الحد بهذا المعنى. فالمعنى الباطل في الحد: هو أن هناك

---

(١) انظر الرد على بشر المريسي (ص: ٧٦).

شيئا من الخلق يحيط بالله عز وجل؛ وعلى هذا المعنى فلا شك أنه ليس لله حد، أي: ليس لله شيء يحيط به من الخلق. [محمد بن خليفة].

***

وقال أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين الإمام المشهور من أئمة المالكية في كتابه الذي صنفه في «أصول السنة» قال فيه: باب الإيمان بالعرش. قال: ومن قول أهل السنة: إن الله عز وجل خلق العرش واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق، ثم استوى عليه كيف شاء، كما أخبر عن نفسه في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الحديد: ٤]، فسبحان من بَعُدَ وقَرُبَ بعلمه، فسمع النجوى. وذكر حديث أبي رَزِين العقيلي؛ قلت يا رسول الله: أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: «كَانَ فِي عَمَاءٍ، مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ، وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ»[1]. قال محمد: العماء: السحاب الكثيف المطبق فيما ذكره الخليل. وذكر آثارًا أُخَر.

***

(١) أخرجه الترمذي (٣١٠٩)، وابن ماجه (١٨٢).

ثبوت العرش أمر يقر به أهل السنة حيث وردت بثبوته الأدلة الصحيحة ومن الأدلة على إثبات العرش من الكتاب والسنة. الأدلة القرآنية على إثبات العرش: لقد جاء ذكر عرش الرحمن في القرآن الكريم في واحد وعشرين موضعا: قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. وقال تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٣]. وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ﴾ [هود: ٧]. وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ﴾ [الرعد: ٢]. وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]. وقال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ﴾ [الأنبياء:٢٢]. وقال تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [المؤمنون: ٨٦].

وقال تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٦]. وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا﴾ [الفرقان: ٥٩]. وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [النمل: ٢٦]. وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيّٖ وَلَا شَفِيعٍۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤]. وقال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنۡ حَوۡلِ ٱلۡعَرۡشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡۚ وَقُضِيَ بَيۡنَهُم بِٱلۡحَقِّۚ وَقِيلَ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الزمر: ٧٥]. وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْۖ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧]. وقال تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ يُلۡقِي ٱلرُّوحَ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوۡمَ ٱلتَّلَاقِ﴾ [غافر: ١٥]. وقال تعالى: ﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الزخرف: ٨٢]. وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [الحديد: ٤]. وقال تعالى: ﴿وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة: ١٧].

وقال تعالى ﴿ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [التكوير: ٢٠]. وقال تعالى: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥]. ومن الأدلة من السنة على إثبات العرش: عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: بينا رسول الله ﷺ جالس، جاء يهودي فقال: يا أبا القاسم ضرب وجهي رجل من أصحابك، فقال: «مَنْ؟» قال: رجل من الأنصار، قال: «ادْعُوهُ». فقالَ: «أَضَرَبْتَهُ؟» فقال: سمعته بالسوق يحلف والذي اصطفى موسى على البشر، قلت: أي خبيث على محمد ﷺ، فأخذتني غضبة فضربت وجهه، فقال النبي ﷺ: «لا تُخَيِّرُوا بَيْنَ الأَنْبِيَاءِ؛ فَإِنَّ النَّاسَ يصْعَقُونَ يَوْمَ القِيَامَةِ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ تَنْشَقُّ عَنْهُ الأَرْضُ، فَإِذا أَنا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ العَرْشِ، فَلا أَدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ، أَمْ حُوسِبَ بِصَعْقَةِ الأُولَى». أخرجه البخاري (٢٤١٢)، ومسلم (٢٣٧٤). والشاهد لنا من هذا الحديث قوله: «فَإِذا أَنا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ العَرْشِ»، حيث إن للعرش قوائم، ولم يرد في الشرع تحديد عدد لها، وهذا الحديث هو من أقوى الأدلة على أن العرش ليس المراد به الملك أو الفلك التاسع. وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، قَالَ: وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣). وفي الحديث دلالة واضحة على أن العرش كان مخلوقا على الماء قبل خلق السماوات. وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: كان النبي ﷺ يقول عن الكرب: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ الْعَلِيمُ الْحَلِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ

رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَرَبُّ الْأَرْضِ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ». أخرجه البخاري (٧٤٢٦)، ومسلم (٢٧٣٠). وعن ابن عباس عن جويرية أن النبي ﷺ خرج من عندها بكرة حين صلى الصبح وهي في مسجدها ثم رجع بعد أن أضحى وهي جالسة فقال: «مَا زِلْتِ عَلَى الْحَالِ الَّتِي فَارَقْتُكِ عَلَيْهَا؟» قالت: نعم، قال النبي ﷺ: «لَقَدْ قُلْتُ بَعْدَكِ أَرْبَعَ كَلِمَاتٍ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، لَوْ وُزِنَتْ بِمَا قُلْتِ مُنْذُ الْيَوْمِ لَوَزَنَتْهُنَّ: سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ، عَدَدَ خَلْقِهِ، وَرِضَا نَفْسِهِ، وَزِنَةَ عَرْشِهِ، وَمِدَادَ كَلِمَاتِهِ». أخرجه مسلم (٢٧٢٦). وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أُذِنَ لِي أَنْ أُحَدِّثَ عَنْ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَةِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ حَمَلَةِ الْعَرْشِ أَنَّ مَا بَيْنَ شَحْمَةِ أُذُنِهِ إِلَى عَاتِقِهِ مَسِيرَةُ سَبْعِمِائَةِ عَامٍ». أخرجه أبو داود (٤٧٢٧). وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ، وَأَقَامَ الصَّلَاةَ، وَصَامَ رَمَضَانَ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، هَاجَرَ فِي سَبِيلِ اللهِ، أَوْ جَلَسَ فِي أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا». قالوا: يا رسول الله، أفلا ننبئ الناس بذلك؟ قال: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِئَةَ دَرَجَةٍ، أَعَدَّهَا اللهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ، كُلُّ دَرَجَتَيْنِ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللهَ فَسَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ، وَأَعْلَى الْجَنَّةِ، وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ، وَمِنْهُ تَفَجَّرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ». أخرجه البخاري (٧٤٢٣). وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «الرَّحِمُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ، تَقُولُ: مَنْ وَصَلَنِي وَصَلَهُ اللهُ، وَمَنْ قَطَعَنِي قَطَعَهُ اللهُ». أخرجه مسلم (٢٥٥٥). وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال

رسول الله ﷺ لأبي ذر حين غربت الشمس: «أَتَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ؟» قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فَإِنَّهَا تَذْهَبُ حَتَّى تَسْجُدَ تَحْتَ الْعَرْشِ فَتَسْتَأْذِنُ فَيُؤْذَنُ لَهَا وَيُوشِكُ أَنْ تَسْجُدَ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا وَتَسْتَأْذِنُ فَلَا يُؤْذَنُ لَهَا وَيُقَالُ لَهَا: ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ فَتَطْلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا، فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [يس: ٣٨]». أخرجه البخاري (٧٤٢٤)، ومسلم (١٥٩). وعن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «لَمَّا قَضَى اللهُ الخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ، فهو عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ: إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي». أخرجه البخاري (٣١٩٤)، ومسلم (٢٧٥١). وعن معاذ بن جبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الْمُتَحَابُّونَ فِي اللهِ يُظِلُّهُمُ اللهُ فِي ظِلِّ عَرْشِهِ يَوْمَ لا ظِلَّ إِلا ظِلُّهُ». أخرجه أحمد (٢٢٨٣٤). أشار هنا إلى خلق العرش وذكر بعض صفات العرش وخصائصه: فأما خلق العرش وهيئته فإن أول صفة تذكر لعرش البارئ سبحانه وتعالى كونه مخلوقا من مخلوقات الله تعالى، ذلك لأن كل ما على الوجود هو مخلوق خلقه الله تعالى وأوجده، قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، فكل شيء في هذا الكون مخلوق والعرش من ضمن هذا الكون فهو مخلوق أيضا. وسلف الأمة وأئمتها يقولون: إن القرآن والسنة قد دلا على أن العرش مخلوق من مخلوقات الله تعالى خلقه وأوجده، قال تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، فالعرش موصوف بأنه مربوب

وكل مربوب مخلوق، فالعرش مخلوق من مخلوقات الله. وقد دلت الآيات والأحاديث على أن خلق العرش متقدم على خلق السماوات والأرض، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، فالآية تدل على أن العرش كان موجودا على الماء قبل خلق السماوات والأرض ويؤيد تفسير الآية بهذا المعنى حديث عمران بن حصين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الذي جاء فيه أن النبي ﷺ قال: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ ثُمَّ خَلَقَ السماوات وَالْأَرْضَ». أخرجه البخاري (٧٤١٨). وأما مسألة خلق العرش فقد جاء ذكرها في حديث أبي رزين العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: «كَانَ فِي عَمَاءٍ، مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ، وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه الترمذي (٣١٠٩)، وابن ماجة (١٨٢)، وأحمد (١٦١٨٨). هذه الأدلة التي استدل بها السلف على إثبات خلق العرش، فيها أبلغ الرد على من زعم من الفلاسفة أن العرش هو الخالق الصانع، أو أنه لم يزل مع الله تعالى. ولقد خالف السلف في قولهم هذا بعض أهل الكلام الذين زعموا أن السماوات والأرض كانتا مخلوقتين قبل العرش، وهم بزعمهم هذا الذي لا دليل لهم عليه إنما يحاولون به إخراج الاستواء عن حقيقته في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ليكون معنى الاستواء في الآية على زعمهم

بمعنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه، ذلك لأنهم لو سلموا أن العرش مخلوق قبل السماوات والأرض لقيل لهم إنكم تزعمون أن «استوى» بمعنى استولى، فلماذا تأخر الاستيلاء إلى ما بعد خلق السماوات مع أنه كان موجودا قبل ذلك، فهم فرارا من هذا الأمر ادعوا أن العرش مخلوق بعد السماوات والأرض. وقد رد ابن القيم رحمه الله على زعمهم هذا بقوله: «إن هذا لم يقله أحد من أهل العلم أصلا، وهو مناقض لما دل عليه القرآن والسنة وإجماع المسلمين أظهر مناقضة، فإنه تعالى أخبر أنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام وعرشه حينئذ على الماء، وهذه واو الحال، أي: خلقها في هذه الحال، فدل على سبق العرش والماء للسماوات والأراضين، وفي الصحيح عنه ﷺ: «قَدَّرَ اللهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣)»[1]. وكذلك فيما ذكرناه من أدلة على سبق خلق العرش للسماوات والأرض فيه رد على زعم هؤلاء ومدى مخالفة قولهم للكتاب والسنة. وأما مكان العرش: فإن الآيات والأحاديث التي جاء فيها ذكر عرش الرحمن تبارك وتعالى لتدل دلالة واضحة على أن لعرش الرحمن مكانا قبل وجود السماوات والأرض وبعد خلقهما، فأما مكانه قبل خلق السماوات والأرض فالآيات والأحاديث تبين لنا أن مكانه على الماء، فالله سبحانه يقول في كتابه الكريم ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى

---

(١) مختصر الصواعق (٢/ ١٣١).

خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، قال الطبري في تفسير هذه الآية: «وقوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ يقول وكان عرشه على الماء قبل أن يخلق السماوات والأرض وما فيهن. وعن أبي نجيح عن مجاهد في قول الله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ قبل أن يخلق شيئا»[1]. وأما الأدلة من السنة على ذلك فكثيرة منها حديث عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي جاء فيه: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ على المَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السماوات وَالأَرْضَ». أخرجه البخاري (٣١٩١). وكذلك ما جاء في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ قَالَ: وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣). وكذلك حديث أبي رزين العقيلي قال: قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: «كَانَ فِي عَمَاءٍ، مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ، وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه الترمذي (٣١٠٩)، وابن ماجه (١٨٢)، وأحمد (١٦١٨٨). فكل من الآية والأحاديث تدل دلالة قاطعة على أن مكان العرش منذ خلقه على الماء، وليس مراد بالماء هنا ماء البحر لأن ماء البحر إنما وجد بعد خلق السماوات والأرض، وإنما الماء المذكور هنا ماء آخر تحت العرش على ما شاء الله تعالى. وقد سئل حبر الأمة عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى

---

(١) تفسير الطبري (١٢/ ٤).

﴿ٱلۡمَآءِ﴾ [هود: ٧] على أي شيء كان الماء؟ قال: كان على متن الريح. وعن سليمان التيمي أنه قال: ولو سئلت أين الله؟ لقلت: في السماء، فإن قال: فأين كان عرشه قبل السماء؟ لقلت: على الماء، فإن قال: فأين كان عرشه قبل الماء؟ لقلت: لا أعلم، قال أبو عبد الله: وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]»(١). هذا مكان العرش قبل خلق هذا الكون الذي هو عبارة عن السماوات والأرض، أما مكانه بعد خلق السماوات والأرض فالحديث عنه من جانبين: الجانب الأول: مكانه بالنسبة إلى الله تعالى مع غيره من المخلوقات. والجانب الثاني: مكانه بالنسبة إلى السماوات والأرض بعد خلقهما. أما مكان العرش بالنسبة إلى الله تعالى مع غيره من المخلوقات فهو أقربها إليه سبحانه، وذلك لأن الله سبحانه قد أخبر أنه مستو على عرشه في أكثر في موضع في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ففي إثبات الاستواء على العرش دليل على قربه إليه لأنه سبحانه مستو على أعلى مخلوقاته وأقربها إليه، وهذه ميزة امتاز بها العرش على ما سواه. ومما يؤيد كون العرش أقرب المخلوقات إلى الله ما جاء في حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «وَلَكِنْ رَبُّنَا تبارك وتعالى اسْمُهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا سَبَّحَ حَمَلَةُ الْعَرْشِ، ثُمَّ سَبَّحَ أَهْلُ السَّمَاءِ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ حَتَّى يَبْلُغَ التَّسْبِيحُ أَهْلَ هَذِهِ السَّمَاءِ الدُّنْيَا، ثُمَّ قَالَ الَّذِينَ يَلُونَ حَمَلَةَ

---

(١) خلق أفعال العباد (ص:١٢٧).

الْعَرْشِ لِحَمَلَةِ الْعَرْشِ: مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ فَيُخْبِرُونَهُمْ مَاذَا قَالَ». أخرجه مسلم (٢٢٢٩). فالحديث يدل على أن حملة العرش هم أول من يتلقى أمر الله، ثم يبلغونه للذين يلونهم من أهل السماوات، فكونهم أقرب الخلق إلى الله دليل على أن العرش أقرب منهم إليه سبحانه لأنهم إنما يحملونه. أما مكان العرش بالنسبة للسموات والأرض بعد خلقهما، وهل مازال على الماء؟ فالجواب ما يلي: إن العرش ما يزال على الماء المذكور في الآية والأحاديث بدليل ما جاء في أحاديث الأوعال، لقوله ﷺ: «فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ بَحْرٌ بَيْنَ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلِهِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى السَّمَاءِ، وَفَوْقَ ذَلِكَ ثَمَانِيَةُ أَوْعَالٍ بَيْنَ أَظْلَافِهِنَّ وَرُكَبِهِنَّ مِثْلُ مَا بَيْنَ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ، ثُمَّ فَوْقَ ظُهُورِهِنَّ الْعَرْشُ». أخرجه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠)، وابن ماجه (١٩٣)، وأحمد (١٧٧٠). فالحديث يشير كما أسلفنا إلى وجود ذلك الماء الذي تحت العرش، وإلى أنه ما زال موجودا إلى ما بعد خلق السماوات والأرض. وإلى أن مكان العرش بالنسبة إلى السماوات والأرض هو أعلى منها وفوقها، وهو سقف للجنة كما في حديث: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ أَعَدَّهَا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ، مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللهَ فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ وَسَطُ الْجَنَّةِ، وَأَعْلَى الْجَنَّةِ، وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ». أخرجه البخاري (٢٧٩٠). فمكان العرش فوق السماوات والأرض وفوق الجنة وهو أعلى المخلوقات وأرفعها، وجميع المخلوقات دونه في العلو والارتفاع. والله أعلم. وقوله

ﷺ: «كَانَ فِي عَمَا، مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ، وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه الترمذي (٣١٠٩)، وابن ماجه (١٨٢)، وأحمد (١٦١٨٨). اختلف في لفظة «عما» من حيث الشكل ومن حيث المعنى المراد بها. القول الأول: فالأصمعي، وأبو عبيد القاسم بن سلام، والأزهري وغيرهم يرون أن لفظة «عما» هي من حيث الشكل بالمد، وليست بالقصر، وأن معناها المراد في الحديث السحاب الأبيض، لأنه هذا هو معنى الكلمة في كلام العرب المنقول عنهم. ومما يشهد لذلك قول الحارث بن حلزة اليشكري:

وكأن المنون تردى بنا   أعصم ينجاب عنه العما

ومعنى البيت: أن الشاعر يقول هو في ارتفاعه، قد بلغ السحاب ينشق عنه، ويقول نحن في عزنا مثل الأعصم، فالمنون إذا أرادتنا فكأنما تريد أعصم، أي: الجبل الشاهق. قال أبو عبيد: «قوله: «في عماء» في كلام العرب: السحاب الأبيض ... وإنما تأولنا هذا الحديث على كلام العرب المعقول عنهم، ولا ندري كيف كان ذلك العماء وما مبلغه، والله أعلم»[1]. وقال الأزهري بعد أن رجح قول أبي عبيد: «والقول عندي ما قاله أبو عبيد: أنه العماء ممدود وهو السحاب. ولا يدرى كيف ذلك العماء بصفة تحصره ولا نعت يحده. ويقوي هذا القول قول الله جل وعز: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] فالغمام معروف في كلام العرب، إلا أنا لا ندري كيف

(١) غريب الحديث (٢/ ٨).

الغمام الذي يأتي الله جل وعز يوم القيامة في ظلل منه، فنحن نؤمن به، ولا نكيف صفته. وكذلك سائر صفات الله جل وعز»[١]. وقد نقل ابن عبد البر عن بعض، أن الهاء في قوله: «فوقه» و «تحته» راجعة إلى «العماء»[٢]. وهذا القول ليس فيه دليل، على قول الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم العالم، وأن مادة السماوات والأرض ليست على قول الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم العالم، وأن مادة السماوات والأرض ليست مبتدعة، وذلك أن الله سبحانه أخبرنا في كتابه بابتداء الخلق الذي يعيده، وأخبر بخلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام في غير موضع، وجاءت بذلك الأحاديث الكثيرة، وأخبر أيضا أنه يغير هذه المخلوقات. القول الثاني: ويرى يزيد بن هارون، وأقره على ذلك الترمذي أن لفظة «عما» هي من حيث الشكل بالمد، ولكن معناها في هذه الحديث هو: أي: ليس مع الله شيء. وعلى هذا يكون معنى الحديث أن الله كان ولم يكن شيء معه، ويشهد لهذا المعنى ما جاء في حديث عمران بن حصين من قوله ﷺ: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مَعَهُ»[٣]. القول الثالث: وهو يخالف القولين الأولين من حيث الشكل والمعنى: فمن

---

(١) تهذيب اللغة (٣/ ١٥٦)

(٢) انظر التمهيد (٧/ ١٣٨).

(٣) أخرجه البخاري (٣١٩١). روى هذا الحديث بثلاث الفاظ: «لم يكن شئ قبله»، وروي «معه»، وروي «غيره». وكل الألفاظ ثابتة بأحاديث صحيحة. قال ابن تيمية: والمجلس كان واحداً

حيث اللفظ يرى أنه بالقصر، وليس بالمد. وعلى هذا يكون المعنى: أنه كان حيث لا تدركه عقول بني آدم، ولا يبلغ كنهه وصف، وذلك لأن كل أمر لا يدركه القلوب بالعقول فهو عمى. [محمد بن خليفة].

***

ثم قال: باب الإيمان بالكرسي. قال محمد بن عبد الله: ومن قول أهل السنة: أن الكرسي بين يدي العرش، وأنه موضع القدمين. ثم ذكر حديث أنس الذي فيه التجلي يوم الجمعة في الآخرة، وفيه «فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ، هَبَطَ مِنْ عِلِّيِّينَ عَلَى

وسؤالهم وجوابه كان فى ذلك المجلس، وعمران الذي روى الحديث لم يقم منه حين انقضى المجلس، بل قام لما أخبر بذهاب راحلته قبل فراغ المجلس، وهو المخبر بلفظ الرسول. فدل على أنه إنما قال أحد هذه الألفاظ، والآخران رويا بالمعنى، وحينئذ فالذي ثبت عنه لفظ: «القبل» فإنه قد ثبت فى صحيح مسلم (٢٧١٣) عن أبى هريرة عن النبي ﷺ أنه كان يقول فى دعائه « أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ.... إلخ». وإذا ثبت في هذا الحديث لفظ: «القبل» فقد ثبت أن الرسول ﷺ قاله، واللفظان الآخران لم يثبت واحد منهما أبداً وكان أكثر أهل الحديث يروونه بلفظ «القبل»: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ» مثل الحميدي والبغوي وابن الأثير، وغيرهم. وإذا كان إنما قال: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ» لم يكن في هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث ولا لأول مخلوق. [الفتاوى (١٨/ ٢١٦)].

كُرْسِيِّهِ، ثُمَّ حَفَّ الْكُرْسِيَّ بِمَنَابِرَ مِنْ ذَهَبٍ مُكَلَّلَةٍ بِالْجَوَاهِرِ، ثُمَّ يَجِيءُ النَّبِيُّونَ حَتَّى يَجْلِسُوا عَلَيْهَا»(١). وذكر ما ذكره يحيى بن سلام صاحب التفسير المشهور: حدثني المعلى بن هلال، عن عمار الدهني، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رَضِوَاللَّهُعَنْهُمَا قال: «إن الكرسي الذي وسع السماوات والأرض لموضع القدمين، ولا يعلم قدر العرش إلا الذي خلقه». وذكر حديث أسد بن موسي حدثنا حماد بن سلمة، عن عاصم، عن زر عن أبي مسعود رَضِوَاللَّهُعَنْهُ قال: «ما بين السماء الدنيا والتي تليها مسيرة خمسمائة عام، وبين كل سماء خمسمائة عام، وبين السماء السابعة والكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي والماء مسيرة خمسمائة عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه».

***

تعددت الأقوال واختلفت في الكرسي كما تعددت واختلفت من قبل في العرش. والأقوال في الكرسي هي: القول الأول: أن المراد بالكرسي: العلم. وهذا القول هو قول الجهمية، فقد أولوا الكرسي بمعنى العلم كما أولوا العرش بمعنى الملك، وكل ذلك فرارا منهم عن إثبات علو الله واستوائه على عرشه. وقد استدلوا بما روي عن ابن عباس

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٢/ ١٥٠)، والبزار (٧٥٢٧)، والطبراني في المعجم الأوسط (٢٠٨٤).

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] قال: كرسيه علمه. وهذا القول قد رجحه الطبري بقوله: وأما الذي يدل على صحته ظاهر القرآن، فقول ابن عباس الذي رواه جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد ابن جبير عنه أنه قال: هو علمه[1]. القول الثاني: أن المراد بالكرسي هو العرش نفسه. وهذا القول مروي عن الحسن البصري، فقد روى ابن جرير بسنده عن جويبر عن الضحاك قال: كان الحسن يقول: «الكرسي هو العرش». القول الثالث: أن المراد بالكرسي قدرته التي يمسك بها السماوات والأرض. ويقول هؤلاء: إن العرب تسمي أصل كل شيء الكرسي، كقولك: اجعل لهذا الحائط كرسيا، أي: اجعل له ما يعمده ويمسكه. القول الرابع: أن الكرسي هو الفلك الثامن، أو ما يسمونه فلك البروج، أو فلك الكواكب الثوابت. وقد قال بهذا القول بعض المتكلمين في علم الهيئة من الفلاسفة المنسوبين للمسلمين كابن سينا وغيره وهؤلاء هم الذين قالوا إن العرش هو الفلك التاسع. القول الخامس: أن الكرسي جسم عظيم مخلوق بين يدي العرش، والعرش أعظم منه، وهو موضع القدمين للبارئ عز وجل. وهذا القول هو مذهب السلف من الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم واقتدى بسنتهم، وهذا هو ما دل عليه القرآن والسنة والإجماع ولغة العرب التي نزل القرآن بها. فالأحاديث والآثار الثابتة على هذا وبينته بيانا واضحا لا

---

(١) تفسير الطبري (٣/ ١١).

يدعو إلى الشك أو الارتياب، ومن تلك الأحاديث والآثار: حديث أبي ذر الغفاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: دخلت المسجد الحرام فرأيت رسول الله ﷺ وحده فجلست إليه، فقلت يا رسول الله: أيما أنزل عليك أفضل؟ قال: «آيَةُ الْكُرْسِيُّ، مَا السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ فِي الْكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلْقَةٍ فِي أَرْضٍ فَلَاةٍ وَفَضْلُ الْعَرْشِ عَلَى الْكُرْسِيِّ كَفَضْلِ تِلْكَ الْفَلَاةِ عَلَى تِلْكَ الْحَلْقَةِ». أخرجه الطبري في تاريخه (٩/ ١٢٠)، وابن حبان (٣٦١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٨٦١). وقال الألباني: «وجملة القول إن الحديث بهذه الطرق صحيح، والحديث خرج مخرج التفسير لقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وهو صريح في كون الكرسي أعظم المخلوقات بعد العرش، وأنه قائم بنفسه وليس شيئا معنويا وفيه رد على من تأوله بمعنى الملك وسعة السلطان»(١). وأيضا ما جاء عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ قال: الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر قدره أحد. وهذا ثابت عن ابن عباس في تفسير معنى الكرسي الوارد في الآية، وهذا القول في الكرسي نقل عن كثير من الصحابة والتابعين منهم ابن مسعود، وأبو موسى الأشعري، ومجاهد، وغيرهم. ولذلك فقد ذكر كثير من العلماء أن هذا القول في الكرسي قد حصل عليه إجماع السلف. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الكرسي ثابت بالكتاب والسنة وإجماع

---

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة (رقم: ١٠٩).

السلف»[1]. وقال شارح العقيدة الطحاوية: «وإنما هو – أي: الكرسي – كما قال غير واحد من السلف بين يدي العرش كالمرقاة إليه»[2]. وقال محمد بن عبد الله بن زمنين: «ومن قول أهل السنة أن الكرسي بين يدي العرش وأنه موضع القدمين»[3]. وقال القرطبي: «والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق بين يدي العرش، والعرش أعظم منه»[4]. كما أن أهل اللغة لا يعرفون معنى الكرسي غير هذا المعنى، «قال الزجاج: والذي نعرفه من الكرسي في اللغة: الشيء الذي يعتمد ويجلس عليه، فهذا يدل على أن الكرسي عظيم دونه السماوات والأرض. وقال ثعلب: الكرسي ما تعرفه العرب من كراسي الملوك»[5]. ومن هذا كله يتبين لنا مدى صحة هذا القول وموافقته للكتاب والسنة وإجماع الأمة، ومطابقته لما جاء في لغة العرب، وأما الأقوال الأخرى فهي أقوال باطلة ومخالفة لما عليه جمهور أهل السنة من سلف الأمة وخلفها. وأما ما استدل به أهل القول الأول من قول ابن عباس، فهو غير صحيح كما بيناه في تخريجه، والصحيح

---

(١) الفتاوى (٦/ ٥٨٤).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص: ٣١٣).

(٣) أصول السنة (ص: ٩٦).

(٤) تفسير القرطبي (٣/ ٢٧٦).

(٥) تهذيب اللغة (١٠/ ٥٣).

عن ابن عباس هو قوله: «الكرسي موضع القدمين....»، وهذه رواية اتفق أهل العلم على صحتها. وأما القول الثاني: إن الكرسي هو العرش نفسه، فلم يثبت عن الحسن البصري؛ لأن في إسناده جوبيرا وهو متفق على ضعفه. وقال البيهقي عند الكلام على هذا القول: «هذا ليس بمرضي، والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق بين يدي العرش، والعرش أعظم منه»(١). أما القول الثالث: فهو قول مخالف لما دلت عليه الأحاديث والآثار، ومخالف لما عليه الجمهور من أهل السنة والجماعة ومخالف للغة العربية، وهو تأويل باطل ترده الأحاديث، وهو أيضا تكذيب بالكرسي، وتكذيب للأحاديث الصحيحة التي دلت على وجود الكرسي. وأما القول الرابع: فيكفي في إثبات بطلانه أن جماعة من أنفسهم ردوا عليهم هذا القول كما ذكره ابن كثير، وبالإضافة إلى ذلك فإن أصحاب هذا القول ليس لديهم أي دليل على قولهم. [محمد بن خليفة].

***

ثم قال: باب الإيمان بالحجب. قال: ومن قول أهل السنة أن الله بائن من خلقه يحتجب عنهم بالحجب، فتعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥] وذكر آثارًا في الحجب.

***

---

(١) الأسماء والصفات: (ص: ٤٩٣).

من عقيدة أهل السنة والجماعة: أن الله محتجب عن خلقه بالحجب، لا يستطيع أن يراه أحد في الدنيا؛ لأن الأبصار والأجسام خلقت في الدنيا للفناء، فلو كشف الله هذه الحجب حال وجود الناس في الدنيا لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه، ولاندكت كما اندك جبل موسي، والله أعلم بكيفية هذه الحجب ومقدارها، لكن يوم القيامة تركب الأبصار للبقاء وتعطى قوة لم تكن لها حال خلقها في الدنيا؛ لذا تحتمل النظر إلى جبار السماوات والأرض. وقد جاءت الأدلة بإثبات الحجب، ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١]. وعن أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قام فينا رسول الله بخمس كلمات فقال: «إِنَّ اللهَ عز وجل لَا يَنَامُ وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّورُ - وَفِي رِوَايَةٍ: النَّارُ -، لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ». أخرجه مسلم (١٧٩). والنصوص والآثار في ذلك كثيرة، وقد عقد الأئمة في هذا الموضوع أبوابا وأوردوا فيه النصوص والآثار الدالة على ذلك؛ قال الإمام الدارمي في كتابه «الرد على الجهمية»: «باب الاحتجاب»، وساق بعض النصوص والآثار في ذلك، ثم قال: «من يقدر قدر هذه الحجب التي احتجب الجبار بها؟ ومن يعلم كيف هي غير الذي أحاط بكل شيء علما، ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨]؟ ففي هذا أيضا دليل أنه بائن من خلقه، محتجب

عنهم، لا يستطيع جبريل مع قربه إليه الدنو من تلك الحجب، وليس كما يقول هؤلاء الزائغة: إنه معهم في كل مكان، ولو كان كذلك ما كان للحجب هناك معنى؛ لأن الذي هو في كل مكان لا يحتجب بشيء من شيء، فكيف يحتجب من هو خارج الحجاب كما هو من ورائه؟ فليس لقول الله عز وجل: ﴿مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] عند القوم مصداق»[١]. [محمد بن خليفة].

وثبت عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «احتجب الله سبحانه بأربعة حجب: بالنور والظلمة والنار والظلمة»[٢]. والله أعلم بكيفية ذلك، هذه أمور غيبية نثبتها كما جاءت والله أعلم بكيفية ذلك. وهذا الحجاب يكشفه الله لأهل الجنة فيرونه سبحانه وجل في علاه؛ ويدل على هذا أن النبي ﷺ قال: «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ». أخرجه مسلم (١٨١). نسأل الله من فضله. فهذا الحجاب هو الذي يحتجب الله به فلا يراه خلقه؛ وهذا من رحمته بخلقه، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه. والحجاب يمنع خلقه من رؤيته، ولا

---

(١) الرد على الجهمية (ص:٧٣).

(٢) أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية (ص: ٣٧).

يمنعه هو سبحانه من رؤية خلقه، فيفهم ما جاء في هذا الباب على هذا الأساس. ومسألة الحجاب قد خالف فيها المبتدعة كالأشاعرة وغيرهم فأنكروها، وتأولوا ما جاء فيها بتأويلات ضعيفة، وقد أفاض شيخ الإسلام الله في الرد عليهم من أكثر من أربعين وجها، في كتابه «بيان تلبيس الجهمية» في الجزء الثامن، حيث ناقشهم مناقشة طويلة. والقوم إنما أنكروا الحجاب لزعمهم أن هذا يقتضي التجسيم، فإن الحجاب لا يكون إلا حائلاً بين جسمين، فيقتضي هذا تجسيم الله، قواعد وترهات أصلوها ثم حاكموا النصوص إليها، ولا يلزم شيء من هذه اللوازم ما جاء في الكتاب والسنة من هذه الأمور الغيبية، لكن القوم كما ذكرت لكم، قد ابتلوا بمرض التشبيه، فنسأل الله العافية والسلامة، ومن أراد التوسع في هذا فليرجع إلى بيان التلبيس، يجد ما يشفيه يكفيه في هذا. [صالح سندي].

***

ثم قال: في باب الإيمان بالنزول. قال: ومن قول أهل السنة إن الله ينزل إلى السماء الدنيا، ويؤمنون بذلك من غير أن يَحدُّوا فيه حَدًّا. وذكر الحديث من طريق مالك وغيره إلى أن قال: وأخبرنا وهب عن ابن وضاح عن زهير بن عباد قال: من أدركت من المشايخ مالك وسفيان الثوري وفُضَيْل بن عياض وعيسى وابن المبارك ووَكِيع كانوا يقولون: «النزول حق». قال ابن وَضَّاح: سألت يوسف بن عَدِي عن النزول،

قال: «نعم أؤمن به ولا أُحِدُّ فيه حدًا». وسألت عنه ابن معين فقال: «أُقرُّ به ولا أُحِدُّ فيه حدًا». قال محمد: وهذا الحديث يُبيِّن أن الله عز وجل على عرشه في السماء دون الأرض، وهو أيضًا بَيِّنٌ في كتاب الله وفيما غير حديث عن رسول الله ﷺ، قال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]، وقال تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ ﴿١٧﴾﴾ [الملك: ١٦-١٧]، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقال تعالى: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]. وذكر من طريق مالك قول النبي ﷺ للجارية: «أَيْنَ اللهُ؟». قالت: في السماء. قال: «مَنْ أَنَا؟» قالت: أنت رسول الله. قال: «اعتقها فَإِنَّهَا مُؤمنَة»(١). قال: والأحاديث مثل هذه كثيرة جدًا، فسبحان من عِلْمُه بما في السماء كعِلْمِه بما في الأرض، لا إله إلا هو العلي العظيم.

***

(١) أخرجه مسلم (٥٣٧).

مسألة النزول من المسائل التي خالف فيها المعطلة أهل السنة، ولا شك أن الذي ينكر علوه سبحانه وتعالى سينكر نزوله، فلذلك في صفة نزول الله تعالى، قال بعضهم: «المراد: نزول رحمته، أو قدرته، أو مَلك من ملائكته»، وأخذوا يؤولون النزول، مع أن أحاديث النزول بحمد الله ثابتة، بل متواترة عن قرابة سبعة وعشرين صحابيا من أصحاب النبي ﷺ؛ قال الإمام اللالكائي: «سياق ما روي عن النبي ﷺ في نزول الرب تبارك وتعالى؛ رواه عن النبي ﷺ عشرون نفسا»[١]، ثم ساق روايات الصحابة بأسانيدها في أحاديث النزول. وقال الحافظ ابن عبد البر عن حديث النزول: «هو حديث منقول من طرق متواترة ووجوه كثيرة من أخبار العدول عن النبي ﷺ»[٢]. وقال شيخ الإسلام رحمه الله في تفسير سورة الإخلاص: «فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة، وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج، وأنه كلم موسى بالوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١] لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة،

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٤٨١).

(٢) التمهيد (٧/ ١٢٨).

حتى يقال: ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر»(١). فأحاديث النزول متواترة، ومنها الحديث المشهور: «يَنْزِلُ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). ومع ذلك يغالط البعض؛ فينكرون نزول الله سبحانه وتعالى! وقول السلف هنا: «من غير أن يحدوا فيه حدا»، معناه: أننا لا نعلم كيفية ذات الله حتى نعلم كيفية نزوله؛ فلذلك فسؤال السائل: كيف ينزل؟ هو مثل سؤاله: كيف استوى؟ سواء بسواء؛ فلا يسأل عن كيفية نزوله كما لا يسأل عن كيفية استوائه؛ لأنه لا يعلم كيفية استواء الله على عرشه، ولا كيفية نزوله إلى السماء الدنيا إلا هو سبحانه وتعالى. لذلك قال أئمة السلف هذه العبارة: «من غير أن يحدوا فيه حدا»، أي: لا يستطيعون وصف كيفية هذا النزول؛ فالله سبحانه وتعالى قد أخبرنا عن طريق رسوله ﷺ: أنه ينزل، فما علينا إلا أن نؤمن بذلك، ولا سبيل لنا بعد ذلك إلى معرفة كيفية نزوله سبحانه وتعالى. وهؤلاء المؤولين يحدثون شبها في ذلك؛ مثل قولهم: ثلث الليل يختلف في مكان عن آخر، فكل بلد لها ثلث ليل، فكيف ينزل ربنا؟! والجواب: أن النبي ﷺ قد أخبر عن الله سبحانه وتعالى فقال: «يَنْزِلُ رَبُّنَا عز وجل كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ ... »، فلا سبيل لنا إلى

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٥٠).

معرفة كيفية هذا النزول، والله سبحانه وتعالى يسمع كل شيء، ويبصر كل شيء، ولا يعزب عن علمه شيء، ولا يشغله شأن عن شأن، ولا نعلم كيفية ذلك، لذا لا نستطيع أن نحدد كيفية نزوله إلا بعد معرفة كيفية ذاته، ولا سبيل لنا إلى معرفة ذلك إلا عن طريق الخبر عن النبي ﷺ، وقد جاء الخبر بنزوله سبحانه وتعالى؛ فيجب أن نؤمن به، ونعتقد صدقه، وأما السؤال عن الكيف، فلا شك أن الكيف مجهول، وأن السؤال عنه بدعة، كما هو حال السؤال عن الاستواء. فقول أهل السنة: «نؤمن بنزول الله إلى السماء الدنيا حين يبقى الثلث الأخير من الليل، من غير أن نحد فيه حدا»، معناه: أن النزول حق، ولكن لا نصف كيفية نزوله سبحانه. وقال ابن معين عن نزول الله تعالى: «نعم؛ أقر به، ولا أحد فيه حدا». وقال صاحب «أصول السنة» ابن زمنين عن حديث النزول: «وهذا الحديث يبين أن الله عز وجل على العرش في السماء دون الأرض، وهو أيضا بين في كتاب الله تعالى، وفي غير ما حديث عن رسول الله ﷺ»[1]. ومن المسائل المتعلقة بصفة النزول هل يخلو العرش منه حال نزوله، ولأهل السنة في المسألة ثلاثة أقوال: القول الأول: ينزل ويخلو منه العرش. وهو قول طائفة من أهل الحديث. القول الثاني: ينزل ولا يخلو منه العرش. وهو قول جمهور أهل الحديث. ومنهم الإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه، وحماد بن زيد، وعثمان ابن سعيد الدارمي

---

(١) أصول السنة (ص:١١٣).

وغيرهم. القول الثالث: نثبت نزولا، ولا نعقل معناه هل هو بزوال أو بغير زوال. وهذا قول ابن بطة والحافظ عبد الغني المقدسي وغيرهما. أما القول الأول: وهو أنه ينزل ويخلو منه العرش، فمن قال به: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق بن منده، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وقد صنف أبو القاسم عبد الرحمن ابن أبي عبد الله بن محمد بن منده، مصنفا في الإنكار على من قال لا يخلو منه العرش وسماه. الرد على من زعم أن الله في كل مكان، وعلى من زعم أن الله ليس له مكان، وعلى من تأول النزول على غير النزول. وقد لخص شيخ الإسلام جملة ما احتج به أبو القاسم ابن منده وبين أنه احتج بأحاديث النزول، وببعض أقوال السلف العامة كقولهم: «يفعل ما يشاء» وذكر بعض اعتراضاته على بعض النقول الواردة عن الأئمة. وأوضح شيخ الإسلام ابن تيمية أنه لم ينقل على أحد من الأئمة المعروفين بالسنة بإسناد صحيح ولا ضعيف أن العرش يخلو منه. وذكر أن كلام أبو القاسم بن منده من جنس كلام طائفة تظن أنه لا يمكن إلا أحد القولين: قول من يقول: إنه ينزل نزولا يخلو منه العرش، وقول من يقول: ما ثم نزول أصلا، كقول من يقول: ليس له فعل يقوم بذاته واختياره. وهاتان الطائفتان ليس عندهما نزول إلا النزول الذي يوصف به أجساد العباد الذي يقتضي تفريغ مكان وشغل آخر، ثم منهم من ينفي النزول عنه، وينزهه عن مثل ذلك، ومنهم من أثبت له نزولا من هذا الجنس، يقتضي تفريغ مكان وشغل

آخر. والقول بخلو العرش حال نزوله مرتبط بمسألة: هل يقال في النزول والإتيان والمجيء إنه بحركة وانتقال؟ وقد اختلف أصحاب الإمام أحمد وغيرهم من المنتسبين إلى السنة والحديث في المسألة على ثلاثة أقوال ذكرها القاضي أبو يعلى في كتاب «اختلاف الروايتين والوجهين»، وهذه الأقوال هي: أنه نزول انتقال وهو قول أبي عبد الله بن حامد. أنه نزول بغير انتقال وهو قول أبي الحسن التميمي وأهل بيته، وأن معناه: قدرته. الإمساك عن القول في المسألة، وهو قول أبي عبد الله بن بطة وغيره. ثم هؤلاء فيهم من يقف عن إثبات اللفظ مع الموافقة على المعنى وهو قول كثير منهم، ومنهم من يمسك عن إثبات المعنى وعن اللفظ[1]. والذي يخصنا من الأقوال الثلاثة قول ابن حامد الذي ذهب إلى أنه نزول انتقال وقال لأن هذا حقيقة النزول عند العرب، وهو نظير قوله في الاستواء بمعنى قعد. قال القاضي أبو يعلى: «فذهب شيخنا أبو عبد الله - يعني ابن حامد -أنه نزول انتقال، وقال: لأن هذا حقيقة النزول عند العرب، وهذا نظير قوله في الاستواء، يعني قعد، وهذا على ظاهر حديث عبادة بن الصامت، ولأن أكثر ما في هذا أنه من صفات الحدث في حقنا، وهذا لا يوجب كونه في حقه محدثا، كما الاستواء على العرش، هو موصوف به مع اختلافنا في صفته، وإن كان هذا الاستواء لم يكن موصوفا به في القدم، وكذلك نقول تكلم

(١) انظر شرح حديث النزول (ص: ١٦١ - ٢١١).

بحرف وصوت، وإن كان هذا يوجب الحدث في صفاتنا، ولا يوجبه في حقه، كذلك النزول»(١). وقال ابن القيم رحمه الله: «أما قول ابن حامد أنه نزول انتقال فهو موافق لقول من يقول يخلو منه العرش، والذي حمله على هذا إثبات النزول حقيقة، وأن حقيقته لا تثبت إلا بالانتقال، ورأى أنه ليس في العقل ولا في النقل ما يحيل الانتقال عليه، فإنه كالمجيء والإتيان والذهاب والهبوط، وهذه أنواع الفعل اللازم القائم به، كما أن الخلق والرزق والإماتة والإحياء والقبض والبسط أنواع للفعل المتعدي، وهو سبحانه موصوف بالنوعين، وقد يجمعهما كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]. والانتقال جنس لأنواع المجيء والإتيان والنزول والهبوط والصعود والدنو والتدلي ونحوها؛ وإثبات النوع مع نفي جنسه جمع بين النقيضين. قالوا: وليس في القول بلازم النزول والمجيء والإتيان والاستواء والصعود محذور البتة ولا يستلزم ذلك نقصا، ولا سلب كمال، بل هو الكمال نفسه، وهذه الأفعال كمال ومدح، فهي حق دل عليه النقل ولازم الحق حق»(٢). القول الثاني: أنه ينزل ولا يخلو منه العرش. وهذا القول ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قول جمهور أهل الحديث. وقال: «ونقل ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل

---

(١) اختلاف الروايتين والوجهين (ص: ٥٥).

(٢) مختصر الصواعق (٢/ ٢٥٤).

في رسالته إلى مسدد، وعن إسحاق بن راهويه، وحماد بن زيد، وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهم»[١]. قال القاضي أبو يعلى: «وقد قال أحمد في رسالته إلى مسدد: إن الله عز وجل ينزل في كل ليلة إلى السماء الدنيا ولا يخلو من العرش. فقد صرح أحمد بالقول إن العرش لا يخلو منه»[٢]. وسأل بشر بن السري حماد بن زيد، فقال: يا أبا إسماعيل، الحديث الذي جاء «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا» يتحول من مكان إلى مكان؟ فسكت حماد بن زيد، ثم قال: هو في مكانه يقرب من خلقه كيف يشاء[٣]. وقال إسحاق بن راهويه: دخلت على عبد الله بن طاهر، فقال: ما هذه الأحاديث التي تروونها؟ قلت: أي شيء أصلح الله الأمير؟ قال: تروون أن الله ينزل إلى السماء الدنيا. قلت: نعم، رواه الثقات الذين يروون الأحكام. قال: أينزل ويدع عرشه؟ قال: فقلت: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو العرش منه؟ قال: نعم. قلت: ولم تتكلم في هذا؟[٤] قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن قول إسحاق وقول حماد بن زيد: وهذه والتي قبلها

---

(١) شرح حديث النزول (ص: ٢٠١).

(٢) إبطال التأويلات (١/ ٢٦١).

(٣) وأورده ابن تيمية في شرح حديث النزول (ص: ١٥٠). وعزاه للخلال في السنة وابن بطة في الإبانة.

(٤) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٤٥٢).

حكايتان صحيحتان رواتهما ثقات، فحماد بن زيد يقول: هو في مكانه، يقرب من خلقه كيف يشاء، فأثبت قربه مع كونه فوق عرشه. وعبد الله بن طاهر وهو من خيار من ولي الأمر بخراسان كان يعرف أن الله فوق العرش، وأشكل عليه أنه ينزل، لتوهمه أن ذلك يقتضي أن يخلو منه العرش، فأقره الإمام إسحاق على أنه فوق العرش، وقال له: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش؟ فقال له الأمير: نعم. فقال له إسحاق: لم تتكلم في هذا؟ يقول: فإذا كان قادرا على ذلك لم يلزم من نزوله خلو العرش منه، فلا يجوز أن يعترض على النزول بأنه يلزم منه خلو العرش، وكان هذا أهون من اعتراض من يقول: ليس فوق العرش شيء، فينكر هذا وهذا[1]. القول الثالث: من يقول نثبت نزولا ولا نعقل معناه، هل هو بزوال أو بغير زوال. وهذا القول قال به ابن بطة، وعبد الغني المقدسي، وغيرهما. قال ابن بطة: فنقول كما قال: ينزل ربنا عز وجل، ولا نقول: إنه يزول، بل ينزل كيف يشاء، لا نصف نزوله ولا نحده، ولا نقول: إن نزوله زواله[2]. وروى بسنده عن حنبل بن إسحاق قال: قلت لأبي عبد الله: ينزل الله تعالى إلى سماء الدنيا؟ قال: نعم. قلت: نزوله بعلمه أم بماذا؟ قال: فقال لي: اسكت عن هذا، وغضب غضبا شديدا، وقال: مالك ولهذا؟ أمض الحديث كما

(١) شرح حديث النزول (ص: ١٥٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٤٠٢).

روي بلا كيف»[1]. وقال القاضي أبو يعلى: «وحكى شيخنا - يعني ابن حامد - عن طائفة أخرى من أصحابنا أنهم قالوا: نثبت نزولا لا يعقل معناه هل هو زوال أو بغير زوال، كما جاء الخبر، ومثل هذا ليس يمتنع في صفاته، كما يثبت له ذاتا ينفي عنها ماهيتها، وهذه الطريقة هي المذهب، وقد نص أحمد عليها في مواضع»[2]. وذكر الأثر الذي ذكره ابن بطة عن حنبل. قال ابن القيم رحمه الله: «وأما الذين أمسكوا عن الأمرين وقالوا: لا نقول يتحرك وينتقل، ولا ننفي ذلك عنه، فهم أسعد بالصواب والاتباع، فإنهم نطقوا بما نطق به النص، وسكتوا عما سكت عنه، وتظهر صحة هذه الطريقة ظهورا تاما فيما إذا كانت الألفاظ التي سكت عنها النص مجملة، محتملة المعنيين صحيح وفاسد، كلفظ: الحركة والانتقال والحوادث والعلة والتغير والتركيب ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حق وباطل. فهذه لا تقبل مطلقا، ولا ترد مطلقا، فإن الله سبحانه لم يثبت لنفسه هذه المسميات، ولم ينفيها عنه، فمن أثبتها مطلقا فقد أخطأ، ومن نفاها مطلقا فقد أخطأ، فإن معانيها منقسمة إلى ما يمتنع إثباته لله، وما يجب إثباته له. فإن الانتقال يراد به: انتقال الجسم والعرض من مكان هو محتاج إليه إلى مكان آخر يحتاج إليه. وهو يمتنع إثباته للرب تبارك وتعالى، وكذلك

(١) المختار من الإبانة (ص: ٢٤٠).

(٢) الروايتين والوجهين (ص: ٥٦).

الحركة إذا أريد بها هذا المعنى امتنع إثباتها لله تعالى. ويراد بالحركة والانتقال حركة الفاعل من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلا، وانتقاله أيضا من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلا. فهذا المعنى حق في نفسه لا يعقل كون الفاعل فاعلا إلا به فنفيه عن الفاعل نفي لحقيقة الفعل وتعطيل له. وقد يراد بالحركة والانتقال ما هو أعم من ذلك، وهو فعل يقوم بذات الفاعل يتعلق بالمكان الذي قصد له وأراد إيقاع الفعل بنفسه فيه. وقد دل القرآن والسنة والإجماع على أنه سبحانه يجيء يوم القيامة، وينزل لفصل القضاء بين عباده، ويأتي في ظلل من الغمام والملائكة، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وينزل عشية عرفة، وينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة، وينزل إلى أهل الجنة. وهذه أفعال يفعلها بنفسه في هذه الأمكنة فلا يجوز نفيها عنه بنفي الحركة والنقلة المختصة بالمخلوقين، فإنها ليست من لوازم أفعاله المختصة به، فما كان من لوازم أفعاله لم يجز نفيه عنه، وما كان من خصائص الخلق لم يجز إثباته له. وحركة الحي من لوازم ذاته، ولا فرق بين الحي والميت إلا بالحركة والشعور، فكل حي متحرك بالإرادة وله شعور فنفي الحركة عنه كنفي الشعور، وذلك يستلزم نفي الحياة»[١]. قول المصنف: (وهذا الحديث يبين أن الله عز وجل على عرشه في السماء دون الأرض) وهذا النص يتناول مكان العرش وقد دلت الآيات والأحاديث التي جاء فيها ذكر

---

(١) مختصر الصواعق (٢/ ٢٥٧).

عرش الرحمن تبارك وتعالى دلالة واضحة على أن لعرش الرحمن مكانا قبل وجود السماوات والأرض وبعد خلقهما، فأما مكانه قبل خلق السماوات والأرض فالآيات والأحاديث تبين لنا أن مكانه على الماء، فالله سبحانه يقول في كتابه الكريم: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]. قال الطبري في تفسير هذه الآية: «وقوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ يقول وكان عرشه على الماء قبل أن يخلق السماوات والأرض وما فيهن، وعن أبي نجيح عن مجاهد في قول الله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ قبل أن يخلق شيئا»(١). وأما الأدلة من السنة على ذلك فكثيرة منها حديث عمران بن حصين الذي جاء فيه: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». أخرجه البخاري (٧٤١٨). وكذلك ما جاء في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: «كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ قَالَ: وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣). وكذلك حديث أبي رزين العقيلي قال: قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: «كَانَ فِي عَمَاءٍ، مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ، وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه الترمذي (٣١٠٩)، وابن ماجه (١٨٢)، وأحمد (١٦١٨٨). فكل من الآية والأحاديث تدل دلالة قاطعة على

---

(١) تفسير الطبري (١٢/ ٤).

أن مكان العرش منذ خلقه على الماء، وليس مراد بالماء هنا ماء البحر؛ لأن ماء البحر إنما وجد بعد خلق السماوات والأرض، وإنما الماء المذكور هنا ماء آخر تحت العرش على ما شاء الله تعالى. وقد سئل حبر الأمة عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] على أي شيء كان الماء؟ قال: كان على متن الريح. وعن سليمان التيمي أنه قال: ولو سئلت أين الله؟ لقلت: في السماء، فإن قال: فأين كان عرشه قبل السماء؟ لقلت: على الماء، فإن قال: فأين كان عرشه قبل الماء؟ لقلت: لا أعلم، قال أبو عبد الله: وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. هذا مكان العرش قبل خلق هذا الكون الذي هو عبارة عن السماوات والأرض، أما مكانه بعد خلق السماوات والأرض فالحديث عنه من جانبين: الجانب الأول: مكانه بالنسبة إلى الله تعالى مع غيره من المخلوقات. والجانب الثاني: مكانه بالنسبة إلى السماوات والأرض بعد خلقهما. أما مكان العرش بالنسبة إلى الله تعالى مع غيره من المخلوقات فهو أقربها إليه سبحانه، وذلك لأن الله سبحانه قد أخبر أنه مستو على عرشه في أكثر في موضع في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ففي إثبات الاستواء على العرش دليل على قربه إليه؛ لأنه سبحانه مستو على أعلى مخلوقاته وأقربها إليه، وهذه ميزة امتاز بها العرش على ما سواه. ومما يؤيد كون العرش أقرب المخلوقات إلى الله ما

جاء في حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ قال: «وَلَكِنَّ رَبَّنَا تَبَارَكَ اسْمُهُ، إِذَا قَضَى أَمْرًا سَبَّحَ حَمَلَةُ الْعَرْشِ، ثُمَّ سَبَّحَ أَهْلُ السَّمَاءِ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، حَتَّى يَبْلُغَ التَّسْبِيحُ هَذِهِ السَّمَاءَ الدُّنْيَا، ثُمَّ يَسْتَخْبِرُ أَهْلُ السَّمَاءِ الَّذِينَ يَلُونَ حَمَلَةَ الْعَرْشِ، فَيَقُولُ الَّذِينَ يَلُونَ حَمَلَةَ الْعَرْشِ لِحَمَلَةِ الْعَرْشِ: مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ فَيُخْبِرُونَهُمْ». أخرجه مسلم (٢٢٢٩). فالحديث يدل على أن حملة العرش هم أول من يتلقى أمر الله، ثم يبلغونه للذين يلونهم من أهل السماوات، فكونهم أقرب الخلق إلى الله دليل على أن العرش أقرب منهم إليه سبحانه لأنهم إنما يحملونه. أما مكان العرش بالنسبة للسموات والأرض بعد خلقهما، وهل مازال على الماء؟ فالجواب ما يلي: إن العرش ما يزال على الماء المذكور في الآية والأحاديث بدليل ما جاء في أحاديث الأوعال، لقوله ﷺ: «ثُمَّ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ بَحْرٌ، بَيْنَ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلِهِ كَمَا بَيْنَ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ، ثُمَّ فَوْقَ ذَلِكَ ثَمَانِيَةُ أَوْعَالٍ، بَيْنَ أَظْلَافِهِنَّ وَرُكَبِهِنَّ كَمَا بَيْنَ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ، ثُمَّ عَلَى ظُهُورِهِنَّ الْعَرْشُ». أخرجه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠)، وابن ماجه (١٩٣)، وأحمد (١٧٧٠). فالحديث يشير كما أسلفنا إلى وجود ذلك الماء الذي تحت العرش، وإلى أنه ما زال موجودا إلى ما بعد خلق السماوات والأرض. أما مكان العرش بالنسبة إلى السماوات والأرض فهو أعلى منها وفوقها، وهو كالقبة عليها كما جاء في الحديث:

«إِنَّ عَرْشَهُ عَلَى سَمَوَاتِهِ وَأَرَاضِيهِ هَكَذَا». وأشار بأصابعه مثل القبة[(١)]. وكذلك ما جاء في حديث العباس بن عبد المطلب الذي يسمى بحديث الأوعال، فكلا الحديثين يدلان على أن العرش فوق السماوات والأرض وأعلى منهما وهو كالسقف عليهما، بل هو سقف للجنة كما في حديث: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ أَعَدَّهَا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ، مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللهَ فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ وَسَطُ الْجَنَّةِ، وَأَعْلَى الْجَنَّةِ، وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ». أخرجه البخاري (٢٧٩٠). فمكان العرش فوق السماوات والأرض وفوق الجنة وهو أعلى المخلوقات وأرفعها، وجميع المخلوقات دونه في العلو والارتفاع. والله أعلم. وقول المصنف: (وذكر من طريق مالك قول النبي ﷺ للجارية: «أَيْنَ اللهُ؟». قالت: في السماء. قال: «مَنْ أَنَا؟». قالت: أنت رسول الله. قال: «أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ». أخرجه مسلم (٥٣٧). قال: والأحاديث في مثل هذا كثيرة جدا، فسبحان من علمه بما في السماء كعلمه بما في الأرض، لا إله إلا هو العلي العظيم) قد سبق بيان أن الآيات في مسألة علو الله تعالى كثيرة ومتنوعة في الدلالة على صفة العلو، ومن ذلك قوله جل وعلا: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]، والعروج لا يكون إلا من أسفل إلى أعلى؛ فلو كان الله في كل مكان كما يقول الأشاعرة وغيرهم

---

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٥٢).

فما الحاجة إلى العروج؟! فبماذا يجيب الأشاعرة وغيرهم عن مثل هذه الآيات؟! ولماذا يغمضون أعينهم ويصمون أسماعهم عن مثل هذه الأدلة الصريحة؛ كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]، وكقوله جل وعلا: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، والصعود والرفع كيف يكونان؟ بالطبع يكونان من أسفل إلى أعلى. وماذا يقولون في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقوله عز وجل: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقوله جل وعلا: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]؟! ولا شك أن نصوص العلو كما قال السلف: تبلغ قرابة الألف؛ أي: يوجد ألف دليل على إثبات علو الله سبحانه وتعالى. ومن ذلك ما جاء في حديث الجارية التي سألها النبي ﷺ: «أين الله؟». فقالت: في السماء. وهذا حديث صحيح؛ رواه مسلم، وأبو داود، والنسائي، ومالك في الموطأ. هذا مع أن الأشاعرة يقولون: لا يجوز السؤال عن الله بـ «أين»! وهذا اعتراض على الرسول ﷺ الذي سأل بهذا السؤال. الأحاديث كذلك في إثبات علو الله تعالى كثيرة جدا، ولكن مصيبة هؤلاء أنهم معرضون عن النصوص أصلا؛ لأن أصولهم لا تعتمد على قال الله وقال الرسول ﷺ، ولذلك عندما احدثوا ما أحدثوا من البدع والأقوال الباطلة في هذه المسألة، نجد أن النصوص ترد هذا

الباطل وتبين فساده، وخلاصة الأمر: أن على العبد أن يرجع إلى كلام الله تعالى وإلى كلام رسوله ﷺ، وأن يحقق قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، والرد إلى الله يكون بالرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول ﷺ يكون بالرجوع إليه في حياته، وإلى سنته ﷺ بعد وفاته. فعلى العاقل أن يعرض على ميزان الشرع قول من يقول: إن الله سبحانه وتعالى عال على خلقه، مستو على عرشه، وقول من يقول: إنه في كل مكان، أو من يقول: لا داخل العالم ولا خارجه! ليعلم أن الكفة الراجحة في صف من أثبت علو الله سبحانه وتعالى واستواءه على عرشه سبحانه وتعالى، من غير إثبات الكيف؛ فقد أعمل النصوص الصريحة الثابتة ولم يهملها، ووكل تفسير كيفيتها إلى الله، ولم يفتأت عليها بتعطيل أو تشبيه أو تحريف أو تأويل. قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئا منها على الحقيقة ويزعمون أن من أقر بها مشبه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله وهم أئمة الجماعة،

والحمد لله»[1]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن مذهب السلف في الصفات: «فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتا بلا تشبيه، وتنزيها بلا تعطيل؛ كما قال تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ففي قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ رد للتشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد والتعطيل»[2]. [محمد بن خليفة].



وقال قبل ذلك «باب في الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه» قال: واعلم بأن أهل العلم بالله وبما جاءت به أنبياؤه ورسله يرون الجهل بما لم يخبر به تعالى عن نفسه علمًا، والعجز عما لم يدع إليه إيمانًا، وأنهم إنما ينتهون من وصفه بصفاته وأسمائه إلى حيث انتهى في كتابه، وعلى لسان نبيه. وقد قال الله تعالى وهو أصدق القائلين: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقال: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقال: ﴿فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، وقال: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ [الطور: ٤٨]، وقال: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، وقال:

---

(١) التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٢) التدمرية (ص: ٨).

﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾ [الحديد: ٣]، ومثل هذا في القرآن كثير. فهو تبارك وتعالى نور السماوات والأرض، كما أخبر عن نفسه وله وجه ونفس وغير ذلك مما وصف به نفسه، ويسمع ويرى ويتكلم، الأول ولا شيء قبله، والآخر الباقي إلى غير نهاية ولا شيء بعده، والظاهر العالي فوق كل شيء، والباطن بطن علمه بخلقه، فقال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، حي قيوم ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وذكر أحاديث الصفات، ثم قال: فهذه صفات ربنا التي وصف بها نفسه في كتابه، ووصفه بها نبيه، وليس في شيء منها تحديد ولا تشبيه ولا تقدير، ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، لم تره العيون فتحده كيف هو، ولكن رأته القلوب في حقائق الإيمان.

***

وهذا هو البصيرة، وهذا هو الحق، وهذا هو مقتضى العقل السليم الجهل بما لم يخبر به علم، والعجز عن إدراك ذلك هو الحقيقة التي يجب أن يقر بها العبد، وأنه عاجز لا يعلم عن ربه إلا ما جاءت به النصوص، ولا يستطيع أن يقول عن ربه سوى ما جاءت به النصوص، فالجهل بما لم يخبر به عن نفسه هو العلم في الحقيقة، أن يقول العبد: لا أعلم، الله أعلم، لا أدري عن هذا. إنما نعلم ما جاءت به النصوص ودلت عليه النصوص، فنصف الله بها وما أخبر به عن نفسه ونسكت عما سوى ذلك، فهذا هو العلم وهذا هو مقتضى الإيمان، العجز عن إدراك ما لم يخبر به هو الإيمان الصحيح، أما التكلف ودعوى أشياء ما أنزل الله بها من سلطان؛ فهذا هو الجهل. [عبد العزيز بن باز].

هذه قاعدة عظيمة في هذه المسألة، وهي: أننا يجب علينا ألا نخوض فيما لا علم لنا به، وعلينا أن نقف على ما جاء به الخبر، فلا نزيد عليه ولا ننقص منه، ثم لا سبيل لنا إلى معرفة كيفية اتصاف الله بهذه الصفات، ولا يجوز لنا البحث في ذلك، لا في كيفية علوه تعالى، ولا في كيفية استوائه، ولا في كيفية نزوله، فتأمل عبارة: (واعلم بأن أهل العلم بالله وبما جاء به أنبياؤه ورسله يرون الجهل بما لم يخبر به عن نفسه علما) أي: أن أهل العلم يرون عدم الخوض فيما لم يرد به الخبر. فما لم يرد به الخبر بالنفي أو الإثبات لا نتكلم فيه، فإن هذا من العلم، فمن العلم: أن تقول: لا أدري. وأن تقف في

هذا على الحد الذي ورد فيه الخبر، لا تزيد ولا تنقص. ثم قال رحمه الله: (والعجز عما لم يدع إليه إيمانا) وهو أمر الكيفية، (وأنهم إنما ينتهون من وصفه بصفاته وأسمائه إلى حيث انتهى في كتابه وعلى لسان نبيه) يعني: نثبت لله سبحانه ما أثبته لنفسه، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه؛ لا نزيد ولا ننقص، ولا نخوض في الكيف. فهذه قاعدة عظيمة من تمسك بها مع الإيمان بما ورد سلم ونجا من داء التعطيل وداء التشبيه. قال العلامة الشنقيطي رحمه الله: «والجاهل المفتري الذي يزعم أن ظاهر آيات الصفات لا يليق بالله؛ لأنه كفر وتشبيه، إنما جر إليه ذلك تنجيس قلبه، بقدر التشبيه بين الخالق والمخلوق، فأداه شؤم التشبيه إلى نفي صفات الله جل وعلا، وعدم الإيمان بها، مع أنه جل وعلا هو الذي وصف بها نفسه، فكان هذا الجاهل مشبها أولا، ومعطلا ثانيا، فارتكب ما لا يليق بالله ابتداء وانتهاء، ولو كان قلبه عارفا بالله كما ينبغي، معظما لله كما ينبغي، طاهرا من أقذار التشبيه لكان المتبادر عنده السابق إلى فهمه: أن وصف الله جل وعلا بالغ من الكمال والجلال ما يقطع أوهام علائق المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين، فيكون قلبه مستعدا للإيمان بصفات الكمال والجلال الثابتة لله في القرآن والسنة الصحيحة، مع التنزيه التام عن مشابهة صفات الخلق على نحو قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فلو قال متنطع: بينوا لنا كيفية الاتصاف بصفة الاستواء واليد

ونحو ذلك؛ لنعقلها؟ قلنا: أعرفت كيفية الذات المقدسة المتصفة بتلك الصفات؟ فلا بد أن يقول: لا. فنقول: معرفة كيفية الاتصاف بالصفات متوقفة على معرفة كيفية الذات؛ فسبحان من لا يستطيع غيره أن يحصي الثناء عليه، هو كما أثنى على نفسه، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١-٤]، ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ﴾ [النحل: ٧٤]. فتحصل من جميع هذا البحث: أن الصفات من باب واحد، وأن الحق فيها متركب من أمرين: الأول: تنزيه الله جل وعلا عن مشابهة الخلق. والثاني: الإيمان بكل ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ إثباتا أو نفيا، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، والسلف الصالح رضي الله عنهم ما كانوا يشكون في شيء من ذلك، ولا كان يشكل عليهم»[1]. ومسألة الأسماء والصفات حقيقة هي الباب الذي تعرف الله سبحانه وتعالى به إلى الخلق، والمعطلة إنما يريدون أن يوصدوا هذا الباب، فالله تعرف إلينا بأسمائه وصفاته، فإذا جهلناها أو جهلنا الناس بها أو حرفناها، انطمس باب معرفة الله سبحانه وتعالى، فثلث النصوص جاءت في الأسماء والصفات، فمثلا

---

(١) أضواء البيان (٢/ ٣١).

قال الله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] خبر حقه التصديق، وكذلك قوله جل وعلا: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله عز وجل: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وهكذا جميع ما أخبر الله سبحانه وتعالى من أسمائه وصفاته يجب أن نصدق بها، ولذلك قال هنا: (فهذه صفات ربنا عز وجل التي وصف بها نفسه في كتابه، ووصفه بها نبيه ﷺ) وليس في شيء منها تحديد ولا تشبيه، وإن الذي أخبر بها هو الله عز وجل ونبيه ﷺ، ولم يخبر بها زيد أو عمرو. فقد جاءت في كلام الله تعالى وفي كلام رسوله ﷺ، والله عز وجل أولى وأحق من ينزه نفسه عن التشبيه، وأعرف الخلق به هو رسوله ﷺ. فلذلك لو كان في هذا دعوى تشبيه لما وصف الله سبحانه وتعالى بها نفسه، ولما وصفه بها رسوله ﷺ، ولما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ١٨٠ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ [الصافات: ١٨٠-١٨١] لأن المرسلين قد وصفوه بالكمال، أما غيرهم فإنهم وصفوه بالنقص، فيجب على كل مخالف لمنهج السلف: أن يرجع إليه، وأن يتمسك به، فمنهج السلف هو: قال الله تعالى، وقال رسوله ﷺ، وقال سلف الأمة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. ويجب على كل مسلم ألا يحيد عن منهج السلف إلى مناهج عقلية فلسفية؛ لأنها قد هدمت دين الله سبحانه وتعالى، وألغت كلامه جل وعلا وكلام رسوله ﷺ، ويجب

أيضا على كل مسلم أن يبتعد عن مناهج الصوفية أو الرافضة الذين قدسوا أشخاصا ورفعوهم لدرجة العصمة، بل وجعلوا لهم حق التشريع. ولنعلم أن من معتقد أهل السنة: أنه لا يجوز الانتصار لشخص بعينه إلا لشخص واحد، وهو النبي ﷺ؛ إذ لا معصوم إلا محمد ﷺ، ولا يجوز الانتصار لطائفة إلا لأصحاب النبي ﷺ؛ لأن الحق لا يخرج عنهم. فهذه عقيدة أهل السنة التي يجب على الجميع التمسك بها، والعض عليها بالنواجذ؛ تنفيذا لوصية النبي ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، وأحمد (١٧١٤٥)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢). [محمد بن خليفة].

هذا آخر ما نقل الشيخ الله من كلام هذا الإمام الجليل ابن أبي زمنين. قال: (فهذه صفات ربنا التي وصف بها نفسه في كتابه، ووصفه بها نبيه ﷺ، وليس في شيء منها تحديد ولا تشبيه ولا تقدير) التحديد والتقدير بمعنى التكييف، إذا لا تكيف ولا تشبه، بمعنى تمثل، وإنما تثبت هذه الصفات على حد قول الله جل وعلا: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، (لم تره العيون فتحده كيف هو) نعم، نحن ما رأينا الله حتى نعلم كيفية ذاته وكيفية صفاته، لو أننا رأيناه لكان يمكن أن نحد له حدا، ونكيف له كيفية، لكننا ما رأينا الله، وكذلك ما رأينا مثيلاً لله

حتى نقيس النظير على نظيره، وكذلك ما جاءنا خبر من لدن رسول الله ﷺ بين لنا كيفية صفاته. وهذه هي الطرق الثلاث التي يُعلم بها الشيء أو حقيقة الشيء الذي يغيب عنا؛ إما بأنك تراه فتنكشف لك حقيقته، وإما أن ترى شبيها له فتقيس هذا على هذا، وإما أن يأتيك عن هذا خبر صادق. فالله جل وعلا ما رأيناه في هذه الدنيا. والله سبحانه ليس له مثيل، ولم يكن له كفوا أحد. وكذلك النبي ﷺ لم يأت عنه في حديث واحد وما أكثر أحاديث الصفات أنه قال: إن الله تعالى ينزل على هيئة كذا وكذا، أو أنه استوى بكيفية كذا وكذا، وهكذا فيما تلا على أصحابه من آيات الكتاب ما فسر منها حديثا واحدًا ببيان كيفية هذه الصفات التي جاءت في هذه الآيات. إذا امتنع امتناعا تاما لأحد أن يتكلم في هذا المقام بتكييف، فيقول أو يحدد أو يعتقد في نفسه كيفية لصفة الله، إنما نؤمن بثبوت هذه الصفات، فإثباتها يكون لله سبحانه وتعالى باعتقاد ثبوتها لله لا باعتقاد كيفيتها، كما سيأتي في كلام الخطابي الآتي بإذن الله. وليس الأمر مشكلاً أن تؤمن بثبوت ما لا تعرف كيفيته، وإذا كان كل مسلم يؤمن بوجود مخلوقات لله ولا يدرك لها كيفية، ولم يشكل هذا معضلة له أو قدرًا مشكلاً، نحن نؤمن بالملائكة، أليس كذلك؟ وتؤمن بما لهذه الملائكة من الصفات، ولا يشكل على هذا الإيمان ولا يمثل أمامه عائقا كون الإنسان لا يدري كيفية أيديهم، ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ﴾ [الأنعام: ٩٣] الملائكة لها أيدي

الملائكة لها قلوب؛ ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ﴾ [سبأ: ٢٣] ومع ذلك نحن لا ندري كيفية ذلك، ولم يُشكل على مسلم فيما أظن أنه يؤمن بهذه الصفات للملائكة مع عدم إدراكه كيفية ذلك، ولا يُشغل ذهنه أصلاً بالبحث في كيفية يد الملَك، أو بالبحث في كيفية قلب الملَك، وإنما يؤمن بثبوت ذلك على كيفية الله أعلم بها. وحسبنا أن نصدق بما في كتاب الله سبحانه وبما في سنة رسوله والحمد لله، هذا القدر الذي يتحقق به الإيمان، ولو كان في معرفة هذا الخير لنا لبينه لنا ربنا سبحانه، ولبينه لنا رسوله. فالحكمة إذا في طي العلم بكيفية هذه الغيبيات عنا، سواء منها ما تعلق بمخلوقات أو بما تعلق بالخالق، فلأي شيء يشق الإنسان على نفسه ويقحمها في شيء لا حاجة له به، ويُقحمها في شيء هو فوق طاقته، لا شك أن هذا من ضعف العلم والعقل والإيمان. ثم قال: (لكن رأته القلوب في حقائق الإيمان به) الأدلة الشرعية كما هي الأدلة الكونية أيضا، قد دلت على وجود الله سبحانه، وعلى كماله، وعلى عظمته، وعلى ربوبيته، فصار كل مسلم كأنه رأى الله، «أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ». أخرجه البخاري (٥٠)، ومسلم (٩). فالقلوب توقن بهذه الحقائق. وسيكتمل ذلك في الآخرة، سيجتمع ما كان من علم وإيقان في الدنيا بالرؤية العينية البصرية في الآخرة بتوفيق الله ورحمته في حق المؤمن، فيرى الله بعينه، كما أنه بقلبه

عبد الله سبحانه كأنه رآه. فأسأل الله أن يجمع لي ولكم بين هذه المعرفة وبين هذه الرؤية، إن ربنا لسميع الدعاء. [صالح سندي].

***

وكلام الأئمة في هذا الباب أطول وأكثر من أن تسع هذه الفتيا عشره، وكذلك كلام الناقلين لمذهبهم. مثل ما ذكره أبو سليمان الخطابي في رسالته المشهورة في «الغنية عن الكلام وأهله» قال: فأما ما سألت عنه من الصفات، وما جاء منها في الكتاب والسنة، فإن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وحققها قوم من المثبتين، فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصد في السلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والمقصر عنه. والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، يحتذى في ذلك حذوه وأمثاله، فإذا كان معلومًا أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف. فإذا قلنا: يد وسمع وبصر وما أشبهها، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولسنا نقول: إن معنى اليد القوة أو النعمة، ولا معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول: إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول إنما وجب إثبات

الصفات لأن التوقف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنه لأن الله ليس كمثله شيء، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات. هذا كله كلام الخطابي.

***

هذا كلام الخطابي أصل، واعتمد شيخ الإسلام في «التدمرية» في أحد القواعد: «أن الكلام في الصفات كالكلام على الذات يحتذى فيه حذوه وينهج فيه على مثاله ومنواله». والخطابي رحمه الله في الجملة على طريقة السلف، لكن له بعض التأويلات اجتهد فيها، وهو معذور في هذا كله، فهو من أئمة الدين، والعلماء الربانيين، ألف في التوحيد والصفات، وألف في السنة، وله مؤلفات متنوعة في نصرة علوم الكتاب والسنة. وما ذكره هنا في قوله: (ولسنا نقول: إن معنى اليد القوة أو النعمة) لأن هذا هو قول المبتدعة، وقوله هذا في معنى قول الأئمة الشافعي وأحمد وجماعة: نقول الصفات بلا كيف ولا معنى. يعني: لا كيف كما يقوله المجسمة، ولا معنى كما يقوله المؤولة، وهنا ذكر أنه (قد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وحققها قوم من المثبتين، فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف) والصواب ما بين هذين، وأنه إثبات بلا تكييف يليق بجلاله وعظمته، كما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤] وكما قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وكذلك وجهه حق على حقيقته صفة ذاتية له: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ

إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وكذلك سمعه وبصره وكلامه وتكليمه وعزته وقوته وإرادته ورحمته كل هذا من باب واحد. فكما أن إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فإنك لو سألت كل مؤمن بوجود الله ما كيفية ذاته؟ فإنه لا يمثلها ولا يكيفها؛ لأنه يعرف إلا أن يكون مجسما، فكذلك نقول: إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فأهل الاعتزال حينما أثبتوا ثلاث صفات وزاد عليهم الأشاعرة أربعا فأثبتوا سبع صفات والماتريدية أثبتوا ثمان صفات، ثم محققوهم إلى عشرين صفة قسموها إلى صفات ذاتية وسلبية ومعان ومعنوية إلى آخره. كل هذا على أصولهم أن إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك يقال لهم: طريقة السلف الصالح في إثبات الصفات إثبات وجود بلا كيفية، فنقول: كما أنكم أقررتم في صفة السمع وأنكرتم على المعتزلة يا أشاعرة، بأن السمع ليس هو العلم والبصر ليس هو العلم، فقولوا كذلك في الرحمة أنها ليست الإرادة، وقولوا كذلك في الغضب أنه ليس إرادة الانتقام، وهكذا، فيلزمكم فيما أثبتم؛ ما فررتم منه، يلزمكم فيما رددتم به على المعتزلة أن تردوا على أنفسكم به. والقاعدة مطردة مأخوذة من قول الخطابي: (الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، ونحتذي في ذلك حذوه وأمثاله) فكل مثبت لبعض الصفات تلزمه بهذه القاعدة، كل بحسبه. فإذا قال لك الجهمي: أنا أؤمن بوجود مطلق بشرط الإطلاق بلا صفة. فقل له: لم؟ فلابد أن يقول: لأن الصفات

المخلوقات متصفة بها، وأنا أنزه الله عن أن يشابه خلقه. فقل له: ما من مخلوق من مخلوقات الله إلا له صفة الوجود، فإذا ثُمَّ اشتراك. فسيقول: قلت: إن صفة الله الموجود المطلق بشرط الإطلاق. فنقول له: قل كذلك من صفات الله اليدان بشرط عدم التكييف فكما أنك اشترطت في الوجود الإطلاق حتى لا يشابه وجوده وجود مخلوقاته، فكذلك قل في كل الصفات ما يخرجها عن مماثلة مخلوقاته. كذلك المعتزلي يؤمن ببعض الصفات، فألزمه فيما أثبت المماثلة أو المشابهة. فإنه يقول: أنا لا أشبه الله بخلقه. قل: إثباتك لهذه الصفات فيها تشبيه، لأن هذه الصفات عند المخلوق، فالمخلوق عنده الإرادة، والمخلوق فيه حياة، فلماذا لم تنفي هذه الصفات لوجود المماثلة؟ فسيقول: هذه لا بد منها لأن العقل دل عليها، وإذا كان لا بد منها فلا يمكن لي أن أتأولها. فتقول له: إذا قاعدتك في المماثلة أن إثبات الصفة فيه تمثيل، هذه ليست صحيحة؛ لأنه لابد أن يخرج شيء عن هذه القاعدة، فإذا أخرجت هذه الصفات الثلاث فأخرج الصفات الأخر؛ لأن الكتاب والسنة دل عليها، وانف عن الرحمن المماثلة للمخلوق. كذلك الأشاعرة يثبتون سبعًا وينفون البقية، يلزمهم فيما نفوا نظير ما لزم الأولين؛ لأن القاعدة عندهم نفي المشابهة والمماثلة، ودرج عليها الجميع وهي تلزمهم فيما أثبتوا. المقصود من ذلك أن هذه القاعدة مهمة جدًا، وأنه يحتاج إليها المناظر. والمناظر للمبتدعة إذا حباه الله فقها في

النصوص ومعرفة بكلام السلف عليها في الصفات، ثم معرفة باللغة وأوجه التوجيه اللغوي، والثالث حسن إلزام ومجادلة ومعرفة لمذاهبهم، فإنه لا شك سيكون غالبا، كما قال: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨]. وإنما يؤتى من يناظر القوم أو من يتكلم معهم من جهله بهذه الثلاثة جميعا أو بأحد منها، فإنه إذا لم يعلم النصوص ودلالة النصوص على فهم السلف الصالح ربما خانته الحجة، ثم إذا لم يعلم اللغة ربما خانته الحجة؛ لأن ذاك يقول هذا في اللغة كذا - مثل الكرسي الذي مر معنا - يقول: الكرسي في اللغة العلم، وليس ثم مخلوق محسوس يقال له كرسي وأنه موضع القدمين، وإنما الكرسي العلم، مثل ما جاء عن ابن عباس في أن الكرسي العلم، وفي اللغة العلماء يقال لهم الكراسي، لأن الكرسي هو العلم، مثل ما ذكره ابن جرير في تفسيره عند الآية وأطال عليها. فيأتي المحقق في اللغة فيقول: الكرسي بمعنى العلم ليس معنى أصليا، وإنما صار العالم كرسيا لجمعه للعلم، فيقول: قول الراجز في صفة قانص: «حتى إذا ما احتازها تكرسا»، يعني: حاز الصيد وأمسكه. لكنهم يفسرون «تكرس» هنا بأنه علم أنه صاده، وعند أهل العلم بالتوحيد «تكرس» يعني: جمع، فعندما احتازها كان بها بقية حياة فجمعها إليه حتى لا تنفلت، فيكون ما يورده أهل التأويل حجة عليهم عند من يعلم اللغة. كذلك إذا قال: اليد تأتي في اللغة ويراد بها النعمة، ويقال: فلان له علي يد، يعني: نعمة وفضل.

نقول: هذا صحيح في أنه يقال هذا؛ لأن الناس إنما يعطون باليد، فقيل لفلان علي يد للقطع عن الإضافة لأنه استعلى حين أعطاه بيده، أما عند الإضافة فلا يمكن أن تكون بمعنى النعمة، فلا يقول قائل من العرب: يد فلان علي. ويعني بها النعمة، ولا يأت أحد من العرب ويقول لفلان يدان علي، أو علي منه يدان. ويقصد بها نعمتين، هذا لا أصل له في اللغة، وأشباه ذلك، والبيهقي وجماعة ومنهم الخطابي راج عليهم بعض الشبهات اللغوية فما تخلصوا منها، وهذا هو النوع الثاني مما يحتاجه طالب العلم المحقق في العقيدة: العلم باللغة والشواهد وكلام أئمة التفسير عليها وكلام السلف في معاني الصفات. الثالث: أن يكون عنده علم بمذاهب القوم ومواقع الحِجاج؛ لأنَّ عندهم ثغرات كبيرة في مذاهبهم حتى على أصولهم؛ لأنه ما من أحد يخالف الحق إلا وله نصيب من التناقض، فيقولون بالإثبات مرة، وبالتأويل مرة، وبالتفويض مرة، وهكذا، فيلزم طالب العلم المبتدعة بما يكون معه، لأن حجته أقوى وبرهانه أمضى. [صالح آل الشيخ].

هذا نقل آخر عن إمام من الأئمة، وهو الإمام الخطابي صاحب كتاب «معالم السنن»، وهو شرح لسنن أبي داود، وصاحب كتاب «شأن الدعاء»، وله كذلك كتاب «الغنية عن الكلام وأهله». وشيخ الإسلام ابن تيمية أراد أن يؤكد بإيراده لهذه النقول: أن هذه العقيدة هي عقيدة السلف الصالح، وأن ما يقول به شيخ الإسلام

ليس من نتاج أفكاره، وليس أمرا ابتدعه وأحدثه، وإن كان قد طرأت فترة من الزمن ابتعد الناس فيها عن منهج أهل السنة والجماعة؛ فأراد هذا الإمام أن يجدد عقيدة أهل السنة والجماعة مرة أخرى، وأن يؤكد عليها من خلال هذه النقول. فهذا الإمام الخطابي عندما سئل عن الصفات، أجاب بهذا الجواب الذي هو جواب أهل السنة كافة، فقال: (فإن مذهب السلف: إثباتها، وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها) وهذا الجواب يحمل الثوابت في معتقد أهل السنة في هذا الباب، وهي ثلاثة: أولا: الوقوف في هذا الباب على ما ورد به الكتاب والسنة، فلا نسمي الله سبحانه وتعالى ولا نصفه إلا بما سمى به نفسه ووصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، وهذا ما أكده عليه الإمام الخطابي بقوله: (فأما ما سألت عنه من الصفات، وما جاء منها في الكتاب والسنة، فإن مذهب السلف إثباتها، وإجراؤها على ظواهرها) فهذا الباب توقيفي، أي: يجب الوقوف فيه على ما ورد في الكتاب والسنة، فما ورد إثباته يثبت، وما ورد نفيه ينفي، لا يزاد على ذلك لا نفيا ولا إثباتا؛ لأن من المخالفين من بالغ في النفي، ومنهم من بالغ في الإثبات. فالمشبهة بالغوا في الإثبات؛ فأثبتوا لله تعالى أمورا لم يثبتها لنفسه، وخاضوا في شأن الكيفيات؛ فزلوا في هذا الباب. وكذلك المعطلة بالغوا في النفي؛ حتى نفوا ما أثبته الله لنفسه. وأما منهج أهل السنة فهو وسط بين الإثبات والنفي، بمعنى: أنهم أثبتوا ما أثبته الله تعالى

لنفسه فلم يزيدوا على ذلك، ويتقيدون بما ورد من ألفاظ في القرآن والسنة، ويتحرزون عن إطلاق ما أطلقه بعض المخالفين من ألفاظ؛ مثل: الجوارح، أو الأبعاض، أو الجسم، أو غير ذلك. فأهل السنة لا يتكلمون بهذه الألفاظ؛ لأنها لم ترد في النص لا إثباتا ولا نفيا، فتقيدوا بما ورد. فينبغي على طالب العلم المتبع لمنهج أهل السنة والجماعة ألا يخفى عليه هذا الأصل. ثانيا: عدم الخوض في الكيفية، فدائما أهل السنة والجماعة في إثبات صفات الله تعالى يقولون: نؤمن بأن لله يدا، ونؤمن بأن له سمعا، وأن لله بصرا، ولكن لا نعلم كيفية ذلك، فهذه عقيدة أهل السنة في جوهرها ولبها. ثالثا: أن ما أثبته الله سبحانه وتعالى لنفسه لا يشبه فيه أحدا من خلقه، وذلك أخذا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ﴾ [الشورى: ١١]، فلله سبحانه وتعالى سمع يليق بجلاله، واستواء يليق بجلاله، ويد تليق بجلاله، فإنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وكما قال جل وعلا: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، فينبغي التقيد بما ورد من غير تشبيه. ولذلك قال الخطابي هنا: (ونفي الكيفية والتشبيه عنها) أي: لا نعلم كيفية اتصاف الله بهذه الصفات، ولا نشبهه بأحد من خلقه. فهذه الثوابت أقرها العلماء؛ لذا يجب أن تكون منطلقا للاعتقاد في الأسماء والصفات. ففي الإثبات والنفي يجب أن نقف على ما جاء به النص؛ لأن مسائل الصفات بين الإثبات

والنفي، فما أثبته الله لنفسه يثبت، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وما نفاه عن نفسه سبحانه ينفى، كما في قوله جل وعلا: ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وقوله عز وجل: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله جل جلاله: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٤٩] وهكذا. وينبغي أن نعتقد اعتقادا جازما أن الله لا يماثله في ذلك أحد من خلقه أخذا بما دلت عليه النصوص من عدم المماثلة، وقلنا: إن المقصود بعدم المماثلة: أن لله عز وجل في تلك الصفات خصائص انفرد بها؛ فلحياة الله خصائص، ولعلم الله خصائص، ولقدرة الله خصائص، ولقوة الله خصائص، وهذه الخصائص لا يماثله فيها أحد من الخلق، ونحن لا نعلم كيفية ذاته فبالتالي من باب أولى أننا لا نعلم كيفية اتصافه سبحانه وتعالى بتلك الصفات. وبعد أن قرر الإمام الخطابي هذا المعتقد تعرض لنقض كلام المخالف، فقال: (وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله) ويعني بذلك: المعطلة، الذين منهم من نفى جميع الأسماء والصفات. ومنهم من كان دون ذلك، فنفى الصفات وأثبت الأسماء، وهؤلاء المعتزلة. ومنهم من أثبت بعض الصفات ونفى البعض الآخر، وهؤلاء هم الكلابية والأشاعرة والماتريدية فهم في تعطيلهم درجات؛ لكنهم اشتركوا جميعا في أمر واحد، وهو التعطيل. ثم قال: (وحققها قوم من المثبتين؛ فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف) يقصد بهم:

المشبهة الممثلة. ثم قال: (والقصد: إنما هو سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين) أي: إن معتقد أهل السنة والجماعة وسط بين هاتين الطائفتين المعطلة والمشبهة. فلم ينفوا أمرا أثبته الله لنفسه، وما بالغوا في الإثبات حتى وصلوا به إلى التشبيه والتكييف؛ فنجوا من آفة التعطيل ومن آفة التشبيه، وهذا هو توحيد الأسماء والصفات. فالتعطيل والتشبيه ضدان، فمن نجا منهما سلم له توحيد الأسماء والصفات نقيا صافيا. فمعرفة الله بأسمائه وصفاته لا ينبغي أن يخالطها داء التعطيل أو داء التشبيه؛ لأن كلا منهما مفسد لها. فمن رام أن يبقى له باب معرفة الله عز وجل مفتوحا سليما صحيحا، فإنه لا بد له من الاستقامة على منهج أهل السنة والجماعة، وذلك بالتقيد بهذه الثوابت، وعدم الميل إلى أحد هذين الداءين. ثم قال الإمام الخطابي رحمه الله كلمة رائعة بديعة، وهي: (دين الله تعالى بين الغالي فيه والجافي والمقصر عنه) وهذه وسطية أهل السنة والجماعة، وسط في باب الإيمان، وسط في باب القدر، وسط في باب الصفات، وسط في باب الصحابة، وسط في باب الإمامة، وسط في كل أبواب العقيدة، فلم يصلوا إلى درجة الغالين ولم يصلوا إلى درجة الجافين. ثم قال الإمام الخطابي: (والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله. فإذا كان معلوما أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات

وجود، لا إثبات تحديد وتكييف) فبعد التقعيد العام أكد الخطابي على قاعدة: إن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات. وهذه حجة على أهل التعطيل النفاة؛ لأن شبهة النفاة هي اعتقادهم أن إثبات الصفات يستلزم منه التشبيه. فيقال لهم: إن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله، أي: كما يقال في الذات يقال في الصفات. فمعلوم أن إثبات ذات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية. ونقول لهؤلاء: هل الله موجود أو معدوم؟ فقطعا، الله سبحانه وتعالى موجود. فهل معنى إثباتنا لوجود الله تعالى أننا كيفنا؟! بالطبع لا، فكذلك إثباتنا لصفاته إنما هو إثبات وجود، فأن تثبت لله سمعا مثل أن تثبت لله وجودا، وأن تثبت لله استواء مثل أن تثبت لله وجودا، وأن تثبت لله يدا مثل أن تثبت لله وجودا، وهكذا، ولا دخل للتكييف أو التشبيه في ذلك، وإنما التكييف أو التشبيه عندما تقول: استوى استواء كاستوائي، أو له يد كيدي. فهذا أحد الأدلة العقلية في هذا الباب؛ لأن كثيرا من هؤلاء المخالفين لمنهج السلف إذا أوردت له الأدلة من الكتاب والسنة طلب دليلا عقليا؛ لأن طريق الأشاعرة مثلا في إثبات ما أثبتوه من صفات: إنما هو العقل؛ فيحتجون بأن هذه الصفات أثبتها العقل، ونحن كذلك يمكن أن نحتج عليهم بالأدلة العقلية؛ فنقول: إن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فكما أن

إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيف، فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيف. ثم فصل الخطابي معتقد أهل السنة في الصفات؛ فقال: (فإذا قلنا: يد وسمع وبصر، وما أشبهها، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه) أي: أثبت وجودها. ثم نفى وقوع التحريف فيها؛ فقال: (ولسنا نقول: إن معنى اليد: القوة أو النعمة، ولا معنى السمع والبصر: العلم، ولا نقول: إنها جوارح)؛ لأن هؤلاء المعطلة أتوا بألفاظ في مسألة إثبات الصفات لم ترد بها النصوص، وأرادوا أن يلصقوها بها؛ فقالوا: إنه يلزم من إثبات اليد لله سبحانه إثبات الجارحة له، أو إثبات الأجزاء، أو الأبعاض، أو الجسمية، وهكذا قالوا في الاستواء: يلزم منه إثبات الحيز، وإثبات المكان. وأهل السنة قاطبة في هذا الباب متقيدون بالنص، فلا هم الذين يحرفون ويقولون: اليد بمعنى النعمة أو القوة أو القدرة، ولا يقولون: إن استوى بمعنى استولى، ولا غير ذلك من التحريفات أو التأويلات، ولا هم الذين يبالغون فيقولون: إنها جوارح، أو إنها أبعاض. فمثل هذه الألفاظ يمنع استعمالها عند السلف؛ لأن النص لم يرد بإثباتها، فالله سبحانه وتعالى ما أثبت لنفسه لفظ الجوارح، ولا لفظ الأبعاض، ولا لفظ الأجزاء، ولا لفظ الجسمية. وأهل السنة يقفون على ما ورد؛ لأن الإثبات يحتاج إلى دليل، والنفي كذلك يحتاج إلى دليل، وهذا أمر يتعارض مع القاعدة الأولى التي ذكرناها، من أن أهل السنة يقفون على

ما ورد في الكتاب والسنة؛ ولا يزيدون عليه ولا ينقصون منه. فهذه عقيدة أهل السنة الثابتة التي لا تتزحزح ولا تتغير، ولو نظرت إلى الأشاعرة لوجدت أن لمتقدميهم معتقدا، ولمتأخريهم معتقدا، فلو نظرت في كتاب «الإرشاد» للجويني ستجد أنه يرد على المتقدمين؛ فالمتقدمون من الأشاعرة كانوا يثبتون اليدين، ويثبتون الصفات الذاتية ولا يؤولونها، ويقر بذلك الجويني، ولكن مع ذلك جاء فنفى تلك الصفات. فترى أن متأخريهم يناقضون متقدميهم في هذا، ولكن لا ترى في منهج السلف هذا الاضطراب وهذه الحيرة؛ لأن الأمر كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. [محمد بن خليفة].

هذا نقل من جملة النقول التي ساقها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في بيان المذهب الحق في باب الصفات، وهذه النقول الكثيرة والمختلفة تبين لك سعة اطلاع شيخ الإسلام رحمه الله على كلام أهل العلم، لا سيما كلام المتقدمين من علماء أهل السنة وغيرهم. فهذه النقولات نقولات كثيرة تدل على أنه كان واسع الاطلاع، وأنه وقف من الكتب على شيء كثير ربما لم يحصل لكثير من أهل العلم. وبين أيدينا اليوم في كتب شيخ الإسلام رحمه الله نقولات كثيرة من كتب مفقودة، حفظها الله لنا بكتب شيخ الإسلام، بل ثمة نقولات من بعض الكتب لا تجد أحدا نقل عنها سوى شيخ الإسلام فيما بين أيدينا اليوم من الكتب، ثمة كتب تفرد شيخ الإسلام الله بالنقل عنها

فيما بين أيدينا، وهذا من فضل الله على هذا الإمام، ومن فضل الله علينا أن قيض لنا هذا الإمام فحفظ لنا من علوم السلف الشيء الكثير. وهذا يبين لك أن شيخ الإسلام رحمه الله إذا تكلم ناقلاً للمذاهب أو ناقلاً للإجماع، أو مبينا للخلاف؛ فإنه يتكلم عن علم واطلاع، وليس هو ممن يرمي الكلام جزافا، إنما هو صاحب استقراء، وصاحب اطلاع واسع على مصنفات أهل العلم، وعليه فنقولاته وتقريراته وما يستقريه ويقعده ويقرره في بيان المذاهب، وأن هذا القول هو مذهب أهل السنة أو هو مذهب غيرهم من مخالفيهم، شيخ الإسلام هاهنا يتكلم عن علم، فضع هذه في ذهنك وأنت تتأمل هذه المقولات التي ينقلها الشيخ رحمه الله. هذا الذي بين أيدينا نقل مهم ونافع عن أبي سليمان الخطابي رحمه الله، وأبو سليمان أشهر من أن يُعرف به، فإن له من المكانة والجلالة في نفوس أهل العلم ولا سيما عناية أهل العلم في نقل أقواله في كتب الشروح شروح الحديث، هذا شيء لا يحتاج إلى الإطالة فيه. وهذه الرسالة التي ينقل عنها الشيخ وهي «الغنية عن الكلام وأهله» مفقودة فيما أعلم، لكن السيوطي اختصرها، واختصاره موجود في كتابه صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام. وشيخ الإسلام رحمه الله نقل هذا الكلام الذي بين أيدينا وما هو أكثر منه في بعض كتبه، ولا سيما في بيان تلبيس الجهمية في المجلد الثاني، وفي المجلد السابع، وفي المجلد الثامن، وبعض ما ينقله فيه نقل أطول مما بين أيدينا، بل قد تضمن نقدا قويا لمذهب

المتكلمين ولبيان حيرتهم. وأبو سليمان رحمه الله من نظر في كتبه وكلامه في باب الصفات، يجد أنه مضطرب، مضطرب بين الإثبات والتأويل والتفويض؛ فتارة تجده مثبتا كما بين أيدينا في هذه الرسالة، وتارة تجده متأولا، وتارة تجده مفوضا، فلم يكن على ثبات في هذا الباب، وذلك بالنظر إلى المصنفات التي بين أيدينا. وإن كان قد استظهر ابن رجب رحمه الله في كتابه «فتح الباري» في المجلد السابع منه أن هذا الكلام يدل على أنه رجع عن تأويلاته التي كان وقع فيها في كتبه الأخرى، يعني يرى ابن رجب رحمه الله أن هذا هو الذي استقر عليه كلام الخطابي رحمه الله، وأن ما سواه كان مذهبا له متقدما ورجع منه إلى طريقة السلف. على كل حال؛ هذا الكلام الذي بين أيدينا كلام فيه فائدة وفيه تقعيد لمسائل مهمة كما سيتبين لنا إن شاء الله تعالى. قال رحمه الله: (فإن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف) ولعل المؤلف رحمه الله أعني الخطابي أراد بالتحقيق الزيادة في الإثبات التي تخرج إلى نوع من التكييف؛ فمن وقع في هذا التحقيق فكلامه فيه مسلم، وأن هذا خروج عن طريقة السلف، ودخول في طرف من التشبيه والتكييف. أما إن كان المراد من قوله: (حققها) إثباتها لله على الحقيقة، فهذا هو مذهب السلف البريء من مذهب الممثلة ومذهب المكيفة. قال: (وإنما القصد في سلوك الطريقة المستقيمة بين

الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والمقصر عنه) نعم مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الباب بين مذهب الممثلة ومذهب المعطلة، وسط بين هذين الطرفين الغاليين المنحرفين. (والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، ويُحتذى في ذلك حذوه وأمثاله. فإذا كان معلوما أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف) هذه قاعدة من أحسن القواعد في باب الصفات، وقد صاغها شيخ الإسلام رحمه الله في الأصل الثاني في كتابه التدمرية حينما قال: «القول في الصفات كالقول في الذات»، ولعل عبارة شيخ الإسلام رحمه الله أكثر تدقيقا وإفادة للمقصود. وهذه الجملة قد تلقاها أهل العلم عن الخطابي بالقبول، وصارت مشهورة ومدونة في كتب أهل العلم، فقد نص عليها غير واحد من أهل العلم؛ من مثل الخطيب البغدادي كما ستأتي الإشارة إلى كلامه قريبا، وابن قدامة رحمه الله، وشيخ الإسلام كما أسلفت لك، وغير هؤلاء من أهل العلم إلى وقتنا الحاضر. أن أهل العلم يقررون هذه القاعدة وهي: «أن القول في الصفات كالقول في الذات»، والقاعدة الأخرى التي هي شقيقتها وهي: «القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر»، هاتان القاعدتان مهمتان جدا في باب التقرير، وفي باب الرد على المخالفين؛ ومن أحسن فهمهما وأحسن استعمالهما في محاججة المخالفين، فإنه بتوفيق الله سيكون له الغلبة على هؤلاء إن

ابتلي بمناقشتهم أو مناظرتهم. لمن تتوجه هذه القاعدة: «الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات»؟ هذه القاعدة أوسع من جهة من تتوجه إليه من القاعدة الأخرى، شيخ الإسلام جعل الأصل الأول في التدمرية: «أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر»، وهذا هو الأصل الثاني؛ وهذا الأصل الثاني أوسع من جهة من يتوجه إليه الخطاب بهذه القاعدة. فإنها تتوجه لمن يثبت الذات دون الصفات. وتتوجه لمن يثبت بعض الصفات دون بعض أيضًا. وتتوجه أيضًا إلى الممثلة، فإن الممثلة جلهم تمثيلهم متعلق بالصفات لا بالذات، فإنهم يقررون أن ذات الله لا تشبه الذوات لكن صفاته مثل صفات المخلوقين، فتكون محاجتهم أيضًا بهذه القاعدة. وقوله هنا: «الكلام في الذات» المقصود بالذات وهذه كلمة على التحقيق مولدة لكنها شاعت وانتشرت، فالذات ذات الشيء: حقيقته ونفسه؛ والمقصود الذات العلية لله التي تقوم بها الصفات، صفات الله تقوم بذاته. فالكلام في البابين كلام واحد الكلام في الذات على وزان الكلام في الصفات والسبب في ذلك أن كلا البابين توقيفيان كلاهما غيبيان، فكما أن الذات غيب بالنسبة لنا فكذلك الصفات، فكل ما يقال بالذات بناء على هذا فإنه يقال في الصفات، وبالتالي نحن نستفيد من هذه القاعدة فوائد كثيرة: من ذلك أن أنه إذا كانت الذات لله ثابتة فكذلك ينبغي أن تكون الصفات ثابتة. ومن ذلك أيضا: أنه إذا كانت ذات الله لا تشبه ذوات المخلوقين، فكذلك ينبغي أن تكون صفات الله لا

تشبه صفات المخلوقين. وعليه فإثبات الصفات ليس تشبيها وتمثيلاً، وعليه إذا كان إثبات الصفات تشبيها فإثبات الذات تكييف، فهؤلاء الذين يزعمون أن إثبات صفاته الله يقتضي تشبيهه بخلقه، نقول: وإثباتكم لذات الله يقتضي التكييف، فإذا انتفوا من الأول قلنا يلزمكم أيضا الانتفاء من الثاني. ومن تلك الفوائد أيضًا أن كل ما يلزم به أهل البدع أهل السنة في الصفات فإننا نلزمهم بنظيره في الذات؛ كل ما يلزمنا معشر أهل السنة في الصفات، أعني يلزمنا أهل البدع في الصفات فإننا نقلب الكلام عليهم في شأن الذات. فمهما أوردوا شيئا فإننا نقول لهم: وماذا تقولون في الذات؟ إذا قال لنا أحد إن الله كما تقولون ينزل فكيف ينزل؟ فإننا نقول: أخبرنا أولا كيف هو في ذاته؟ فإن قال: لا ندري ولا نعلم كيف ذاته، فإننا نقول: وكذلك نحن لا نعلم كيف نزوله. وإن قال: إن أثبتم له النزول اقتضى هذا منكم ولابد إثبات التشبيه؛ لأننا لا نعقل ما ينزل إلا وهو مخلوق، قلنا: وإثباتك الذات يقتضي التشبيه؛ لأننا لا نعقل ولم نر إلا ذوات مخلوقة. فإن قال: ذات الله لا شك أنها تختلف ولا يمكن أن تقاس بذوات المخلوقين، قلنا: وهذا أيضًا يطرد في شأن النزول وغيره من الصفات. إذا كل شيء يشنع به المبتدعة بجميع طوائفهم على أهل السنة به، فإننا يمكن من خلال هذه القاعدة أن نقلبه عليهم فيستقيم الكلام ويكون الحق لأهل السنة والجماعة. (فإذا كان معلوما أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود

لا إثبات تحديد وتكييف) وهذه قاعدة متفرعة عن سابقتها، وأيضًا كان لها قبول ورواج في كتب أهل السنة، وقد ذكرها شيخ الإسلام وابن القيم في مواضع من كتبهما، وسبق الكلام في هذه القاعدة. (فإذا قلنا: يد وسمع وبصر وما أشبهها، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولسنا نقول: إن معنى اليد القوة أو النعمة، ولا معنى السمع والبصر: العلم، ولا نقول: إنها جوارح، ولا تشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول: إن القول إنما وجب بإثبات الصفات؛ لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها؛ لأن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ﴾ [الشورى: ١١]، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات) هذا كله كلام الخطابي. قال رحمه الله: (فإذا قلنا يد وسمع وبصر؛ هذه صفات ثابتة لله تبارك وتعالى في الكتاب والسنة، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولسنا نقول: إن معنى اليد القوة أو النعمة) لاحظ هنا أنه يقول: لسنا نقول إن معنى كذا هو كذا؛ هذا اربطة بكلام السلف الذي تقدم معنا، وهو أنهم يقولون في إثبات الصفات: لا كيف ولا معنى، ما المعنى الذي أرادوه؟ هذا الذي يقوله المتكلمون ويكثرون من ترداده أن معنى هذه الصفات كيت وكيت. ليس المقصود أن أهل السنة والجماعة لا يعلمون المعنى، أو لا يتكلمون في المعاني، يعني المعاني الصحيحة، وإنما المقصود أن أهل السنة ولا سيما في الطبقات المتقدمة كانوا يستغنون بوضوح معاني الكلام عن ذكر المعاني، وهذا سبق تقريره، ولذلك كلامهم في

بيان المعاني تجد أنه قليل، والسبب عدم الحاجة؛ من قرأ القرآن وقرأ السنة وهو عارف بلغة العرب فإنه سيتضح له المعنى، وليس هناك قدر زائد. إذا متى نحتاج أن نكشف الكلام في هذه المعاني في تلك الطبقة؟ إذا كان عندنا معان زائدة، معاني مخالفة على ما يفهم من مجرد قراءة هذا النص أو ذاك. ولذلك انتبه إلى هذا الكلام فإنه في غاية الأهمية، إن معنى كذا هو كذا، وإن معنى كذا هو كذا، هذا كله من مسلك المتكلمين، أما أهل السنة والجماعة فهم يعلمون المعاني ويتكلمون بها عند الحاجة، ولا يخرجون عن ظاهر النص. فالمعاني المذكورة هنا هي في الحقيقة معاني تحريفية، هي تأويلات بعيدة عن المعاني التي دلت عليها ألفاظ الكتاب والسنة، فهذا مما ينبغي أن يعلم، ومن ذلك قولهم: إن اليد هي القوة أو النعمة. ولاحظ أنهم يرمون الكلام، المهم أنك لا تثبت لله يدا، إن أولتها القوة فلا بأس، وإن أولتها بالنعمة فلا بأس، تجد أنه ليس هناك حرص على تحقيق الصواب في هذا المقام، وهذا أكثر ما قلته سابقا فيه: وهو أن التأويل عند القوم ليس مقصوداً لذاته، ليس القضية علمية بحثوا وفتشوا ونظروا ووصلوا إلى أن المعنى من هذا النص هو كذا، وأن المعنى من ذاك النص هو كذا؛ إنما التأويل تخرج ووسيلة للهروب من إثبات الصفات لله. وعلى كل حال ما صنعوا شيئا، إذا كان إثبات اليد لله يقتضي التشبيه فإثبات القوة يقتضي التشبيه، كل شيء يقولونه في اليد سنقول نظيره لهم في القوة، كل شيء تكلم به المبتدعة في التأويلات الحقيقة أنهم

ما صنعوا شيئا، فروا من تشبيه في زعمهم إلى تشبيه؛ إذا قالوا: إثبات اليد يقتضي التشبيه، نقول: ما معنى اليد؟ سيقولون القوة، نقول: وإثبات القوة يقتضي التشبيه، يقول: لا، هذه قوة الله، ليست كقوة المخلوق، نقول: وتلك يد الله، وليست كيد المخلوق. أي شيء تقوله في المعنى الثابت الحق فإننا سنقول لك نظيره في المعنى الذي أتيت به من عند نفسك. قال: (ولا معنى السمع والبصر العلم) كما ذهب إلى هذا طوائف من الأشعرية ومن غيرهم. ليس كل الأشعرية، من الأشعرية من أثبت السمع والبصر لله على الحقيقة، وهذا الإثبات حجة عليهم في بقية الصفات باعتراف بعض أئمتهم. وبعضهم لما علموا أن إثبات السمع والبصر لله يلزمهم فيه إثبات غيرهما من الصفات، فروا من ذلك بتأويل السمع والبصر بأنه العلم، ولكن يقولون: هناك انكشاف أكثر من انكشاف يعني الإدراك يتفاوت بين العلم وبين السمع والبصر وإلا فالمعنى كله واحد وهو العلم والإدراك. وكل عاقل يدرك أن السمع شيء، والبصر شيء، وأن العلم شيء آخر؛ نحن نعلم أن الأصم الذي لا يسمع يعلم أن فلانا يتكلم لكنه لا يسمعه، ونحن نعلم أن الأعمى الذي لا يبصر يعلم وجود الشيء ولكنه لا يراه، إذا فرق بين العلم والسمع والبصر. قال: (ولا نقول: إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل) استعمال الجوارح والأدوات في باب الصفات لله في مقام الإثبات أو في مقام النفي ليس من مسلك أهل

السنة والجماعة؛ انتبه لهذا. لا تقول: إن يد الله منزهة عن أن تكون جارحة بهذا الإطلاق كلمة «الجارحة» كلمة مجملة. وكذلك «الأدوات» هل هي من الأدوات أو ليست من الأدوات؟ وإنما نستفصل ممن يستعمل هذه الكلمة ماذا تريد؟ تريد أنها ليست جوارح كجوارح المخلوقين؟ الكلام هنا مسلَّم. إذا لابد من التنبه إلى هذا، فإن من مشكلات بعض من يقرر الصفات ابتداء أنه يلحق بها كلمات تخالف منهج أهل السنة والجماعة، انتبه لهذا تجد أن ابتداء الكلام صحيح، لكنه يعقبه بعد ذلك بما يعود على هذا الإثبات بالتعكير، فيخالف طريقة السلف، تجد أنه يقول: نثبت لله سمعا وبصرا، ولكن بصر الله يُنزَّه عن الحدقة، وسمع الله يُنزَّه عن الأذن، الكلام الأول صحيح، أن الله يسمع حقيقة ويبصر حقيقة، ولكن هذا الشق الثاني من الكلام كلام لا يستعمله أهل السنة والجماعة، ويرون أن هذا من الألفاظ المجملة المبتدعة التي لا ينبغي الخوض فيها لا في إثبات ولا في نفي. (ونقول: إنما وجب إثبات الصفات لأن التوقف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنه لأن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات). على كل حال، مهما قرأت في كلام السلف وفي كلام المتكلمين وتبحرت في هذا الباب، وجدت أنه لا مناص من أن تكون المواقف ثلاثة مواقف، إما إثبات الصفات جميعا، وإما نفي الصفات جميعا، وإما التناقض. لا مجال لأن يُقال بأن المذهب الحق أن نثبت بعض الصفات لله، وننفي أو

نعطل أو نؤول بعضها، كما هي طريقة الأشاعرة والماتريدية ونحوهم، هذا في الحقيقة تناقض ملازم لهؤلاء، والتناقض مما يربأ العاقل بنفسه عنه. والحقيقة: إما أن تكونوا مثبتين لجميع الصفات، وإما أن تكونوا نافين لجميع الصفات، فتريحون أهل السنة من الخوض معكم في كثير من الجدل. كونوا واضحين، كونوا معطلة تعطيلاً تاما وأريحونا من الحديث معكم، أما أن تقولوا: إن لله حياة، وليس له نزول، أو تقولون: إن لله سمعًا وبصرا، وليس له كلام وليس له ضحك إلى آخره، فهذا في الحقيقة تناقض. والمرجع في هذا كما ذكرت لكم إلى هذين الأصلين العظيمين: «القول في الصفات كالقول في الذات»، «والقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر». هذا من فوائد هاتين القاعدتين، أنهما يفصحان بوضوح عن تناقض هؤلاء الذين يثبتون بعض الصفات وينفون بعضا. [صالح سندي].



وهكذا قال أبو بكر الخطيب الحافظ في رسالة له أخبر فيها أن مذهب السلف على ذلك. وهذا الكلام الذي ذكره الخطابي قد نقل نحوًا منه من العلماء ما لا يحصى، مثل: أبي بكر الإسماعيلي، والإمام يحيى بن عمار السجزي شيخُ شيخِ الإسلام أبي إسماعيل الأنصاري الهروي، ومثل: أبي عثمان الصابوني شيخ الإسلام، وأبي عمر بن عبد البر النمري إمام المغرب وغيرهم. وقال أبو نعيم الأصبهاني صاحب «الحلية»

في عقيدة له في أولها: «طريقتنا طريق المتبعين للكتاب والسنة وإجماع الأمة، قال: فمما اعتقدوه أن الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله يقولون بها ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه، وأن الله بائن من خلقه، والخلق بائنون منه، لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم، وهو مستوٍ على عرشه في سمائه دون أرضه وخلقه.

***

سيأتي ذكر أقوال هؤلاء الأئمة على وجه التفصيل فيما سيذكره المصنف من نقول للاستدلال على اجتماع قول هؤلاء على ما عرف من عقيدة السلف في بعض مسائل الاعتقاد. [محمد بن خليفة].

***

وقال الحافظ أبو نعيم في كتاب «محجة الواثقين ومدرجة الوامقين» تأليفه: «وأجمعوا أن الله فوق سماواته، عالٍ على عرشه مستوٍ عليه، لا مستولٍ عليه كما تقول الجهمية إنه بكل مكان، خلافًا لما نزل في كتابه: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، له العرش المستوي عليه والكرسي الذي وسع السماوات والأرض، وهو قوله وتعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وكرسيه جسم، والسماوات السبع والأرضون

السبع عند الكرسي كحلقة في أرض فلاة، وليس كرسيه علمه كما قالت الجهمية، بل يوضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه، كما قاله النبي ﷺ، وأنه تعالى وتقدس يجيء يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده والملائكة صفًّا صفًّا، كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وأنه تعالى وتقدس يجيء يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده، فيغفر لمن يشاء من مذنبي الموحدين، ويعذب من يشاء؛ كما قال تعالى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

***

يريد المصنف أن يؤكد ما ذكره سابقا من أن هؤلاء العلماء قد توافرت النصوص عنهم بمثل هذا المعتقد؛ معتقد أهل السنة والجماعة في سائر أبواب الاعتقاد. فعقيدة أهل السنة والجماعة تتميز بأمرين: الأول: التوحيد. الثاني: الاتباع. وهذا معنى: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»، فمن تمسك بهذين الأمرين، فقد سار على نهج أهل السنة والجماعة، وهذا هو الميزان الذي يعرف الإنسان به نفسه، هل هو على المنهج الحق أو على غير ذلك؟ وهو الميزان الذي ينبغي أن نزن به الآخرين، فننظر في موقفهم من هذين الأصلين: من توحيد الله تعالى، واتباع رسوله ﷺ؟ لأن «لا إله إلا الله» تعني التوحيد، «محمد رسول الله» تعني الاتباع. فلا ينبغي على الإنسان أن يغفل عن هذا الميزان الصحيح، ودليل ذلك: قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ

إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فنعم، التنازع حاصل، وكل يدعي أنه على الحق، ولكن متى ما عرفت ما عند كل قوم، ووزنته بهذا الميزان انجلت لك الأمور، وظهرت لك الحقائق، فلا تغفلن عن هذا الميزان. فبالتالي الطريقة الصحيحة ليست طريقة فلان أو فلان من الناس، إنما هي طريقة واحدة هي طريقة المتبعين للكتاب والسنة وإجماع الأمة. فبهذه الثلاثة كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، بفهم السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم تكون الطريقة صحيحة، أما ما عداها فهي طرق باطلة. وقد يقول قائل: إن عند بعض الناس وعند بعض الطرق شيئا من الحق؛ فيكون لهم من الفضل مثله. فنقول: إن ما عندهم من الحق موجود عند أهل السنة وزيادة، فلا فضل لهؤلاء. وهذه المناهج القديمة والحديثة كما ذكرنا لا تخرج عن ثلاثة: إما منهج عقلاني يقوم على تقديس العقل وتقديمه، وبالتالي إقصاء الكتاب والسنة، وعلى هذا جرى من جرى قديما وحديثا من الفلاسفة وأهل الكلام، وكذلك الأفكار والجماعات التي تخرج اليوم تعود إلى هذه الأصول والجذور التي خرجت منها الفلاسفة وأهل الكلام؛ فجماعة تنشأ في بيئة أشعرية أو في بيئة صوفية، لا يمكن أن تخرج عن تلك الثوابت التي عند هؤلاء، فبالتالي تلازمهم هذه الثوابت. ويقابلها فئة أخرى قدست الأشخاص وقدمتهم. وبالتالي فإن كل فساد قديم وحديث لا يخرج عن: أناس قدموا آراءهم وأهواءهم وعقولهم على كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ.

أناس قدسوا أشخاصا ورفعوهم فوق قدرهم، وقدموهم على كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ. ومن منهج أهل السنة: أن الانتصار لشخص بعينه لا يكون إلا لشخص واحد، وهو الرسول ﷺ، ولا يكون إلا لطائفة بعينها، وهم الصحابة رضوان الله عليهم. فبالتالي عندما يقرر أبو نعيم الأصبهاني هذه الحقيقة؛ فيقول: «طريقتنا طريقة المتبعين للكتاب والسنة وإجماع الأمة»، يرسم لك بذلك منهجا تسير عليه إن جعلته نصب عينيك، وهدفا تسعى لتحقيقه، وهو الاتباع وترك الابتداع. ولذلك لا بد من محاربة داءين: الشرك. والبدعة. لأن كلا من الشرك والبدعة كانا نتاجين لانحرافات أهل الباطل؛ لأن الشرك هدم التوحيد، والبدعة هدمت السنة، فلكي ينتصر الإنسان للكتاب والسنة فعليه اتباع هذا المنهج. فقال الأصبهاني: (مما اعتقدوه أن الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله عليه يقولون بها، ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه، وأن الله بائن من خلقه، والخلق بائنون منه) وهذا يؤكد أن السلف ليسوا مشبهة، وليسوا مفوضة؛ لأنه قال هنا: (وأن الله بائن من خلقه والخلق بائنون منه) ما قال: نقرؤها ولا نعلم معناها، بل أكد معناها بقوله: (وأن الله بائن من خلقه، والخلق بائنون منه) لفظة: «بائن»، وكذلك لفظة: «ذات» هذه الألفاظ تحمل معان صحيحة دلت عليها النصوص، وهذا النوع من الألفاظ يجيز جمهور أهل السنة استعمالها، وهناك من يمنع ذلك بحجة أن باب الإخبار توقيفي كسائر

الأبواب والصواب أنه ما دام المعنى المقصود من ذلك اللفظ يوافق ما دلت عليه النصوص، واستعمل اللفظ لتأكيد ذلك فلا مانع. كقول أهل السنة: «إن الله استوى على العرش بذاته». فلفظة: «بذاته» مراد بها أن الله مستو على العرش حقيقة وأن الاستواء صفة له. وكقولهم: «إن الله عال على خلقه بائن منهم». فلفظة: «بائن» يراد بها إثبات العلو حقيقة، والرد على زعم من قال إن الله في كل مكان بذاته. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بينت معانيها، فإن ما كان مأثورا حصلت به الألفة، وما كان معروفا حصلت به المعرفة»[1]. وقال أيضا: «فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل. ويراعون أيضا الألفاظ الشرعية، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه. ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبوه إلى البدعة، وقالوا إنما قابل البدعة ببدعة ورد باطلا بباطل»[2]. فيستفاد من كلام شيخ الإسلام المتقدم أن الألفاظ على أربعة أقسام: القسم الأول:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٤).

الألفاظ المأثورة، وهي التي وردت بها النصوص. القسم الثاني: الألفاظ المعروفة، وهي التي بينت معانيها. القسم الثالث: الألفاظ المبتدعة، التي تدل على معنى باطل. القسم الرابع: الألفاظ المبتدعة، التي تحتمل الحق والباطل. فلفظ «الذات» و «بائن» هي من القسم الثاني. وهذه الألفاظ كما أسلفنا إنما تستعمل في باب الإخبار ولا تستعمل في باب الأسماء والصفات. فهذا النقل يدل على إثبات علوه تعالى وإثبات استوائه، ويؤكد على أن عقيدة أهل السنة ليست تشبيها ولا تكييفا ولا تفويضا فيقول هنا: (لا يحل فيها، ولا يمتزج بهم، وهو مستو على عرشه في سمائه دون أرضه وخلقه) فهذا الكلام أيضا يصب في نفس الأمر وهو إثبات العلو وإثبات الاستواء وإثبات سائر الصفات ما دام أن النص جاء بها. لذا لا ينبغي أن يكون عند طالب العلم ذرة شك أو تردد في إثبات صفة جاء بها الحديث الصحيح؛ فإذا صح الحديث فلا تتردد أن تثبت ما أثبته الله لنفسه، وأن تعتقد الاعتقاد الجازم أن ما أخبر به الرسول ﷺ حق كما أن ما أخبر الله به حق، وإلا يصبح حالنا كحال من وصفه النبي ﷺ بقوله: «يُوشِكُ أَنْ يَقْعُدَ الرَّجُلُ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدَّثُ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِي فَيَقُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللهِ فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ أَلَا وَإِنَّمَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللهُ». أخرجه ابن ماجه (١٢)، وأحمد (١٧١٩٤). فأولئك القوم الذين يقولون: ما جاء في القرآن نصدق به، وما لم يأت في

القرآن لا نصدق به، وهؤلاء يسمون أنفسهم: القرآنيين، وهم قوم قد وصفهم النبي ﷺ وسماهم؛ ونحن نصدق بقول الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، فينبغي التصديق والتسليم بما جاء به النبي ﷺ. وهنا تعرض لقضايا تفصيلية، وهي إثبات العلو، وإثبات الاستواء، وإثبات العرش، وإثبات الكرسي. فهذه النصوص تشهد بعقيدة أهل السنة، وهذا يفند زعم الأشاعرة والماتريدية الذين أنكروا ذلك، وحقيقة قول الأشاعرة والماتريدية إنما هو قول الجهمية. فانظر إلى سلف أهل السنة، وانظر إلى سلف هؤلاء، تجد أن سلف أهل السنة هم الصحابة والتابعون هم من ساروا على هذا النهج، وانظر إلى سلف الأشاعرة والماتريدية تجد أن منهجهم هو منهج الجهمية. فهذه التأويلات التي يرددها الأشاعرة اليوم إنما هي بعينها تأويلات بشر المريسي، وبشر المريسي كان يقول بقول الجهمية. فأين سلف هؤلاء من سلف هؤلاء؟! فتجد أن منهج أهل السنة منهج إثبات وتصديق وإيمان وتسليم. وأما منهج أولئك فهو منهج رد وطعن، إما طعن في الأدلة من حيث ثبوتها، وإما طعن في دلالتها، فما استطاعوا أن يطعنوا في ثبوته طعنوا فيه، وما لم يستطيعوا الطعن في ثبوته طعنوا في دلالته. وبالتالي حرفوا وبدلوا وغيروا، وهذا لا يمكن أن يقبل في أصل الدين الذي هو توحيد الله سبحانه وتعالى الذي قام على أصلين: «التوحيد والاتباع». وكل من في قلبه غيرة لدينه ولعقيدة أهل

السنة والجماعة، فإنه لا يقبل أن يخدش توحيد الله سبحانه وتعالى بأي خدش. وقد أجمع السلف على أن الله سبحانه وتعالى فوق سماواته، عال على عرشه، مستو عليه، لا مستول عليه كما تقول الجهمية، وكما يقول أذنابهم وأتباعهم من الأشاعرة والماتريدية الذين قالوا: إن الله بكل مكان. وكلام هؤلاء دائر بين حالين: الحال الأولى: نفي وجوده سبحانه وتعالى، فقالوا: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته. فبهذا لم يثبتوا له وجودا أصلا. والحال الثانية: حال من قالوا: إنه في كل مكان. وليس أشر من هذا إلا هذا، فهم بين شرين: إما أن ينفوا وجوده سبحانه وتعالى، وإما أن يزعموا أنه في كل مكان. ولا ندري ما يضيرهم لو أثبتوا لله عز وجل علوا يليق بجلاله بدل هذا التخبط الذي وقعوا فيه، ومعهم في ذلك كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]؟ ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤]؟ ألم يقل: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]؟ ألم يعرج بالنبي ﷺ حتى بلغ سدرة المنتهى وخاطبه الله عز وجل بالصلاة؟ فما موقفهم من هذه النصوص؟ فوالله ما أبعدهم عن الاعتقاد الصحيح إلا آراؤهم الفاسدة؛ لأنهم في الأساس لم يجعلوا من كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ سبيل هداية وطريق نجاة، فبالتالي زلوا وضلوا، والله تعالى تعهد بالهداية لمن تمسك بالكتاب والسنة، قال سبحانه وتعالى:

﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، إذا ضمن الله تعالى الهداية لمن أخذ بكتابه وأخذ بسنة نبيه ﷺ، ولا شك أن من حاد عن ذلك فهو في ضلال، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، ويقول جل وعلا: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَۛ فِيهِۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] فينبغي على الإنسان أن يعلم أن سبيل الهداية إنما هو الأخذ بالكتاب والسنة. فلذلك ذكر الحافظ أبو نعيم في هذا الأمر النصوص الواردة من إثبات علوه سبحانه، وإثبات استوائه، وإثبات الكرسي، وإثبات مجيئه جل جلاله، وهذا ما شهدت به النصوص، وكذب به هؤلاء؛ فكذبوا بعلوه، وكذبوا باستوائه، وكذبوا بوجود عرشه، وكذبوا بوجود كرسيه؛ فقالوا: «العرش: الملك، والكرسي: العلم»، وكلما جاءهم نص أخذوا في إنكاره أو تأويله، لا لشيء إلا لأن عقولهم وأباطيلهم تقول بضد ذلك. فمن هنا كما يقال: العاقل من اتعظ بغيره. فهذه عظة ودرس لطالب العلم ينبغي أن يستفيد منه أمرا عظيما، وهو: أن البعد عن الكتاب والسنة يؤدي إلى الإنكار والتكذيب، فإذا ابتعد الإنسان عن هذا الأصل «الكتاب والسنة» وأخذ ينحى تلك المناحي وتلك السبل، فلا شك أنه على باطل، والله سبحانه وتعالى قد نصحنا ووجهنا في ذلك؛ فقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا

﴿فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]. لذا نكرر دائما أن على طالب العلم أن يلزم هذا المنهج، وأنه متى ما لزمه أنار الله عز وجل بصيرته، وأعطاه قدرة على التمييز بين ما هو حق وبين ما هو باطل، في هذا الباب وفي غيره من أبواب الدين؛ لأن هذه الأصول تلازم طالب العلم في كل أحواله. وقوله: (وأجمعوا أن الله فوق سماواته عال على عرشه، مستو عليه، لا مستول عليه) قال ابن القيم: «إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع كما نص عليه جميع أهل اللغة والتفسير المقبول»(١). ولما كان هذا هو معنى الاستواء في لغة العرب فقد تكلم السلف والمفسرون بهذا المعنى عند تفسير هذه الآية، فقد روي عن مجاهد في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [الأعراف: ٥٤] قال: علا على العرش. وقد روى ابن أبي حاتم في تفسيره بسنده عن أبي العالية في تفسير الآية السابقة الذكر قال: ارتفع. وقد روي عن الحسن البصري والربيع بن أنس مثله. وقد روى اللالكائي بسنده عن بشر بن عمر قال: سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] قال: على العرش استوى: ارتفع. وفي هذا التفسير لمعنى الاستواء من قبل السلف رد على من زعم أن مذهب السلف هو التقيد باللفظ مع تفويض المعنى المراد، وأنهم كانوا لا يفسرون الاستواء ولا يتكلمون فيه، فمن خلال ما تقدم

(١) انظر مختصر الصواعق (٢/ ١٤٥).

من الأقوال التي نقلت عن السلف يتضح كذب هؤلاء وزيف ادعائهم. وأما أقوال المخالفين في هذه المسألة فهي على النحو الآتي: الفريق الأول: نفاة الاستواء. سبق أن ذكرنا أن المعطلة من الفلاسفة، والجهمية، والأشاعرة، والماتريدية، على الرغم من أن لكل واحد منهم منهجا مستقلا في مسألة الصفات يتفقون جميعا على إنكار الصفات الاختيارية بما فيها صفة الاستواء، ويذهبون إلى تأويل الآيات القرآنية الواردة في إثباتها إلى ما أدت إليه عقولهم من المعاني الفاسدة التي يزعمون أن في ذلك تنزيها لله عن مشابهة المخلوقين. وأن سبب ذلك التأويل الباطل هو اعتقاد هؤلاء المعطلة أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها النصوص، وذلك بسبب الشبهات الفاسدة التي شاركوا فيها إخوانهم من الفلاسفة، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر وكان مع ذلك لابد للنصوص من معنى بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى، وهي التي يسميها هؤلاء المعطلة طريقة السلف، وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع من التكلف، وهي التي يسمونها طريقة الخلف. وبهذا يتبين لنا أن هذا الباطل الذي ذهب إليه هؤلاء المعطلة إنما هو مركب من فساد العقل والكفر بالسمع، وذلك لأنهم إنما اعتمدوا في نفي تلك الصفات على شبه عقلية ظنوها بينات وهي في الحقيقة شبهات. وبناء على المسلك الثاني الذي سلكه هؤلاء المعطلة من تأويل تلك النصوص، فقد تعددت أقوالهم واختلفت في المعنى الذي يجب أن يؤول

إليه لفظ الاستواء الوارد في الآيات إلى عدة أقوال منها: القول الأول: من هؤلاء المعطلة من يؤول معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ على الاستيلاء والقهر والغلبة. وهذا القول يذهب إليه كثير من الجهمية، والمعتزلة، والحرورية، وكثير من متأخري الأشاعرة، كسيف الدين الآمدي، والغزالي، والبغدادي، وغيرهم. وقد استدل هؤلاء المعطلة على صحة زعمهم هذا بأن تأويل الاستواء بالاستيلاء أمر مشهور في لغة العرب من ذلك قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

وقال الآخر:

هما استويا بفضلهما جميعا ... على عرش الملوك بغير زور

وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر كاسر

وقد ذكر أبو عمر بن عبد البر رحمه الله تعالى: أن بعضهم قد احتج بما رواه عبد الله بن داود الواسطي عن إبراهيم بن عبد الصمد عن عبد الوهاب بن مجاهد عن أبيه عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ قال: استولى على جميع بريته فلا يخلو منه مكان. ومن هؤلاء المعطلة من يبقي كلمة العرش الواردة في الآية على معناها الحقيقي الثابت، ويقول إنما خصص العرش بالذكر من بين جميع المخلوقات لكونه أعظم المخلوقات وأرفعها وأوسطها فخصص بالذكر

تنبيها على ما دونه. ومنهم من يؤول العرش الوارد في الآية بمعنى الملك، ويزعم أن معنى الآية استولى واستعلى على الملك، ويقول أصحاب هذا القول إن الله قد عبر بالعرش كناية على الملك؛ لأنه يخاطب الناس على الوجه الذي ألفوه من ملوكهم، واستقر في قلوبهم، ذلك أن العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، فجعل العرش كناية عن نفس الملك. ويستدل هؤلاء بأن هذا الأمر مشهور في اللغة، وكذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَۖ﴾ [يونس: ٣] فقالوا: إن قوله يدبر الأمر جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِۖ﴾. الرد عليهم: لقد أجمع السلف على أن هذا التأويل الذي ذهب إليه هؤلاء الجهمية، والمعتزلة، والخوارج، ومتأخرو الأشاعرة، هو تأويل باطل ترده نصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة، وهو قول لا أصل له في لغة العرب، بل هو تفسير لكلام الله بالرأي المجرد، لم يذهب إليه صاحب ولا تابع، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين، ولا أحد من أهل التفسير الذين يحكون قول السلف. ولبيان فساد هذا القول على وجه التفصيل نقول: أولا: أنه من المعلوم أن لفظ الاستواء قد ورد في القرآن الكريم في سبعة مواضع، وهذه المواضع جميعها قد اطرد فيها لفظ الاستواء دون الاستيلاء، وكذلك الأمر بالنسبة لما ورد في السنة، فلو كان معناه استولى كما يزعم هؤلاء لكان استعماله في أكثر موارده كذلك، فإذا جاء في موضع أو موضعين بلفظ استوى حمل على معنى

استولى لأنه المألوف المعهود. أما أن يؤتى إلى لفظ قد اطرد استعماله في جميع موارده على معنى واحد فيدعى صرفه في الجميع إلى معنى لم يعهد استعماله فيه، فهذا أمر في غاية الفساد ولم يقصده ويفعله من قصد البيان، هذا لو لم يكن في السياق ما يأبى حمله على غير معناه الذي اطرد استعماله فيه، فكيف وفي السياق ما يأبى ذلك. ثانيا: ومما يرد هذا التأويل الباطل أن كلمة استوى قد جاءت بعد «ثم» التي حقها الترتيب والمهلة، فلو كان المعنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السماوات والأرض، فإن العرش كان موجودا قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف عام، كما ثبت عنه ﷺ أنه قال: «كَتَبَ اللهُ تَعَالَى مَقَادِيرَ الْخَلائِقِ كُلَّهَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣). وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]. وعن عمران بن حصين عن النبي ﷺ قال: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ على المَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ». أخرجه البخاري (٧٤١٨). فالآيات والحديثان يدلان دلالة واضحة على أن العرش كان موجودا قبل خلق السماوات والأرض فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستول على العرش إلى أن خلق السماوات والأرض. ثالثا: أن الاستيلاء سواء كان بمعنى القدرة أو القهر أو نحو

ذلك عام في المخلوقات كالربوبية، والعرش وإن كان أعظم المخلوقات ونسبة الربوبية إليه لا تنفي نسبتها إلى غيره كما في قوله تعالى: ﴿قُلۡ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبۡعِ وَرَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [المؤمنون: ٨٦] فلو كان استوى بمعنى استولى كما هو عام في المخلوقات كلها لجاز مع إضافته للعرش أن يقال: استوى على السماء وعلى الهواء وعلى البحار والأرض، وعليها ودونها ونحوها إذ هو مستو على العرش. فلما اتفق المسلمون على أن يقال: استوى على العرش، ولا يقال استوى على هذه الأشياء مع أنه يقال: استولى على العرش والأشياء، علم أن معنى استوى خاص بالعرش وليس عاما كعموم الأشياء. رابعا: أنه إذا فسر الاستواء بالغلبة والقهر عاد معنى الآيات كلها إلى أن الله تعالى أعلم عباده بأنه خلق السماوات والأرض ثم غلب على العرش بعد ذلك وقهره وحكم عليه، أفلا يستحي من الله من في قلبه أدنى وقار لله ولكلامه أن ينسب ذلك إليه، وأنه أراد بقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أي: اعلموا يا عبادي أني بعد فراغي من خلق السماوات والأرض غلبت عرشي وقهرته واستوليت عليه. خامسا: إن ما يستند إليه هؤلاء المعطلة في زعمهم هذا من قولهم: إن تفسير استوى باستولى أمر مشهور في اللغة، هو قول باطل مردود؛ لأنه لم يثبت عند أحد من أهل اللغة أن لفظة استوى يصح استعمالها بمعنى استولى بل إن هذا القول منكر عند اللغويين. فهذا ابن الأعرابي أحد علماء اللغة أتاه رجل فقال له: ما

معنى قول الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾؟ فقال: هو كما أخبر عز وجل. فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا معناه، إنما معناه استولى، قال: اسكت ما أنت وهذا، لا يقال استولى على الشيء إلا أن يكون له مضادا، فإذا غلب أحدهما قيل استولى، أما سمعت النابغة:

إلا لمثلك أو من أنت سابقة   سبق الجواد إذا استولى على الأمد

وقد سئل الخليل بن أحمد: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب ولا هو جائز في لغتها. والخليل إمام في اللغة على ما عرف من حاله، فحينئذ حمله على ما لا نعرف في اللغة هو قول باطل. وكذلك فإنه قد روي عن جماعة من أهل اللغة قالوا: لا يجوز استوى بمعنى استولى إلا في حق من كان عاجزا ثم ظهر، والله سبحانه لا يعجزه شيء والعرش لا يغالبه في حال، فامتنع أن يكون بمعنى استولى. وقد روي عن أبي العباس ثعلب أنه قال: استوى: أقبل عليه وإن لم يكن معوجا، ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، و ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [الأعراف: ٥٤] علا، واستوى الوجه: اتصل، واستوى القمر: امتلأ، واستوى زيد وعمرو: تشابها واستوى فعلاهما وإن لم تتشابه شخوصهما، هذا الذي نعرفه من كلام العرب(١). فبما تقدم من أقوال علماء اللغة يتضح لنا فساد زعم هؤلاء

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي: (١/ ٣٩٩).

المعطلة وكذب ادعائهم بأن هذا القول مشهور في اللغة. وأما ما استدل به هؤلاء من أبيات، كقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق　　　من غير سيف ولا دم مهراق

وقال الآخر:

هما استويا بفضلهما جميعا　　　على عرش الملوك بغير زور

فهذان البيتان لم يثبت نقل صحيح على أنهما شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروهما. قال ابن فارس: «هذان البيتان لا يعرف قائلهما»[1]. فهما على هذا بيتان مصنوعان، ومعلوم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده وقد طعن فيه أئمة اللغة. قال أبو عمر بن عبد البر: «وأما ادعائهم المجاز في الاستواء وقولهم في تأويل استوى: استولى، فلا معنى له؛ لأنه غير ظاهر في اللغة، ومعنى الاستيلاء في اللغة المغالبة، والله لا يغالبه أحد ولا يعلوه أحد، وهو الواحد الصمد، ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك، وإنما يوجه كلام الله إلى الأشهر والأظهر من وجوهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم. ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبارات، وجل الله عز

---

(١) زاد المسير لابن الجوزي (٣/ ٢١٢).

وجل أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطبتها، مما يصح معناه عند السامعين، والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه. قال أبو عبيدة في قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَوَىٰٓ﴾ قال: وتقول العرب استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوى، أي: انتهى شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد»[1]. وأما ما استدل به المعطلة من قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فقد بين ابن عبد البر أنه مكذوب على ابن عباس ورواته مجهولون وضعفاء كما تقدم ذكره. القول الثاني: أن معنى استوى: أقبل على خلق العرش وعمد إلى خلقه، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] أي: عمد إلى خلق السماء. وهذا هو قول بعض الجهمية، وإليه ذهب الفراء، والأشعري، وابن الضرير، واختاره الثعلبي. الرد عليهم: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا الوجه من أضعف الوجوه، فإنه قد أخبر أن العرش على الماء قبل خلق السماوات والأرض. وكذلك ثبت في صحيح البخاري عن عمران عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ ثُمَّ خَلَقَ السماوات وَالْأَرْضَ». أخرجه البخاري (٧٤١٨). فإذا كان العرش مخلوقا قبل خلق السماوات والأرض، فكيف يكون استواؤه عمده إلى خلقه له؟! هذا لو كان يعرف في اللغة أن

---

(١) التمهيد (٧/ ١٣١).

استوى على كذا، بمعنى أنه عمد إلى فعله، فكيف إذا كان لا يعرف قط في اللغة لا حقيقة ولا مجازا ولا في نظم ولا في نثر. ومن قال استوى بمعنى عمد ذكره في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ لأنه عدى بحرف الغاية، كما يقال: عمدت إلى كذا وقصدت إلى كذا، ولا يقال عمدت على كذا ولا قصدت عليه، مع أن ما ذكر في تلك الآية لا يعرف في اللغة أيضا ولا هو قول أحد من مفسري السلف بل المفسرون من السلف بخلاف ذلك»[1]. وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: «إن قولهم هذا يتضمن أن يكون خلقه بعد خلق السماوات والأرض، وهذا بخلاف إجماع الأمة، وخلاف ما دل عليه القرآن والسنة، وإن ادعى بعض الجهمية المتأخرين أنه خلق بعد خلق السماوات والأرض، وادعى الإجماع على ذلك، وليس العجيب من جهله، بل من إقدامه على حكاية الإجماع على ما لم يقله مسلم»[2]. القول الثالث: أن استوى بمعنى علا في هذه الآية، ولكن ليس المراد علو المسافة والمكان، وإنما المراد علو المكانة والقهر، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من الأشاعرة منهم أبو بكر بن فورك، وهم بهذا القول جعلوا الاستواء صفة ذات وليست صفة فعل. الرد عليهم: أن الآيات والأحاديث قد أثبتت استواء الله على العرش حقيقة، ولو كان

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٥٢٠).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٤٣).

معنى الاستواء ههنا المراد به علو المكانة فإن الله لم يزل متعاليا على الأشياء قبل خلق العرش، فلما أضاف الاستواء على العرش فيجب على ذلك أن يكون لهذا التخصيص فائدة. القول الرابع: وهو قول من يثبت الاستواء على أنه صفة للعرش وليس صفة لله تعالى. وأصحاب هذا القول يقولون: إن الاستواء فعل يفعله الرب في العرش بمعنى أنه يحدث في العرش قربا فيصير مستويا عليه من غير أن يقوم بالله فعل اختياري. وهذا القول هو ما يقول به ابن كلاب، والأشعري، وأئمة أصحابه المتقدمين كالباقلاني وغيره، وهو أيضا قول القلانسي، ومن وافق هؤلاء من أتباع الأئمة وغيرهم من أصحاب الإمام أحمد كالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني وابن عقيل في كثير من أقواله. والسبب الذي جعل هؤلاء القوم يمنعون جعل الاستواء صفة لله تعالى هو قولهم بنفي قيام الأفعال الاختيارية بذاته سبحانه وتعالى ولذلك يجعلون أفعاله اللازمة لذاته كالنزول والاستواء، كأفعاله المتعدية كالخلق والإحسان، وقولهم في نفي الأفعال الاختيارية راجع إلى قولهم في صفات الله. وهم يقولون: إن الله هو الموصوف بالصفات، لكن ليست الصفات أعراضا، إذ هي قديمة أزلية. وحجتهم في منع قيام الحوادث بذات الله تعالى أنهم يقولون: إن كل ما صح قيامه بالباري تعالى فإما أن يكون صفة كمال أو لا يكون فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثا، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية من صفة الكمال،

والخالي من الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص، والنقص على الله محال بإجماع الأمة. وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها لأن إجماع الأمة على أن صفات الباري بأسرها صفات كمال، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع وهو أمر غير جائز. الرد عليهم: لقد اعتمد أصحاب هذا القول في منعهم كون الاستواء صفة لله تعالى على حجة منع قيام الحوادث بذاته تعالى، وهي حجة واهية وقد رد عليها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «إن المقدمة التي اعتمد عليها هؤلاء وهي قولهم: إن الخالي من الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص. فيقال لهم: معلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف بها في الأزل، كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلى هذا فالخلو عنه في الأزل لا يكون خلوا عما يمكن الاتصاف به في الأزل. ثم إنه لم يثبت امتناع ما ذكر من النقص بدليل عقلي ولا بنص من كتاب ولا سنة، بل بما ادعوه من إجماع، وإذا فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع فكيف يحتج بالإجماع في مسألة النزاع. وقولهم بإجماع الأمة على أن صفاته صفات كمال، فإن قصد بذلك صفاته اللازمة لم يكن في هذا حجة لهم، وإن قصد بذلك ما يحدث بمشيئته وقدرته لم يكن هذا إجماعا فإن أهل الكلام يقولون إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفا. ثم إن هذا الإجماع الذي ادعوه حجة عليهم فإنا إذا عرضنا على

العقول موجودين: أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلاما وفعلا، والآخر لا يمكنه ذلك، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون بائنا عنه، لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل من الثاني. وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين أو مطلقا أحدهما يقدر على الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل، فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والقدرة صفات كمال، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التي تقوم به والتي يفعل بها المفعولات المباينة له صفات كمال»[1].

وكذلك مما يرد به على هذا القول ما قاله ابن القيم: «إنه لو كان الاستواء عائدا على العرش لكانت القراءة برفع العرش، ولم تكن بخفضه، فلما كانت بخفض العرش دل على أن الاستواء عائد إلى الله تعالى»[2]. الفريق الثاني: القول بالتفويض. ويذهب أصحاب هذا القول إلى إثبات لفظ الاستواء فقط مع التوقف في المعنى المراد، فهم يقولون: إن الاستواء ثابت في القرآن حيث إنه قد ورد في سبع آيات، وكذلك قد وردت به الأخبار الصحيحة وقبوله من جهة التوقف واجب، والبحث عنه وطلب الكيفية غير جائز وهو استواء لا نعلمه. وقد ذهب إلى هذا القول البيهقي في كتابه

---

(١) الموافقة بين صريح العقل وصحيح النقل (٢/ ٧٣).

(٢) انظر اجتماع الجيوش الإسلامية (ص: ٦٤).

الاعتقاد وهو أحد قولي الرازي. وهؤلاء في الحقيقة ينفون صفة الاستواء ولكن يتوقفون في المعنى الذي على زعمهم يجب تأويل اللفظ إليه. وقد زعم كثير من الأشاعرة أن القول بالتفويض هو قول السلف. ويستدلون على نسبة هذا القول إلى السلف بعبارات نقلت عن السلف ظنوا أنها ترمي إلى القول بالتفويض كقول الأوزاعي: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جل وعلا». وقول ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب». والقول بالتفويض هو مقصود هؤلاء القوم في قولهم: «إن طريقة السلف أسلم»، حيث إنهم ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]. الرد عليهم: معلوم أن نسبة هذا القول إلى السلف إنما هي محض كذب وافتراء، ومن نسب هذا القول إلى السلف فإنما هو جاهل بطريقة السلف الذين لم يقولوا بهذا القول، ولم يرد عن واحد منهم أنه فوض معنى الاستواء، بل أن الوارد عنهم جميعا أنهم يفسرون الاستواء بالمعنى المراد وهو العلو والارتفاع على العرش ويؤمنون بأن الله مستو على العرش حقيقة. قال شيخ الإسلام: «وهذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف، أما في كثير من الصفات فقطعا مثل

أن الله فوق العرش فإن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة، وأنهم ما قصدوا خلاف هذا قط، وكثير منهم صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك»(١). وقال في موضع آخر: «وقد فسر الإمام أحمد النصوص التي نسميها متشابهات فبين معانيها آية آية، وحديثا حديثا ولم يتوقف فيها هو والأئمة قبله مما يدل على أن التوقف عن بيان معاني آيات الصفات وصرف الألفاظ عن ظواهرها لم يكن مذهبا لأهل السنة وهم أعرف بمذهب السلف، وإنما مذهب السلف إجراء معاني آيات الصفات على ظاهرها بإثبات الصفات له حقيقة، وعندهم قراءة الآية والحديث تفسيرها وتمر كما جاءت دالة على المعاني لا تحرف ولا يلحد فيها»(٢). ويقول ابن القيم رحمه الله تعالى: «تنازع الناس في كثير من الأحكام ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها، أعني فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفية»(٣). وأما بالنسبة إلى ما استدل به أصحاب هذا القول على أن القول بالتفويض هو مذهب السلف وذكرهم لقول

---

(١) الفتوى الحموية (ص: ٦٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤١٤).

(٣) مختصر الصواعق (١/ ١٥).

الإمام مالك: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»، فليس المراد ههنا تفويض معنى الاستواء ولا نفي حقيقة الصفة، ولو كان المراد الإيمان بمجرد اللفظ من غير فهم على ما يليق بالله لما قال: «الكيف مجهول»؛ لأنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى. والاستواء على هذا المعنى لا يكون معلوما بل هو مجهول بمنزلة حروف المعجم، لكن الأمر على عكس ذلك، فنفى علم الكيفية؛ لأنه أثبت الصفة وأراد بقوله الاستواء معلوم معناه في اللغة التي نزل بها القرآن فعلى هذا يكون معلوما في القرآن. ومعلوم أن ادعاء هؤلاء أن مذهب السلف إنما هو القول بالتفويض سببه اعتقاد هؤلاء أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر، كان مع ذلك لا بد للنصوص من معنى، فبقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع من التكلف. وهذا التردد هو الذي وقع فيه من قال بالتفويض من هؤلاء كالبيهقي والرازي، فهم لم يلتزموا بهذا القول مطلقا بل غالبا ما يخالفونه كما فعل الرازي في تأسيسه حيث جنح إلى التأويل وترك القول بالتفويض. الفريق الثالث: قول المشبهة. والمقصود بهم الهشامية من الروافض، والكرامية، وغيرهم. وهؤلاء يثبتون استواء الله وارتفاعه فوق عرشه، إلا أنهم تعمقوا في الكلام على كيفية ذلك الاستواء. فالهشامية مثلا يقولون: إن الله تعالى مماس

لعرشه لا يفضل منه شيء في العرش ولا يفضل عن العرش شيء منه. وأما الكرامية فقد تعددت أقوالهم في كيفية استوائه: فمنهم من يقول: إنه على بعض أجزاء العرش. ومنهم من يقول: إن العرش مكان له وإن العرش امتلأ به. ومنهم من يقول: إنه لو خلق بإزاء العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له لأنه أكبر منها كلها. ومنهم من يقول: إن بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لاتصلت به. وقول هؤلاء المشبهة إنما هو نتيجة لازمة لأقوالهم في صفات الله وكلامهم في ذاته. فالهشامية يقولون: إن الله جسم ذو أبعاض له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء. ونقل عنهم أنهم قالوا إنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وإن له مكانا مخصوصا ووجهة مخصوصة وإنه يتحرك وحركته فعله، وليست من مكان إلى مكان وهو متناه بالذات غير متناه بالقدرة، وإنه مماس لعرشه ولا يفضل منه شيء من العرش ولا يفضل عن العرش شيء منه. وأما الكرامية فيقول ابن كرام: إن معبوده مستقر على العرش استقرارا وإنه بجهة فوق ذاتا وإنه أحدي الذات أحدي الجوهر وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا. ولهم في معنى العظم خلاف فقال بعضهم: إنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش والعرش تحته وهو فوقه كله على الوجه الذي هو فوق جزء منه. وقال بعضهم: أنه يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد، وهو يلاقى جميع أجزاء العرش وهو العلي العظيم.

وقالت المهاجرية منهم: إنه لا يزيد على عرشه في جهة المماسة ولا يفضل منه شيء على العرش، وهذا يقتضي أن يكون عرضه كعرض العرش. وصار المتأخرون منهم إلى أنه تعالى بجهة فوق وأنه محاذ للعرش(١). الرد عليهم: هذا القول للمشبهة يتضمن حقا وباطلا. فالحق فيه هو: اعترافهم بعلو الله واستوائه على عرشه وأنه بائن من خلقه والخلق بائنون عنه. وأما الباطل فهو: كلامهم في ذات الله والتعرض لكيفية استوائه، وهو كلام باطل وفاسد ليس لهم به دليل من القرآن أو السنة، بل هو قول على الله بغير علم فالله سبحانه وتعالى لم يطلعنا على كيفية ذاته فأنى لنا أن نعلم كيفية صفاته، وأمر الكيفية هو مما استأثر الله بعلمه قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. ومما يدلنا على فساد هذا القول وعدم وجود دليل لأصحابه على ما يقولون هو اختلاف آرائهم وأقوالهم عند الحديث عن ذات الله وكيفية استواءه. فمن خلال عرض أقوالهم يتضح اختلافهم وتناقضهم، وما ذاك إلا لأنهم يفترون على الله الكذب، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. والسؤال الذي ينبغي أن يوجه إلى هؤلاء المشبهة في هذا المقام هو: أين الدليل من الكتاب أو السنة على ما تزعمون؟ والجواب معروف وهو أنه لا دليل لهم على ذلك لا من القرآن ولا من السنة. ومما ينبغي معرفته أن الكلام على

---

(١) انظر كتاب التجسيم عند المسلمين (ص: ٢٠٥).

كيفية ذات الله أو كيفية استوائه أو غيرها من الصفات هو أمر غير جائز عند السلف ويحرم الخوض فيه بل يبدعون السائل عن ذلك، ولذلك بدع الإمام مالك السائل الذي سأله عن كيفية استواء الباري عز وجل، حيث قال له: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب، وما أراك إلا رجل سوء، وأمر بإخراجه»، وما قاله الإمام مالك هو الذي جاءت به النصوص وهو الذي سار عليه السلف جميعا. ومما ينبغي معرفته أن السلف مع إثباتهم لمعنى الاستواء واعتقادهم بأن الله مستو على عرشه ومرتفع عليه، إلا أنهم يكلون علم كيفية ذلك الاستواء إلى الله عز وجل؛ لأن أمره هو مما استأثر الله بعلمه. وفي ذلك يقول القرطبي: «ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم - يعني في اللغة - والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة.»[1]. وقال ابن القيم: «إن العقل قد يئس من تعرف كنه صفات الله وكيفيتها، فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله. وهذا معنى قول السلف: بلا كيف. أي: بلا كيف يعقله البشر، فإنه من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته؟ ولا يقدح ذلك في الإيمان بها، ومعرفة معانيها، فالكيفية وراء ذلك. كما أنا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم

(١) الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢١٩).

الآخر، ولا نعرف كيفيتها مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق، فعجزنا من معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم»(١). [محمد بن خليفة].

هنا كلامه عن الكرسي، والكرسي جاء كما تعلمون في كتاب الله في موضع واحد، وهو في آية الكرسي في سورة البقرة. والمتقرر عند أهل السنة والجماعة، والذي مضى عليه السلف الصالح أن الكرسي: هو موضع قدمي الله، كما صح هذا عن ابن عباس، وكذلك عن أبي موسى، وكذلك جاء عن ابن مسعود رضي الله عنهم. وقرره كثير من السلف كمجاهد التابعي الجليل، وكذلك غيره، جاء عن وكيع، وجاء عن الثوري، وجاء عن مسعر، وأبي عبيد، ووهب ابن منبه إلى غير هذا من أهل العلم، ولم يزالوا يقررونه في كتبهم، ومضى كلام ابن أبي زمنين في هذا أيضا، فهذا هو التفسير الصحيح. وكأن أبا نعيم أراد أن يرد على من فسر الكرسي بأنه علم الله، حينما قال: (وكرسيه جسم) يعني أنه مخلوق، وهو عين وليس عرضـًا، ليس من الذي يقال فيه إنه علم، بل هو شيء مخلوق لله، وهو بين يدي العرش كالمرقاة إليه. والأقوال الخاطئة في تفسير الكرسي متعددة، من أشهر تلك الأقوال: تفسير الكرسي بالعلم، كما ذهب إلى هذا الجهمية، وكما ذهب إلى هذا كثير من الأشاعرة؛ يجعلون الكرسي علم الله، والصواب أن هذا غير صحيح، وما روي فيه عن ابن عباس رضي الله عنهما

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٣٥٩).

لا يصح عنه، بل هو ضعيف ومعارض للصحيح عنه، وهو أن الكرسي موضع قدمي الله. كذلك كلامه فيه رد على الفلاسفة الذين قالوا: إن الكرسي هو الفلك الثامن. وكذلك فيه رد على من قال من المتكلمين: إن الكرسي هو قدرة الله. كل ذلك لا شك أنه من الآراء الخاطئة. كذلك قول الذين قالوا: أن الكرسي هو العرش نفسه. ولا شك أن هذا خاطئ، وما روي فيه عن الحسن البصري لا يصح عنه. إذا المتقرر عند أهل السنة والجماعة ما ذكرت لك، وهو مخلوق عظيم جدا، أعظم وأكبر من السماوات والأرض، فهما بالنسبة له كحلقة ملقاة في فلاة، كما ذكر المؤلف. ثم قال: (وليس كرسيه علمه كما قالت الجهمية، بل يوضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه، كما قاله النبي ﷺ) هذا قد جاءت فيه عدة أحاديث وآثار، من ذلك آثار عن ابن مسعود رضي الله عنه، وهذا قدر ثابت يؤمن به أهل السنة والجماعة، وهو أن الله يضع كرسيه فيهبط إليه أو ينزل إليه من عرشه فيفصل القضاء بين خلقه، هذا قدر يؤمن به أهل السنة والجماعة ويعدونه ضمن أنواع النزول الإلهي الثابت لله. وأبو نعيم يرى كما هو واضح كلامه أن الكرسي الذي جاء في آية البقرة هو الكرسي الذي يضعه يوم القيامة لفصل القضاء، وهذا أيضا ما يفهم من كلام ابن أبي زمنين الذي سبق أيضا. ومن أهل العلم من يرى أن هذا الكرسي الذي يوضع يوم القيامة كرسي آخر، كما ذهب إلى هذا ابن كثير في نهاية البداية والنهاية، وسمى ذاك

الكرسي: «كرسي فصل القضاء» استظهر أنه ليس هو الكرسي الذي جاءت فيه الآثار، وأنه موضع قدمي الله بل هو كرسي آخر، وأشار إلى هذا أيضًا في تفسيره عند تفسير آية الكرسي، فالله تعالى أعلم. [صالح سندي].

***

وقال الإمام العارف معمر بن أحمد الأصبهاني شيخ الصوفية في حدود المائة الرابعة في بلاده قال: أحببت أن أوصي أصحابي بوصية من السنة وموعظة من الحكمة، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر، وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين. قال فيها: وأن الله استوى على عرشه بلا كيف، ولا تشبيه، ولا تأويل، والاستواء معقول والكيف فيه مجهول، وأنه عز وجل بائن من خلقه، والخلق منه بائنون بلا حلول ولا ممازجة، ولا اختلاط ولا ملاصقة، لأنه المنفرد البائن من خلقه، الواحد الغني عن الخلق. وأن الله عز وجل سميع بصير، عليم خبير، يتكلم ويرضى، ويسخط ويضحك، ويعجب ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكًا، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء، فيقول: هل من داع فأستجيب له؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ حتى يطلع الفجر، ونزول الرب إلى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل، فمن أنكر النزول أو تأول فهو مبتدع ضال، وسائر الصفوة من العارفين على هذا.

***

هذه جملة من كلام أهل العلم الذين لم يزل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يسوق لنا شذرات منها، كلها تدور على معنى واحد، وتؤكد الأصل الأصيل عند أهل السنة والجماعة ألا وهو: إثبات الصفات لله تبارك وتعالى على ما يليق بجلاله سبحانه. وشيخ الإسلام حريص فيما ينقل على تقرير ما يتعلق بصفة العلو وصفة الاستواء، هذا هو المقصود الأصلي في هذه المنقولات التي يسوقها لنا، وإن كان يسوق تبعا لذلك أشياء أخرى من تقريرات تتعلق بصفات أخرى أو بغير ذلك من مسائل الاعتقاد. لكن المقصود الذي انطلق في ابتداء حديثه وابتداء تقوله عنه هو تقرير هذا الأصل، وهو ثبوت علو الله له واستوائه على عرشه كما يليق به جل وعلا واعتبر في هذا كل هذه النقولات تأملها، تجد أن الخيط الرابط بينها هو هذه المسألة، ولا شك أن مسألة العلو من كبريات المسائل التي وقع فيها النزاع بين أهل السنة والجماعة وأهل البدع. هذا نقل عن معمر بن أحمد الأصبهاني الإمام الجليل المتوفى سنة ثماني عشرة وأربع مائة، وقد مر بنا ذكره في سياق الكلام عن قاعدة في العلم بالصفات حينما ذكرنا أو ذكر شيخ الإسلام رحمه الله مقالة الإمام مالك رحمه الله: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول... إلى آخره. ذكرنا أن هذه الجملة جاءت بنصها أو بقريب منها عن: مالك. وعن ربيعة الرأي. وعن أم سلمة.

جاء ذكر معمر بن أحمد الله في ذاك المقام. وذكرنا خامسًا: أبا جعفر الترمذي، ولكن مقالة أبي جعفر كانت تتعلق بصفة النزول. وإن أضفت إليها هذه الكوكبة من أهل العلم سادسا فلا بأس، ألا وهو: وهب بن منبه رحمه الله التابعي، فقد أشار الذهبي رحمه الله في كتابه «الأربعين» إلى أنه قال جملة قريبة من هذه الجملة، أشار إلى هذا إشارة وإن لم يكن قد نقل نصها. المقصود أن من الكلام الحسن ما ذكره هذا الإمام معمر بن أحمد الأصفباني الذي كان تلميذا للطبراني وأبي الشيخ وغيرهما من أهل العلم. قال: (شيخ الصوفية في حدود المائة الرابعة في بلاده) ولا شك أن مراده رحمه الله بالصوفية هاهنا الصوفية الزهاد الصالحين لا الضالين، ليسوا الصوفية الضلال أصحاب البدع والخرافات والشركيات. وقد قرر شيخ الإسلام رحمه الله في كتابه الرد على الشاذلي أن المنتسبين إلى التصوف والمتكلمين فيه يرجعون في الجملة إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: من كانوا على منهج أهل السنة والحديث، ومن المنكرين للبدع، منكرين لبدع الجهمية والمعتزلة بل والكلابية، ناهيك عن بدع الفلاسفة والباطنية، ومن هؤلاء أبو سليمان الداراني والجنيد والفضيل بن عياض وإبراهيم بن أدهم وعمرو بن عثمان المكي، وغير هؤلاء من أهل العلم الذين لهم قدم صدق عند أهل السنة، وثناء جليل عليهم مدون في كتبهم وشائع على السنتهم. والصنف الثاني من الصوفية هم أولئك السائرون على طريقة أهل الكلام،

تجد أنه كلابي، أو أنه أشعري، أو أنه يسلك نحو هذه المسالك الكلامية المبتدعة، ومن أولئك أبو القاسم القشيري صاحب الرسالة القشيرية المشهورة. أما البلاء كل البلاء فهو في القسم الثالث: أولئك الذين انحرفوا انحرافا عظيما فنحوا نحو الفلاسفة، بل إنهم أخذوا من الفلسفة فكسوه لحاء الشريعة، وأولئك على رأسهم ابن عربي الطائي وابن سبعين التلمساني والحلاج ومن تسموا بإخوان الصفاء وأمثال هؤلاء. ودرج على طريقتهم وسلك مسلكهم غالب الطرقية الذين عرفوا في القرون المتأخرة، فإنهم على هذا المنهج يسيرون؛ قد جمعوا من البدع والضلالات فأوعوا، فقد جمعوا القول بالاتحاد ووحدة الوجود، والغالب أنهم يتراوحون بينهما، جمعوا إلى هذا الشرك بالله في الألوهية بل في الربوبية، ناهيك عن مقالات أخرى من تجهم وجبر وإرجاء وبدع لا حصر لها. فإذا سمعت كلمة «الصوفية» فينبغي أن تحسن تنزيلها على من قيلت في حقه، هل المراد بهذا هؤلاء الصوفية؟ أو هؤلاء؟ أو أولئك؟ ولا تعطي حكما عاما للجميع. [صالح سندي].

هذا الكلام مشتمل على تقرير عقيدة كبار أئمة التصوف في الزمان الأول، فإنهم كانوا في الصفات على منهج أهل السنة، ولم يكن بينهم وبين أهل السنة فرق كما هو مقرر في كتاب الإمام الكلاباذي رحمه الله «التعرف لمذهب التصوف»، وهو مطبوع ذكر فيه اعتقاد أئمة الصوفية، وهو مشتمل على ما يوافق اعتقاد السلف في جل المسائل.

وهذا النقل واضح في مسألتين عظيمتين خالف فيهما الجهمية أهل السنة، وهما الاستواء ومسألة النزول؛ فإن الاستواء فرقان وكذلك النزول فرقان، فنبه على أن «الاستواء معقول» يعني: معقول معناه، كما قال الإمام مالك «الاستواء غير مجهول» يعني: المعنى في اللغة، كذلك قوله: «والكيف مجهول» يعني: أن إثبات الاستواء إثبات معنى لا إثبات كيفية، «بلا تشبيه» والتشبيه يستعمله الأئمة المتقدمون بمعنى التمثيل؛ لأن المشبهة في زمانهم هم الذين جعلوا الله يمثل بالأجسام، وله صفات كصفات الأجسام، فإذا قالوا: «بلا تمثيل» يعنون التشبيه الكامل، وإذا قالوا: «بلا تشبيه» فيعنون بذلك التمثيل. وما يرد من النفي المفصل في كلام السلف حق، وليس مخالفًا للقاعدة؛ لأنه رد على أهل البدع، وهناك فرق ما بين إثبات الصفات ابتداء وما بين نفي أقوال أهل البدع، فإذا أردت أن تنفي أقوال أهل البدع فلك أن تنفيها مفصلاً، وليس هذا من جهة الوصف، ولكن من جهة إثبات وصف الله بالتفصيل، أما النفي فيكون لأقوال أهل البدع، فنقول مثلا في قاعدتنا: الله ليس بحال في الأمكنة، ولا بممازج، ولا بمخالط، وليس هو مُشَبَّها بخلقه، وليس هو معطلاً عن صفاته، وأشباه ذلك، فهذا رد على أهل البدع جائز، وهذا لا يخالف منهج السلف، لأنه يجامع التفصيل في الإثبات. [صالح آل الشيخ].

ومعمر بن أحمد الأصبهاني شيخ الصوفية، والصوفية قد مرت بمراحل، فكان أولها زهد وتجرد ولزوم لعقيدة أهل السنة، ولو قرأت في «الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل» لعبد القادر الجيلاني، أو في غيرها من كتب الصوفية للمتقدمين، تجد أن كلامهم في الاعتقاد هو نفس كلام السلف من أهل السنة، ولكن بعد ذلك صار فيهم ما صار من الانحراف والبعد عن المنهج الحق؛ بسبب ما دخل عليهم من الجهل. وترك العلم الصحيح أدى بهؤلاء وغيرهم إلى الانحراف والشطط الذي عليه البعض الآن؛ لأن الإنسان إنما يهتدي بالعلم وبالنور، الذي جعله الله سبحانه وتعالى طريقا للهداية. أما إذا ترك الإنسان العلم فهذا أضر ما يكون عليه؛ لأن ترك العلم معناه الجهل، والجهل يصيب الإنسان في العلم والعمل؛ فأصيب الصوفية بترك العلم، وهذا شيء خطير؛ لأن منهج أهل السنة يقوم على العلم والعمل معا. وأهل السنة في هذا الأمر يقابلهم فئتان: أهل الكلام وأهل التصوف. فأهل السنة منهجهم يقوم على العلم والعمل معا، فالعلم وحده لا يكفي لكي يكون العبد من أهل السنة؛ فلا يعتقدن بعض طلبة العلم أنه بمجرد ما فهم مسائل اعتقاد أهل السنة أن هذا يكفيه ويغنيه عن العمل، فهو بهذا يكون قد حاد عن منهج أهل السنة، وهذا للأسف أمر يقع فيه بعض طلبة العلم، حيث تراه عارفا بالمسائل ومدركا لها، ويجيب فيها الجواب الصحيح، لكن تنظر له من ناحية العمل تجد أن عنده تقصيرا

فيه. فهذا واقع وملموس، وهذا للأسف انحراف، ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «من دعا إلى العلم دون العمل المأمور به كان مضلا، ومن دعا إلى العمل دون العلم كان مضلا، وأضل منهما من سلك في العلم طريق أهل البدع؛ فيتبع أمورا تخالف الكتاب والسنة يظنها علوما وهي جهالات. وكذلك من سلك في العبادة طريق أهل البدع؛ فيعمل أعمالا تخالف الأعمال المشروعة يظنها عبادات، وهي ضلالات. فهذا وهذا كثير في المنحرف المنتسب إلى فقه أو فقر. يجتمع فيه أنه يدعو إلى العلم دون العمل، والعمل دون العلم، ويكون ما يدعو إليه فيه بدع تخالف الشريعة. وطريق الله لا تتم إلا بعلم وعمل، يكون كلاهما موافقا الشريعة. فالسالك طريق الفقر والتصوف والزهد والعبادة إن لم يسلك بعلم يوافق الشريعة، وإلا كان ضالا عن الطريق، وكان ما يفسده أكثر مما يصلحه. والسالك من الفقه والعلم والنظر والكلام إن لم يتابع الشريعة ويعمل بعلمه وإلا كان فاجرا ضالا عن الطريق. فهذا هو الأصل الذي يجب اعتماده على كل مسلم»(١). فمن كان عنده علم بدون عمل ففيه شبه بأهل الكلام؛ لأنهم اهتموا بالعلم وامتدحوه وأهملوا العمل، وجاء الصوفية في المقابل؛ فاهتموا بالعمل وامتدحوا وأهملوا العلم. فهذه القسمة مهمة لطالب العلم جدا؛ لأنها أشبه بجناحي الطائر، فإذا أردت أن تكون سنيا سلفيا

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ١١).

فلا غنى لك عن هذين الجناحين: «العلم والعمل». ولذلك حمل الإمام أحمد رحمه الله تعالى على الحارث المحاسبي؛ حيث وجده مهتما بالكلام في محاسبة النفس وأخذها بالشدة وسلوك طريق التقشف التي لم يرد بها الشرع متقللا من شأن العلم النافع «الكتاب والسنة». ومنهج أهل السنة يرفض ذلك رفضا تاما، فأهل السنة يقولون: لا بد من العلم والعمل معا، وينبغي أن يكون كل من العلم والعمل مبنيا على الكتاب والسنة، فينبغي أخذ العلم من الكتاب والسنة، وينبغي كذلك أخذ العمل من الكتاب والسنة. فأهل الكلام اهتموا بالعلم فقط، وأهملوا العمل، ولذلك إذا قرأت في كتبهم تجد التركيز على القضايا العلمية النظرية، ولا تجد فيها ذكرا لجانب العمل. ولذلك تلمس الآن في واقعهم: أن الأشعرية منهم بحاجة ماسة إلى العمل فيلجؤون إلى الصوفية، فيضمون إلى باطلهم باطلا آخر؛ لأن علمهم لم ينبني على الكتاب والسنة. وهذا أوقعهم في تخبط شديد، حتى إن الشيطان دخل عليهم من هذا الباب، وخيل لهم أنهم يرون الله، وأنه يكشف لهم الحجاب، وغير ذلك من أباطيلهم وترهاتهم. ولذلك نحذر طلبة العلم الذين يحرصون على اتباع منهج السلف من إهمال جانب العمل، نرى في الكثير من طلبة العلم حرصا على طلب العلم وتحصيله وجمعه، ولكنهم في العمل على حال بعض أهل الكلام، وبالتالي نذكرهم بقول شيخ الإسلام: «إن من كان فيه ترك للعمل ففيه شبه بأهل

الكلام». وليس هذا من منهج أهل السنة، وإنما منهج أهل السنة هو «العلم والعمل» معا؛ لأن العلم حجة على صاحبه إذا لم يعمل به. وقد ثبت في الحديث الصحيح عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ يُقْضَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَيْهِ، رَجُلٌ اسْتُشْهِدَ فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا؟ قَالَ: قَاتَلْتُ فِيكَ حَتَّى اسْتُشْهِدْتُ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ قَاتَلْتَ لِأَنْ يُقَالَ جَرِيءٌ فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَعَلَّمَهُ وَقَرَأَ الْقُرْآنَ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا؟ قَالَ: تَعَلَّمْتُ الْعِلْمَ وَعَلَّمْتُهُ، وَقَرَأْتُ فِيكَ الْقُرْآنَ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ تَعَلَّمْتَ الْعِلْمَ لِيُقَالَ عَالِمٌ، وَقَرَأْتَ الْقُرْآنَ لِيُقَالَ هُوَ قَارِئٌ فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ وَسَّعَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَعْطَاهُ مِنْ أَصْنَافِ الْمَالِ كُلِّهِ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا؟ قَالَ: مَا تَرَكْتُ مِنْ سَبِيلٍ تُحِبُّ أَنْ يُنْفَقَ فِيهَا إِلَّا أَنْفَقْتُ فِيهَا لَكَ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ فَعَلْتَ لِيُقَالَ هُوَ جَوَادٌ فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ ثُمَّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ». أخرجه مسلم (١٩٠٥). فإذا كان هدفك من تحصيل العلم أن تجعله مجرد أداة تتحصل بها على متاع الدنيا؛ كمنصب أو منزلة أو مال دون أن تعمل بما علمت، فلا بد أن هناك خللا في النية وبعدا عن منهج أهل السنة والجماعة. فالصوفية في بدايتها كانت زهدا وتجردا، ولكن بسبب الميل إلى جانب

العمل والتقليل من جانب العلم، نتج عن ذلك ظهور فئة منهم عندهم جهل، ثم تبع ذلك انحراف عن معتقد أهل السنة، إلى أن وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم، فترى المتصوفة ليسوا من أهل علم، ولا عندهم حرص عليه. وتجد أن ما عندهم من أذكار وأوراد يقدمونها على كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، وترى من حرصهم على التربية أنهم يهملون جانب العلم تماما، فبالتالي نتج عن ذلك التخبط الذي وقعوا فيه. [محمد بن خليفة].

***

وقال الشيخ الإمام أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال في كتاب «السنة» حدثنا أبو بكر الأثرم، حدثنا إبراهيم بن الحارث يعني العبادي، حدثنا الليث بن يحيى، قال: سمعت إبراهيم بن الأشعث، قال أبو بكر وهو صاحب الفضيل قال: سمعت الفضيل بن عياض يقول: ليس لنا أن نتوهم في الله كيف هو؛ لأن الله تعالى وصف نفسه فأبلغ، فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١-٤] فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه. وكل هذا: النزول، والضحك، وهذه المباهاة، وهذا الاطلاع كما يشاء أن ينزل، وكما يشاء أن يباهي، وكما يشاء أن يضحك، وكما يشاء أن يطلع. فليس لنا أن نتوهَّم كيف وكيف. فإذا قال الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه. فقل: بل أؤمن

برب يفعل ما يشاء. ونقل هذا عن الفضيل جماعة، منهم البخاري في «خلق أفعال العباد». ونقله شيخ الإسلام بإسناده في كتابه «الفاروق» فقال: حدثني يحيي بن عمار، ثنا أبي ثنا يوسف بن يعقوب، ثنا حَرَميٍّ بن على البخاري، وهانئ بن النضر عن الفضيل. وقال عمرو بن المكي في كتابه الذي سماه «التعرف بأحوال العباد والمتعبدين» قال: «ما يجيء به الشيطان للتائبين» وذكر أنه يوقعهم في القنوط، ثم في الغرور وطول الأمل، ثم في التوحيد، فقال: من أعظم ما يوسوس في التوحيد بالتشكيك أو في صفات الرب بالتمثيل والتشبيه، أو بالجحد لها والتعطيل.

***

هذا نقل عن الفضيل بن عياض في مسألة الكيفية، وقد علمنا أن من معتقد أهل السنة والجماعة عدم الخوض في الكيفية، وقد قعد الإمام قاعدة في هذا فقال: (ليس لنا أن نتوهم في الله كيف هو؛ لأن الله تعالى وصف نفسه فأبلغ، فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ① ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ② لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ③ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ④﴾ [الإخلاص: ١-٤]، فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه) فلا يجوز للإنسان أن يخوض في الكيفية؛ لا بفكره ولا بخواطره ولا بلسانه، ولا حتى بمجرد السؤال عن ذلك، باعتبار أن هذا الأمر أمر قد غيبه الله سبحانه وتعالى عن عباده، وقد قال جل وعلا: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، والله عز وجل لم يطلع الخلق على كيفية ذاته؛ قال جل

جلاله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وقال عز وجل: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. فلذلك من وصية الفضيل بن عياض هنا أن قال: «ليس لنا أن نتوهم في الله كيف هو»، أي: أنه ليس لواحد منا أن يخوض في هذه المسألة بفكره أو برأيه، فينبغي على الإنسان أن يوصد هذا الباب؛ لأن أي كلام فيه يعد من التقول على الله عز وجل بغير علم، وقد قال عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]. فلا يجوز التقول على الله عز وجل بغير علم، وهذه قاعدة من قواعد أهل السنة والجماعة: أنه ليس لقائل ولا لطالب علم ولا لخائض في هذه المسائل أن يتحدث عن أمر الكيف، وإذا خطر للإنسان خاطر في ذلك، فعليه أن يرد هذا الخاطر إلى النصوص، وأن يقف عند الحد الذي أوقفنا الله عز وجل عنده. والمؤمن يمتثل قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] فأمر لا علم لك به لا يجوز لك أن تدخل فيه بأي حال من الأحوال. وعلل الفضيل بن عياض ذلك فقال: (لأن الله تعالى وصف نفسه فأبلغ فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١-٤]) والشاهد من هذه السورة: قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ فمعلوم أن الشيء إنما تعلم كيفيته من وجوه: الأول: برؤيته

ومشاهدته، فالإنسان متى ما شاهد الشيء ورآه استطاع أن يصفه، وهذا كما نعلم جميعا أنه في حق الله تعالى ممتنع، وحديث النبي ﷺ واضح في ذلك حيث قال للصحابة رضوان الله عليهم: «تَعْلَمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ». أخرجه أحمد (٢٣٦٧٢). فإذا باب رؤية الله تعالى والاطلاع على كيفية ذاته موصود إلى قيام الساعة. الثاني: وجود النظير المماثل أو المساوي للشيء، فأنت إذا رأيت شخصا، ثم رأيت من يشبهه، قلت: هما في الهيئة والشكل سواء، ولذلك قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ ومعنى الكفو أو الكفؤ على القراءة الأخرى المتواترة: هو المثيل والشبيه والنظير. فإذا ليس هناك مثيل لله حتى نقيس الله سبحانه وتعالى عليه. فإذا لم يبق لنا أي طريق لمعرفة الكيفية، فهذا باب موصود، وبالتالي لا يجوز الخوض فيه بأي حال من الأحوال، وهذه من الأسس الثابتة في منهج أهل السنة والجماعة. ثم قال بعد ذلك: (وكل هذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الاطلاع، كما يشاء أن ينزل، وكما يشاء أن يباهي، وكما يشاء أن يضحك، وكما يشاء أن يطلع) فليس لنا أن نتوهم كيف وكيف، كيف يضحك؟ كيف ينزل؟ كيف استوى؟ كيف يباهي؟ كل هذه أمور غيبية بالنسبة لنا، فينبغي على طالب العلم ألا يتجرأ في هذا الباب وألا يخوض فيه ولو بمجرد التعبير. فمن معتقد أهل السنة أن الإنسان إذا أثبت صفة من الصفات، فقال مثلا: ينزل ربنا تبارك وتعالى

للسماء الدنيا، أن يقول في ذلك: كما يليق بجلاله وكماله، والله أعلم بكيفية نزوله، وهكذا، والله يضحك سبحانه وتعالى كما يليق بجلاله وكماله سبحانه وتعالى، والله أعلم بكيفية ذلك. ففي كل هذه الصفات يجب على الإنسان أن يقف فيها على النص، ومعلوم أن العبد إذا تمسك بذلك فقد تميز عن طوائف التعطيل وطوائف التشبيه؛ لأن طوائف التعطيل يقولون مثلا: لا نعقل من الضحك إلا تكشير الأنياب. وهذا سوء تعبير؛ لأن الذي أخبر بالضحك هو النبي ﷺ. وضحك الله هو كما يليق بجلاله وكماله عز وجل. فبالتالي لا ينبغي للإنسان أن يخوض في شأن هيئة هذا الضحك أو كيفيته، وفي الوقت ذاته لا يجوز له أن يؤول أو يحرف هذه النصوص؛ لأنها نصوص واضحة في إثبات تلك الصفات، ولا تقبل تلك التأويلات بأي حال من الأحوال. ثم يقول الفضيل: (فإذا قال الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه. فقل: بل أومن برب يفعل ما يشاء) فهكذا جواب أهل السنة؛ أنهم يتمسكون بهذه النصوص ويعتصمون بها ويثبتونها لله عز وجل؛ لأن الله عز وجل قد أخبر بها، وكذلك رسوله ﷺ قد أخبر بها. ولذلك لما قال بعض هؤلاء: إذا أثبت جهة العلو ينبغي أن تثبت جهة السفل؛ لأن من له فوق له تحت. وهذه شبهة من شبهات الجهمية؛ قالوا: إذا أثبت لله عز وجل جهة العلو فيجب أن تثبت له جهة السفل، أو تثبت له التحتية كما أثبت له الفوقية والعلو. فما كان جواب أهل السنة إلا أن قالوا:

لو أثبت الله لنفسه التحت، لأثبتناه له كذلك، لكننا لم نثبت العلو له من تلقاء أنفسنا، وإنما الله هو الذي أثبته لنفسه عز وجل؛ لذلك فنحن نثبت له ما أثبته لنفسه ابتداء. فانظر إلى جواب أهل السنة الذي يلجم كل معارض في هذا، فالله عز وجل هو الذي أثبت لنفسه جهة العلو، وهو الذي أثبت لنفسه الاستواء على العرش، فهذا أمر لم يصدر من البشر ولم يصدر منا في حقه سبحانه وتعالى. فعندما قال الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكان، كان جواب السني: بل أؤمن برب يفعل ما يشاء. فالمؤمن يسلم بخبر الله عز وجل ويؤمن به ولا يكذبه، بخلاف أهل التعطيل الذين أنكروا ذلك وحاولوا جاهدين أن ينفوا تلك الصفات بأنواع وطرق من التأويلات. فمثلا لو جئت للجهمية أو المعتزلة، وكذا غالب الأشاعرة والماتريدية، لوجدتهم مثلا ينكرون الاستواء، ويؤولونه بالاستيلاء، ويؤولون اليد بالنعمة، أو القوة، أو القدرة، وهكذا. وقدماء الأشاعرة والكلابية كانوا يفوضون، وهكذا تبعهم بعض المتأخرين فسكتوا عن هذه الصفات، وقالوا: الله أعلم بمراده منها، وإن كانوا في نفس الأمر لا يثبتونها، لكنهم لا يحددون معنى لتلك الصفات. وتارة يقولون: هي صفات ذات لا صفات فعل. وبخاصة في صفات الأفعال ينكرون كونها صفة فعل، على قول بعضهم: إن الحوادث لا تحل بذات الله تعالى، فبالتالي لا يثبتون أي صفة من صفات الأفعال. وتارة يقولون: هذه الصفات إنما هي فعل يفعله الله في الشيء،

فمثلا قالوا في الاستواء: الاستواء هو فعل يفعله الله في العرش؛ فينفون كون الاستواء صفة لله تعالى. فطرقهم في التأويل متعددة، ولذلك ينبغي على طالب العلم أن يحذر من ذلك كله، وأن يثبت الصفة كما أثبتها الله عز وجل لنفسه وكما أثبتها له رسوله ﷺ، ويؤمن بمعناها، ويكل أمر الكيف إلى الله عز وجل، مع اعتقاده في نفس الأمر أن الله تعالى ليس كمثله شيء؛ بمعنى: أن لله عز وجل خصائص في ذلك الأمر لا يعلمها البشر. [صالح آل الشيخ].

هذه وصية للإمام الفضيل بن عياض الزاهد العالم المشهور، وابتدأها بالتنبيه على أن القاعدة عند أهل السنة والجماعة هي: (قطع الطمع عن إدراك كيفية الله سبحانه في ذاته أو صفاته) هذه قاعدة ينبغي أن تأخذ نفسك بها، قطع الطمع عن إدراك كيفية الله جل وعلا في ذاته وصفاته، فلا نتوهم كيف هو سبحانه، لم؟ أولا: لأن الله بالنسبة لنا غيب؛ ما رأيناه ولا رأينا مثيلاً له، فأي كلام بغير ما جاء في النصوص هو قول عليه بغير علم، وهذا من أعظم المنكرات المحرمات، فحذار من أن تقول على الله بغير علم، ولا تقل عليه إلا الحق، ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [الأعراف: ١٦٩]. والأمر الثاني: أن الله أعلم بنفسه، ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠] فقف حيث ما وقف بك النص، والله لم يبين لنا كيف هو أو كيف هي صفاته، فلا تتجاوز ما أخبرت به عنه. وثالثا: أنه سبحانه أبلغ وصفا

وأحسن حديثا من خلقه، وعليه فالوقوف عند حد ما أخبر هو اللائق بك أيها العبد، والله سبحانه ما بين لنا كيفية ذاته وكيفية صفاته، فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه. وكل هذا النزول، والضحك، وهذه المباهاة، وهذا الاطلاع كما يشاء أن ينزل، وكما يشاء أن يباهي، وكما يشاء أن يضحك، وكما يشاء أن يطلع. فليس لنا أن تتوهم كيف وكيف. فإذا قال الجهمي: أنا كافر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء. ونقل هذا عن الفضيل وجماعة منهم البخاري في «خلق أفعال العباد». ونقله شيخ الإسلام بإسناده في كتابه الفاروق. وهذه جملة في غاية الحسن، وعقب عليها شيخ الإسلام رحمه الله بقوله في درء التعارض في الجزء الثاني في أوائله: «إن أهل العلم تلقوا هذه الكلمة عن الفضيل بالقبول»، فهي كلمة حسنة وفيها إبراز لمنهج أهل السنة، ورد حسن على المعطلة. فـ «أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء» وهذا هو الكمال، الكمال هو: أن الرب سبحانه يفعل ما يشاء إذا شاء كيف شاء، ليس الكمال أن يكون معطلاً عن الفعل فيشبه الجامدات، إنما الكمال أن يفعل ما يليق بجلاله وعظمته، وما يتوافق وحكمته. وهذه الجملة تسلط عليها أهل البدع بالتحريف، فسروا هذه الجملة: بأنه يحدث شيئا منفصلاً عنه؛ يفعل ما يشاء: يخلق شيئا يسمى النزول، يسمى الاستواء، يسمى المجيء، يسمى الخلق، فهذا المخلوق المنفصل عنه هو معنى فعله ما يشاء. والسبب الذي أدى بهم إلى هذا هو

اعتقادهم أن الله منزه عن أن يقوم به فعل اختياري، فقيام الأفعال الاختيارية به يقتضي حلول الحوادث به كما زعموا، ومسألة حلول الحوادث أصل كبير عند القوم. والذي يعتقده أهل السنة والجماعة أن ما أخبر الله به حق، وإضافة هذه الصفات إلى الله جل وعلا هو الكمال. سموا هذا حوادث أو لم يسموه، فإن هذا لا يخرجه عن أنه من الكمال الذي يستحقه، فله الكمال المطلق تبارك وتعالى بذاته وبما يقوم به من الصفات، وصفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته. وما أثار القوم شبهة حلول الحوادث إلا لأنهم مرضى، مرضى بأي مرض؟ بمرض التشبيه، ما قالوا ولا أصلوا هذا الأصل إلا لأنه ما وقع في نفوسهم إلا أن الذي يقوم بالله من جنس ما يقوم بالمخلوق، فلذا أتوا بهذه الترهات من الأقوال، وعارضوا بها النصوص الصحيحة الصريحة. المقصود أن السلف رحمهم الله إذا قرروا أن الله جل وعلا يفعل ما يشاء، فإن مرادهم بذلك: أنه يقوم به فعل بمشيئته؛ فهو سبحانه ينزل، وهو سبحانه يستوي وهو سبحانه يخلق وهو سبحانه يأتي ويجيء، إلى آخر ما هنالك من الصفات، فهذا مراد هذا الإمام الجليل في قوله: (أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء). وتشبه هذه الكلمة من الفضيل رحمه الله كلمة قريبة منها حسنة جليلة للإمام إسحاق ابن راهويه؛ وذلك فيما أخرجه البيهقي في كتابه الأسماء والصفات، قال: جمعني بهذا المبتدع وهو إبراهيم بن أبي صالح مجلس الأمير عبد الله بن طاهر

الأمير العادل أمير خراسان، فقال إبراهيم كفرت برب ينزل من سماء إلى سماء، فقال إسحاق رحمه الله آمنت برب يفعل ما يشاء. ومن إنصاف الأمير عبد الله أنه رضي كلام إسحاق وأنكر على إبراهيم كلامه. وهذه قصة صحيحة صححها الذهبي رحمه الله في كتابه «الأربعين في صفات رب العالمين». [صالح سندي].

***

فقال بعد ذكر حديث الوسوسة: واعلم رحمك الله تعالى أن كُلَّ ما توهمه قلبك، أو سَنَح في مجاري فكرك، أو خطر في معارضات قلبك من حسن أو بهاء، أو ضياء أو إشراق، أو جمال، أو شبح مائل، أو شخص متمثل، فالله تعالى بغير ذلك، بل هو تعالى أعظم وأجل وأكبر، ألا تسمع إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، **وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾** [الإخلاص: ٤] **أي: لا شبيه ولا نظير ولا مساوٍ ولا مثل، أَوَلَمْ تعلم أنه تعالى لما تجلَّى للجبل تدكدك لعظم هيبته، وشامخ سلطانه، فكما لا يتجلى لشيء إلا اندك، كذلك لا توهمه أحد إلا هلك، فرُدَّ بما بين الله في كتابه من نفيه عن نفسه التشبيه والمثل والنظير والكفؤ. فإن اعتصمت به وامتنعت منه أتاك من قبل التعطيل لصفات الرب تبارك وتعالى وتقدس في كتابه وسنة رسوله محمد ﷺ، فقال لك: إذا كان موصوفًا بكذا أو وصفته، أوجب له التشبيه فأكذبه؛ لأنه اللعين إنما يريد أن يستزلك ويغويك**

ويدخلك في صفات الملحدين الزائغين الجاحدين لصفة الرب تعالى. فاعلم رحمك الله تعالى أن الله واحد لا كالآحاد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد. إلى أن قال: خلصت له الأسماء السَّنِيَّة فكانت واقعة في قديم الأزل بصدق الحقائق، لم يستحدث تعالى صفة كان منها خليًّا، أو اسمًا كان منه بريًّا تبارك وتعالى، فكان هاديًا سيهدي، وخالقًا سيخلق، ورازقًا سيرزق، وغافرًا سيغفر، وفاعلًا سيفعل، لم يحدث له الاستواء إلا وقد كان في صفة أنه سيكون ذلك الفعل فهو يسمى به في جملة فعله كذلك، قال الله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] بمعنى أنه سيجي، فلم يستحدث الاسم بالمجيء، وتخلف الفعل لوقت المجيء، فهو جاء سيجيء، ويكون المجيء منه موجودًا بصفة لا تلحقه الكيفية ولا التشبيه؛ لأن ذلك فعل الربوبية، فتحسر العقول وتنقطع النفس عن إرادة الدخول في تحصيل كيفية المعبود، فلا تذهب في أحد الجانبين لا معطلاً ولا مشبهًا، وارضَ لله بما رضي به لنفسه، وقف عند خبره لنفسه مسلمًا مستسلمًا مصدقًا، بلا مباحثة التنفير ولا مناسبة التنقير.

***

أحيانا تأتي للإنسان خواطر وسوانح وأفكار وأوهام في ذات الله، والله عز وجل منزه عن ذلك. قال: (من حسن، أو بهاء، أو ضياء، أو إشراق، أو جمال، أو شبح مائل أو

شخص متمثل فالله تعالى بغير ذلك) يعني: ثق ثقة تامة أن هذا الذي رأيت، أو هذا الذي خطر في بالك، أو هذا الذي توهمته ليس هو الله عز وجل؛ لأن بعض الصوفية إنما زلت أقدامهم وضلت أفهامهم لدخول هذا الأمر عليهم، فلذلك هم يقولون: حدثني قلبي عن ربي، أو جئت من الحضرة الإلهية، وذهبت إلى الحضرة الإلهية، ويقولون: أنتم تأخذون عن الله بواسطة، ونحن نأخذ بلا واسطة، وغير ذلك من كلامهم الذي استزلهم الشيطان به؛ فأخرجهم به إلى البدع والضلالات في دين الله عز وجل، وكل ذلك سببه الجهل؛ فلما جهلوا أمر دينهم خيل لهم الشيطان ما خيل، وأوقعهم فيما أوقعهم فيه. [محمد بن خليفة].

نبه المؤلف رحمه الله في هذا النقل على خطأ يقع فيه بعض السالكين طريق التصوف، وهو أنه يلوح لهم شيء، إما تلوح لهم أنوار، أو يلوح لهم شبح، أو يتراءون صورة حسنة من بعيد، فيتوهمون أن هذا الذي يشاهدونه هو الله العظيم، ولا شك أن هذا من مكايد الشيطان ومن تلاعبه بهم، وليس عبثا أن أمرنا النبي ﷺ أن نتعلم أننا لن نرى ربنا حتى نموت، فهذا إذا استقر في نفسك فإنه يقطع كل هذه الوساوس عنها. فهذه الأوهام والخطرات وقعت لأناس نظرا لضعف علمهم، أو ضعف في إدراكهم، أو ضعف في إيمانهم وتوحيدهم، فصاروا يتخيلون أنهم يرون الله في اليقظة، فأراد الشيخ عمرو بن عثمان أن ينبه على هذا الخطأ، قال: (فالله تعالى

بغير ذلك، بل هو تعالى أعظم وأجل وأكبر) وهنا وقفة تتعلق بجملة قد تفهم من هذا الكلام، وهي منتشرة مدونة في كثير من الكتب، وهي: «كل ما خطر بالبال فالله بخلافه» وهذه الجملة لها تحمل حسن، ولها تحمل بخلاف ذلك. قد يستعملها المعطلة في معنى فاسد، يقولون: كل ما خطر بالبال، أو ورد على الخاطر فالله بخلافه، وإذا رجعت إلى مقالات الإسلاميين فيما دونه أبو الحسن رحمه الله من المقالات التي أجمع عليها المعتزلة، تجد أنه يذكر أنهم يقولون: «كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشابه له»، ومرادهم ومراد غيرهم ممن يذكر هذه الجملة من المتكلمين من الأشاعرة ومن غيرهم: أن القدر المشترك منفي، يريدون أن يصلوا إلى نفي القدر المشترك في الصفات، فيقطعون العلائق بين ما ورد في النصوص من صفات الله وما يفهم من معناها في أصل اللغة، وهذا الذي أسميناه بالقدر المشترك الذي يشترك فيه الخالق والمخلوق. فأصل الرحمة والعلم والسمع والبصر شيء يتصف الله به، فالله يسمع ويبصر ويعلم ويرحم، والمخلوق كذلك، لكن ثمة بون شاسع بين ما يقوم بالله من هذه الصفات، وما يقوم بالمخلوق. الشاهد: أن للمعطلة غرضًا فاسدًا في استعمال هذه الجملة. أما أهل السنة فإنهم إذا استعملوا هذه الكلمة فإنهم يريدون بذلك: كل ما خطر ببالك من الكيفيات، فهذا قدر لا يمكن الوصول إلى علمه، والله ليس على هذه الكيفية التي توهمتها، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ

ﭐلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وهذا إذا كان حاصلاً في حق المخلوقات فكل ما وصل إليه ذهنك أو تسامى إليه فكرك من كيفية ذات أو صفات الملائكة أو الجن، فالواقع أن حقيقتهم على خلاف ذلك. بل أنت فيك ما لا يمكنك إدراك كيفيته، مهما فكرت في كيفية الروح التي بين جنبيك، فاعلم أن حقيقتها على خلاف ذلك، فإن ما يصل إليه الوهم والخاطر، ما يصل إليه تفكيرك محدود بالمعطيات الحسية التي سبقت إلى ذهنك، فأنت لا يمكن أن تفكر أو تصل إلى صورة أو كيفية إلا في حدود ما أحسسته بحواسك، وما زاد عن ذلك فهو شيء خفي عليك، هذا شيء مجهول لا يمكنك أن تصل إليه. فإذا كان من المخلوقات ما تقطع يقيناً بأن كيفيته على خلاف ما تفكرت فيه، فكيف بالخالق؟ وأما ما يتعلق بالله جل وعلا، وما يستعمل من هذه العبارة، فإذا استعملها أهل العلم فمرادهم ما تقدم. والأحسن في صياغة هذه الجملة أن يُقال: «ما خطر ببالك فيما يتعلق بصفات الله، فإن كان نقصا فالله منزه عنه، وإن كان كمالا فالله أعظم وأجل منه». والواجب بكل حال كما تقدم أن يقطع الإنسان الطمع من نفسه عن إدراك كيفية ما غاب عنه من صفات الله، إذ هذا شيء لا سبيل إليه. [صالح سندي].

هذا الكلام مشتمل على عدة مسائل: فمنها أن ما توهمه خيال المرء أو حام عليه فكره في صفة الرب يعني: في كيفية اتصافه، أو دار بخياله، فليعلم بأن الله على خلافه، وهذا

لأن كسب المعارف إنما يكون: برؤية الشيء، أو رؤية مثيله، أو رؤية ما يُقاس عليه. فتتصور شيئًا ما في ذهنك إذا رأيته فتذكرت به، أو رأيت مثيلاً له فتذكرت بمثيله، فقلت هذا مثل هذا، بيت مثل بيت وخبز مثل خبز، وأشباه ذلك، هذا أو ما يقاس عليه، يعني: ما يمكن أن يجمع بينهما قياس فيكون هذا مع مشترك في الكيفية في شيء، فيمكن أن نتصور ونتوهم ما دلت عليه الرؤية أو دل عليه التمثيل أو دل عليه القياس، والله لم تر ذاته العلية الجليلة، ولم ير مثل له، ولم ير شيء يقاس عليه. فإذا لا يمكن أن يتصور الذهن صفة الرب من جهة الكيفية، لأن الذهن لا يكتسب أو القلب لا يكتسب المعرفة وتصور صورة الشيء إلا بهذه الثلاث لا غير. أما إذا لم يكن ثم مثيل، ولا ما يقاس عليه، أو لم ير الشيء، فإنه لا تأتي الصورة إلى الذهن، وإن أتت صورة فالصورة من نسج الخيال ليست على جهة الواقع والحقيقة. ولهذا قال العلماء: ما دار في ذهنك فالله بخلافه؛ لأن الله ليس كمثله شيء، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٤]. وما بقي من الكلام واضح، إلا أنه ذكر مسألة أسماء الله وصفاته، وأنه كان متسميا بالأسماء متصفا بالصفات قبل أن يفعلها، فقال: (خالقا سيخلق، ورازقا سيرزق، وغافرا سيغفر، وفاعلا سيفعل، لم يحدث له الاستواء إلا وقد كان في صفة أنه سيكون ذلك الفعل) وأشباه ذلك، وهذه الكلمة مجملة تحتاج إلى تفصيل، فإنها رد على كلام المعتزلة. وهذه الكلمة التي قالها قد تكون من مذهب

السلف وأهل الحديث، وقد لا تكون، يعني: قد تكون على مذهب الأشاعرة. فأما كونها على رأي الأشاعرة فهذا يحصل بتقرير أصل في هذا الباب، وهو أن المعتزلة قالوا: إن الله لم يستفد اسم الخالق إلا من الخلق، ولم يستفد اسم الرازق إلا من الرزق ولم يستفد اسم المحيي إلا من الإحياء، ولم يستفد اسم المميت إلا من الإماتة... وهكذا، ولا المصور إلا من التصوير، ولا البارئ إلا من البرء فقبل أن يخلق ليس له اسم الخالق، وقبل أن يرزق، ليس له اسم الرازق.... إلى آخره، وهذا كلام المعتزلة، وهو باطل. فإن الله لم يزل متسميا بهذه الأسماء. والأشاعرة يقولون: إنه كانت له هذه الأسماء، ولكن لم يشأ أن يظهر أثر الاسم في خلقه، فكان اسمه الخالق ولم يخلق شيئا حتى ابتدأ خلق هذا العالم، وكان اسمه الرازق والرزاق ولم يرزق أحدا، وأشباه هذا. وهذا القول يحوم حوله الكلام الذي سمعتم، وبهذا نقول: إن كان مراده هذا الكلام فهذا غير صحيح، بل هو مخالف لمنهج ما عليه أهل الحديث والأثر في أن الله له هذه الأسماء الحسنى، وهذه الأسماء الحسنى والصفات لا بد لها من أثر، والله لم يزل خالقا عليمًا قديرا رزاقا، فعالاً لما يريد. فإذا هو يفعل ما يريد، حي خالق رازق قبل خلق هذا العالم، ولا يجوز أن يُعتقد أن الله مُتَسَم بهذه الأسماء دون ظهور أثر هذه الأسماء في خلقه، بل هو لا بد من ظهور آثار أسمائه وصفاته في ملكوته، والملكوت لا يقصد به هذا الملكوت المرئي السماوات

والأرض إلى آخره، بل هو الله له الملكوت كله، ما علمنا منه وما لم نعلم، ما سبق هذا المرئي وما سيخلقه. فإذا نقول: إنه الله خالق ظهر أثر خلقه، ورزاق ظهر أثر رزقه، ولا بد. وقوله: (خالقا سيخلق) إن أراد بها هذا الملكوت فهذا يوافق قول الأشاعرة، وإن أراد بها جنس المخلوقات، يعني: أنه الله خالق سيخلق جنس المخلوقات في الأزل أو في القديم فهذا مستقيم. فإذا تعلق الخلق، بأي شيء؟ فإن كان تعلقه بهذا العالم، فهذا من قول الأشاعرة. وإن كان تعلقه بجنس المخلوقات بما نعلم وما لا نعلم، فإن هذا متفق مع قول أهل الحديث. وأهل الحديث ما نصوا على هذه المسألة في منهجهم العام، لكن بمخالفتهم للمعتزلة والأشاعرة في المسألة وتقريرهم خلاف ما قالوا، علمنا مذهبهم، وهو أن الله حي لم يزل حيا، قدير لم يزل قديرًا، فعال لما يريد، لم يزل الله فعالاً لما يريد، ولا بد أن يكون لهذا أثر، فامتناع الرب عن الفعل زمنا طويلاً جدا حتى خلق هذا العالم، يعني أن صفات الرب لم تظهر آثارها في شيء من بريته، وهذا ممتنع؛ لأن معنى هذا أنه متصف بصفات ولا أثر لهذا الاتصاف، فهو محيي بلا إحياء على هذا القول، مميت بلا إماتة، خالق بلا خلق هذا ممتنع. لا شك أنه لابد من ابتداء الخلق في زمان، لكن هذا الزمان محدث، وهو أيضًا نسبي، لأن الزمان زمن يتكرر بشيء، فهل ابتدأ مع خلق السماوات والأرض وخلق الشمس، وصار اليوم هو كذا؟ فاليوم عند الله كألف سنة مما نعد،

واليوم في المريخ يختلف، واليوم في مكان آخر يختلف، فالزمان كله نسبي ثلث الليل، نصف الليل، هذا نسبي، منسوب يعني منسوب إلى أهله، فالزمان مخلوق كما أن المكان مخلوق، لهذا لا بد للزمان من ابتداء. والإنسان لا يتصور خلاف الزمان، لأنه في معارفه لم يكتسب نسبة شيء إلى شيء بالتقدم أو التأخر إلا من جهة الزمن، فنسبت الأشياء عنده من حيث أن هذا قبل هذا من جهة الزمان، فرأى أن هذا قبل هذا، أو علم أن هذا قبل هذا، ومعلوم أن هذا من جهة كسب المعارف. فالمعارف المكتسبة إنما هي قائمة على النسبية، كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨] فهو أخرجنا لا نعلم شيئًا، فكل معلومة اكتسبها الإنسان فهي منسوبة إلى شيء، فليس عند الإنسان علم مطلق، وإنما كل شيء ينسبه، هذا كبير لأنه رأى أصغر منه، وهذا عالم لأنه رأى أجهل منه، وهذا زمن لأنه احتاج أن يقيم شيئًا من جهة حصوله، فهو يوم وراءه يوم؛ لأنه رأى التكرر، ورأى حركة الشمس والقمر، هذا شهر لأنه رأى التكرر، هذه سنة لأنه رأى التكرر. فمن الممكن من جهة النظر لا من جهة الواقع والشرع أن نصطلح على أن كل عشر سنين نسميها سنة، وهذا اصطلاح، فنجعل كل عشرة أشهر شهرا، يعني: ما مضى من رمضان إلى رمضان نجعلها شهر ونجعل رمضان أسبوعًا، وهذا من حيث الاصطلاح غير ممتنع، يعني:

كل شيء منسوب عند الإنسان. ويأتي غلط الإنسان أنه يقيس العالم فيما قبل هذه النسب بالعالم المنسوب، فيأتي ويقول: إن ما قبل خلق السماوات والأرض هو مثل ما بعد خلق السماوات والأرض من جهة الزمان. وهذا غير وارد؛ لأن بعد خلق السماوات والأرض صار الزمن منسوباً إلى علامات حدوث الزمن بما في السماوات والأرض، يعني حركة الشمس والقمر، والأرض... إلى آخره، وما قبل ذلك فلا ينسب إلى هذا الزمن الذي حصل بعد خلق السماوات والأرض، فكل علم يكتسبه الإنسان إنما هو منسوب إلى شيء، ولهذا غاية ما عند الإنسان من العلم محدود؛ لأنه منسوب، فجميع ما يمكن أن يحصله من المعارف منسوب إلى الأشياء التي حوله، والأشياء التي حوله محدودة، فيبقى علمه محدودًا. ولهذا يجب تنزيه الرب عن أن يكون اتصافه بصفاته أو تسميته بأسمائه مقيدًا بزمان هو عندنا زمان، أو مقيدا بمكان هو عندنا مكان؛ لأن هذا كله راجع إلى ما نكتسبه من المعارف والمعلومات والله هو العليم بكل شيء، المتوحد في الجلال بكمال الجمال. فإذا أهل السنة والحديث يرون في مقتضى كلامهم حيث خالفوا الأشاعرة والمعتزلة في مسألة أسماء الرب وصفاته أنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فلا نحد ذلك بحد، ولا نقول ابتدأ خلقه بخلق السماوات والأرض، أو ما أشبه ذلك، فإنه له أن يتصرف وأن يفعل كما يشاء لا معقب لحكمه ولا راد لما يريد. والإنسان يصل إلى حد ينتهي

فيه تصوره، يعني إذا امتد في تصوره عن هذه الأشياء سينقطع إما بانقطاع الزمن أو بانقطاع المكان بحسب رأيه، فإذا انقطع الزمن أو انقطع المكان انقطع هو، فإنه يمكن أن يبدأ في ذهنه ويمشي إلى أزمان وأزمان وأزمان، ثم يقول: ماذا بعد ذلك، أو ماذا قبل ذلك من الزمن؟ فينتهي تصوره، لم؟ لأنه لا يمكن أن يدرك شيئًا غير الزمان، هو لا يعرف إلا الزمن، فينسب إليه الأشياء، والزمن هذا مخلوق له بداية. فإذا هو سيصل لو قدر أنه يصل إلى ابتداء الزمن، وابتداء الزمن لا يمكن أن نحد به صفات الرب، فالله يخلق ما يشاء. فإذا غلط الذين غلطوا من المعتزلة والأشاعرة وأشباه هؤلاء في هذه المسألة العظيمة، أنهم نظروا إلى الزمان وإلى هذا العالم، فجاء الغلط من هاتين الجهتين: الأولى: النظر إلى أن هذا العالم هو الذي خلق ليس قبله عوالم. الثانية: النظر إلى الزمن المحدود بابتداء هذا العالم، وهذا أيضا منسوب لا ندري هل هو صحيح أم غير صحيح. والله يخلق ما يشاء من الأزمنة والأمكنة، إلى غير ذلك، ففي الجنة الزمن يختلف، واليوم يختلف على ما قد يختلف مروره، فيوم القيامة كألف سنة وهو يوم واحد، والشمس فيه تدنو من الخلائق ...إلى آخره. فإذا كل هذه الأزمان منسوبة، والناس يعيشون بنسب تعارفوا عليها، واصطلحوا عليها، وجاءت الشرائع بتقريرها لإصلاح حالهم، قال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٩]، وقال: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ

ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ [التوبة: ٣٦]، يعني: أن الله له لما خلق السماوات والأرض جعل القمر عوده دلالة على شهر، لأنه يحصل به الظهور والاشتهار، واثنا عشرة شهرا فيها ترجع الشمس إلى موضعها الأول، فصار هذا بعد خلق السماوات والأرض هو ما يُنسب إليه الأزمنة الشهرية والأزمنة السنوية واليوم إلى آخره. فهذا نسبي للإنسان، وأما الزمن المطلق فلا نعلمه، مثل ما تقول: نحن الآن أعلى أو أسفل؟ ليس هناك شيء اسمه أعلى أو أسفل، أما بالنسبة لمن تحتنا في الجوف فنحن أرفع منهم، أما بالنسبة لمن في السطح فنحن أسفل منهم، ليس هناك شيء أعلى مطلقا أو أسفل مطلقا، لابد من شيء ينسب إليه، ولهذا غلط من غلط في حديث النزول في قوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا، تَبَارَكَ وَتَعَالَى، كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا. حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). فقال: ثلث الليل يمتد في الأرض كلها فهل يعني ذلك أن الله نازل كل الليل؟ نظر إلى أن فعل الله في الزمن هو كالزمن الذي ينسبه إلى نفسه، وهذا تشبيه لصفات الله بصفات خلقه، فإن الإنسان هو الذي يبقى مع الزمان إذا كان في الثلث واستغرق هذا الزمان. والله ليست هذه صفته: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] بل هو الله ينزل كيف يشاء على الصفة التي شاء. المقصود أن هذه المسألة مهمة جدا للغاية، وهي أن المعارف نسبية، وهذه تجيب على جميع الإشكالات التي ترد على الغيبيات،

فالغيبيات إذا استشكل شيء منها يطرد بهذه القاعدة: قاعدة النسبي والمطلق، فإذا فهمتها حصلت خيرا كثيرا. [صالح آل الشيخ].

(خلصت له الأسماء السنية فكانت واقعة في قديم الأزل بصدق الحقائق، لم يستحدث تعالى صفة كان منها خليا، أو اسما كان منه بريا تبارك وتعالى) أي: أن الله عز وجل متصف بهذه الصفات أزلا؛ فهي صفات ثابتة له سبحانه وتعالى أزلا، فبالتالي لا يجوز القول بأنها حوادث أو غير ذلك، ولا يجوز فصلها عن ذات الله عز وجل. الخلاف في هذه المسألة على أربعة أقوال: قول المعتزلة ومن وافقهم: أن الله لا يقوم به صفة ولا أمر يتعلق بمشيئته واختياره وهو قولهم: «لا تحله الأعراض ولا الحوادث». وقول الكلابية ومن وافقهم: التفريق بين الصفات والأفعال الاختيارية فأثبتوا الصفات، ومنعوا أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته لا فعل ولا غير فعل. وقول الكرامية ومن وافقهم: يثبتون الصفات ويثبتون أن الله تقوم به الأمور التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولكن ذلك حادث بعد أن لم يكن، وأنه يصير موصوفا بما يحدث بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن كذلك، وقالوا لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث، ففرقوا في الحوادث بين تجددها ولزومها فقالوا بنفي لزومها دون حدوثها. وقول أهل السنة والجماعة: أثبتوا الصفات والأفعال الاختيارية وأن الله متصف بذلك أزلا، وأن الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن

كانت المفعولات محدثة. وهذا هو الصحيح. (فكان هاديا سيهدي، وخالقا سيخلق، ورازقا سيرزق، وغافرا سيغفر، وفاعلا سيفعل) أي: أن الله متصف بهذه الصفات أزلا، فلا يقول قائل مثلا: إن الله تعالى لم يكن خالقا حتى خلق الخلق، أو لم يكن رازقا حتى رزق العباد، بل هذه صفات الله عز وجل هو متصف بها أزلا. فلا يجوز القول بأن هذه الصفات حدثت بعد أن لم تكن موجودة في ذات الله سبحانه وتعالى، وهذا رد على الذين يقولون: إنه يلزم من وصف الله عز وجل بالصفات حلول الحوادث في ذاته سبحانه وتعالى. فنقول: إن هذه الصفات ما دامت قائمة بذات الله سبحانه وتعالى، فإن هذا الأمر يدل على أن الله سبحانه وتعالى متصف بها أزلا. (ولم يحدث له الاستواء إلا وقد كان في صفة أنه سيكون ذلك الفعل فهو يسمى به في جملة فعله) أي: وإن كان الاستواء صفة فعل، وإن كان الضحك والنزول صفة فعل، لكن الله عز وجل في الأزل عالم بأن هذا الأمر سيكون منه سبحانه وتعالى، فلذلك هذه الصفات تثبت له جميعا. وفي هذا رد على الأشاعرة الذين يقولون: إن إثبات الصفات الفعلية يلزم منه حلول الحوادث في ذات الله سبحانه وتعالى. وهذا لازم فاسد؛ لأن هناك فرقا بين ما يكون للمخلوق وبين ما يكون للخالق سبحانه وتعالى، فالله سبحانه وتعالى متصف بهذه الصفات أزلا، فلا

يجوز القول بأنها مجاز في حقه، أو أنه سبحانه وتعالى يلزم من وصفه بتلك الصفات أن تحل الحوادث بذاته سبحانه وتعالى. [محمد بن خليفة].

هذه مسألة دقيقة، الذي عليه أهل السنة والجماعة أن الله لم يزل متصفا بصفات الكمال، والصفات المتعدية لابد أن يكون لها آثار؛ إذا كان الله هو الخالق، إذا لا بد أن يكون ماذا؟ يخلق ويوجد المخلوقات بالفعل، إذا كان الله غفورا، إذا لابد من أن يكون غافرا للذنوب، إذا كان الله رازقا، إذا لابد أن يكون رازقا في الأزل، فلم يزل الله فاعلاً، لم يزل الله متكلما، لم يزل الله متصفا بصفات الكمال، ولذا قال الإمام أحمد الله: «لم يزل الله عالما متكلما غفورا». وهذه المسألة قد تكلم فيها السلف قديما، ولذلك لما سئل ابن عباس رَضِوَاللَّهُعَنْهُمَا عما جاء في نحو قول الله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]؟ قال: «كان ولا يزال ولم يزل». فالله غفور رحيم في الأزل، وهو كذلك الآن، وهو كذلك في المستقبل. إذا القاعدة عند أهل السنة والجماعة في هذا المقام كما قدمت لك: صفات الكمال فقدها نقص، والله منزه عن النقص. وليس المقصود باتصاف الله بها مجرد قدرته عليها، ليس الأمر كذلك كما يدعي هؤلاء المتكلمون. بل القاعدة عند أهل السنة والجماعة في هذا المقام: أن جميع صفات الكمال متى ما ثبت إمكان اتصاف الله بها في الماضي، وجب اتصاف الله بها وجودا، يعني: وجب وجودها في الأزل، إذا أمكن اتصاف الله بها في الأزل وجب وجودها في الأزل. وهذا مبحث دقيق،

قرره شيخ الإسلام رحمه الله في المجلد السادس عشر من «مجموع الفتاوى»، وذلك أن وجود المقتضي مع زوال المانع يتوجب معه حصول الفعل، والمقتضي هو كمال الله عز وجل، ولا مانع عن أن يكون متصفا بالكمال، إذ لم يزل الله متصفا بصفات الكمال. وهذا المبحث مبحث كبير عظيم، وربما يدق فهم ذلك على عقول كثير من الناس؛ لأن العقول محدودة، ونحن نتكلم عن لا بداية، الله هو الأول، لم يزل الله خالقا، جنس الخلق قديم، وجنس الفعل قديم، وإن كان عين الفعل يتجدد. فالله استوى على العرش بعد خلق السماوات والأرض، هكذا أخبرنا الله، والله قادر على أن يستوي على ما يشاء قبل ذلك، لكنه أخبرنا أنه استوى على العرش بعد خلق السماوات الأرض. الله أخبرنا أنه رضي عن الصحابة إذ يبايعون رسول الله ﷺ تحت الشجرة، إذا في ذاك الحين رضي الله عنهم، ولم يكن هذا حاصلاً في الأزل. إذا أعيان هذه الأفعال تتجدد، لم؟ لأنها متعلقة بمشيئة الله، وإن كان جنس الأفعال قديما؛ وعليه فالله لم يزل خالقًا، ولم يزل فاعلاً، ولا تظنن أن المخلوقات هي ما تعلم من السماوات والأرض وما بينهما وما فيهما، الأمر ليس كذلك، الله جل وعلا يقول: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨] ثمَّة عوالم كثيرة لا يعلمها الناس. فحذار من أن تقع في الخطأ الذي وقع فيه المتكلمون، وهذه النبذة في هذا الموضع كافية. ثم قال: (ويكون المجيء منه موجودا بصفة لا تلحقه الكيفية ولا التشبيه) لا تلحقه

الكيفية يعني التكييف، يعني ليس لنا أن نعلم كيفية صفة الله، وليس لنا أن نشبه مجيئه بمجيء المخلوقات. (لأن ذلك فعل الربوبية، فتتحير العقول، وينقطع النفس عن إرادة الدخول في تحصيل كيفية صفة المعبود) وهذا حق، وهو ما يقرره أهل السنة والجماعة. ثم أوصى بهذه الوصية القيمة: (فلا تذهب في أحد الجانبين لا معطلاً، ولا مشبها) لكن المهم بعد أن تأخذ بهذه الوصية أن تفهم ما هو التعطيل وما هو التشبيه وما هو الإثبات على جادة السلف؟ فتلتزم بذلك. (وارض لله بما رضي به لنفسه، وقف عند خبره لنفسه مسلما مستسلما مصدقا، بلا مباحثة التفسير، ولا مقايسة التفكير)؛ التفسير مراده به تفسير الكيفية بدلالة ما سبق؛ لأنه قبل ذلك: (وينقطع النفس عن إرادة الدخول في تحصيل كيفية صفة المعبود) إذا التفسير هاهنا تفسير الكيفية، فهنا يعظك عمرو بن عثمان رحمه الله من أن تقع فيه، إياك أن تحاول تفسير كيفية صفة الله، (ولا مقايسة التفكير) أي: التفكير في كيفية صفة الله. ونبه المحقق وفقه الله في الحاشية، قال: (في بقية النسخ: بلا مباحثة التنفير، ولا مناسبة التنقير)، يبدو والله أعلم أنه يريد بقوله: (بلا مباحثة التنفير) يعني بلا تفريق بين الأدلة، فلا تفرق بين الأدلة، ولا تفرق بين الصفات من جهة الإثبات، (ولا مناسبة التنقير) يعني لا تنقر ولا تفتش عما طوي عنك علمه، والله أعلم. [صالح سندي].



إلى أن قال: فهو تبارك وتعالى القائل: ﴿أَنَا ٱللَّهُ﴾ [طه: ١٤] لا الشجرة، الجائي قبل أن يكون جائيًا لا أمره المتجلي لأوليائه في الميعاد؛ فتبيَضُّ به وجوههم، وتَفْلُج به على الجاحدين حجتهم، المستوي على عرشه بعظمة جلاله فوق كل مكان تبارك وتعالى، الذي كلم موسى تكليمًا، وأراه من آياته، فسمع موسى كلام الله؛ لأنه قَرَّبَه نَجِيًّا، تقدس أن يكون كلامه مخلوقًا أو محدثًا أو مربوبًا، والوارث لخلقه، السميع لأصواتهم، الناظر بعينه إلى أجسادهم، يداه مبسوطتان، وهما غير نعمته، خلق آدم ونفخ فيه من روحه، وهو أمره تعالى وتقدس، أن يحل بجسم، أو يمازج بجسم، أو يلاصق به، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، الشائي له المشيئة، العالم له العلم، الباسط يديه بالرحمة، النازل كل ليلة إلى سماء الدنيا، ليتقرب إليه خلقه بالعبادة، وليرغبوا إليه بالوسيلة، القريب في قربه من حبل الوريد، البعيد في علوه من كل مكان بعيد، ولا يشبه بالناس. إلى أن قال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠] القائل: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ [الملك: ١٦-١٧]، تعالى وتقدس أن يكون في الأرض كما في السماء جل عن ذلك علوًا كبيرًا».



هذا رد على المعتزلة وعلى الأشاعرة الذين ينكرون أن الله سبحانه وتعالى كلم موسى حقيقة. ومعلوم أن الجهمية والمعتزلة ينكرون صفة الكلام، أما الأشاعرة والماتريدية والكلابية فيقولون: كلام الله معنى نفسي قائم بالذات، فعلى زعمهم يثبتون أصل الكلام، ولكنهم ينفون أن الله سبحانه وتعالى تكلم بهذه الكلام حقيقة، ويقولون: إنه معنى نفسي قائم بالذات، والله سبحانه وتعالى جعل القرآن إما عبارة أو حكاية، فالكلابية يقولون: حكاية. والأشاعرة والماتريدية يقولون: عبارة. بمعنى أن هذه الألفاظ ألفاظ جبريل عليه السلام عبر بها عن مراد الله، وأن الله تعالى لم يتكلم بها حقيقة. ولا شك أن هذا الزعم خلاف ما جاءت به النصوص، ويكفينا في هذا قول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فالله سبحانه وتعالى كلم موسى عليه السلام، والأحاديث في الكلام كثيرة، والقرآن كلام الله عز وجل. (الجائي قبل أن يكون جائيا لا أمره...) يعني: كذلك لا ننفي ولا نؤول المجيء بمجيء الأمر. فإذا كل هذا في إثبات حقائق الصفات، وأنها ثابتة لله حقيقة ردا على المعتزلة الذين يقولون: سميع بلا سمع، عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، خالق بلا خلق. إلى آخر ما قالوه في نفي الصفات. فهنا أثبت عمرو بن عثمان المكي هذه الصفات، وبين أنها ثابتة لله عز وجل حقيقة، كما يشاء سبحانه وتعالى، وكما أخبر الله سبحانه وتعالى في

كتابه وكما جاء على لسان رسوله ﷺ. فينبغي على طالب العلم أن يعتصم بهذه النصوص، وأن يؤمن ويصدق بها، وأن يغلق بابين من الشر هما: «باب التعطيل، وباب التشبيه» ليسلم بذلك وينجو، ويبقى له باب معرفة الله تعالى صافيا سليما نقيا من هذه الشوائب التي حاول هؤلاء إفساده بها، وذلك بإنكارهم لصفات الله عز وجل، أو بتأويلها. فحافظ عليها أيها السني حتى تحفظ باب العلم بالله عز وجل، وبالتالي يسلم لك اعتقادك. وقد أشار هنا إلى جملة من الصفات كالمجيء، والتجلي، والاستواء، والكلام، والقرب، ووراثة الخلق، والسمع، والبصر، واليدان، والخلق، والمشيئة، والبسط. وأشار إلى أتصاف الله بهذه الصفات هو اتصاف حقيقي كما يليق بجلاله سبحانه وتعالى، وأنه لا تعارض بين نصوص العلو والقرب، وأن علوه سبحانه صفة ذاتية لا تنفك عن الذات. [محمد بن خليفة].

الكلام الذي سبق نقله هو في الجملة موافق لكلام السلف رحمهم الله تعالى، إلا أن قوله: (وتقدس أن يحل بجسم أو يمازج بجسم أو يلاصق به) كلمة: «يلاصق به» هذا نفي أو تنزيه لما لم يرد، أما أن يحل أو يمازج فهذه واضحة؛ لأن الله مستو على عرشه، بائن من خلقه. أما الملاصقة بجسم فهذه تحتاج إلى نظر، والأشبه عدم جواز قولها؛ لأن الله غرس جنة عدن بيديه، ولأنه خلق آدم بيده، ولأنه كتب لموسى الألواح بيده، وأشباه ذلك، ولأنه مستو على عرشه بذاته، وهذا يدل على بقاء هذه الأشياء على

ظاهرها، فلا يسوغ أن ننفي هذه الكلمة؛ لأنه قد يكون النفي حقا وقد يكون باطلا، ومعلوم أننا في الإثبات نتوقف على النصوص وكذلك في النفي نتوقف على ما جاء أيضًا في النصوص. فهذه لم يرد نفيها وهي محتملة، فلا ينبغي الإثبات ولا النفي وبعض أئمة السلف أثبت المسيس، وهذا له محل بحث. [صالح آل الشيخ].

هذه النقولات عن الصوفية، وإن كان في بعض الأحرف كلام لا يوافقون عليه على التمام والتفصيل، لكن غرض المصنف بها: أن يبين أن هذا الإثبات الذي ذكره في رسالته وفي كتبه مفصلاً هو مذهب معروف حتى عند المتصوفة. والإشكال في الصوفية أنهم طوائف متباينة تماماً، فمن الصوفية من أضيفوا إلى التصوف، وهم أئمة معتبرون من كبار أهل السنة والجماعة، كالفضيل بن عياض وأمثاله، فإن هذا وإن لم يسم نفسه صوفياً إلا أن جمهور كتب الصوفية يضيفونه إليهم. وصنف آخر من الصوفية وهو من وقع في بدع عملية، أي: قد يكون عنده زيادة في التعبد أو بعض التكلف أو ما يشاكل ذلك، ولكنه من حيث أصول الديانة مستقر على قول أهل السنة والجماعة. وطائفة من الصوفية يميلون إلى الطرق الكلامية ويركبون عليها الطرق الصوفية كما هي حال القشيري صاحب «الرسالة». وطائفة من الصوفية ينتحلون الطريقة الكلامية والطريقة الصوفية، ويرون الفرق بينهما، لكنهم يجعلون هذا خطاباً وهذا خطاباً، كما هي الطريقة التي انتهى إليها أبو حامد الغزالي صاحب

الإحياء، فإنه انتهى إلى طريقتين، بل إلى ثلاث طرق كما ذكر ذلك في كتابه ميزان العمل، فهو يمتدح طريقة المتكلمين باعتبار أنها طريقة جدلية ينازل بها الخصوم؛ ولهذا استعملها في رده على المتفلسفة، ولكنه من حيث التحقيق والمعرفة واليقين كما يقول: فإن اليقين هنا يقع في طريقة الصوفية. وطائفة من الصوفية الصوفية المتفلسفة الذين وقعوا فيما يقارب الطرق الإلحادية، بل في مقالات إلحادية محضة من مقالات الزنادقة من الفلاسفة وغيرهم، كما هي طريقة ابن عربي وابن سبعين والتلمساني. [يوسف الغفيص].

لما نادى الله موسى الكليم في البقعة المباركة، قال: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠] وليس الشجرة هي التي تكلمت كما تزعم الجهمية، فالله هو الذي تكلم. فصفة الكلام صفة متجددة، بمعنى أن أحاد الكلام حادث، ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] وإن كان أصل الوصف قديما، فلم يزل الله سبحانه متكلما، ولم يكن معطلاً عن الكلام ثم ابتدأه، بل لم يزل متكلما تبارك وتعالى بمشيئته. قوله: (الجائي قبل أن يكون جائيا لا أمره) ينبه على ما وقع فيه المتكلمون من تعطيل الله عن صفة المجيء، فأَوَّلُوا مجيئه بمجيء أمره؛ فيقول: هذا خطأ ليس بصواب، بل هو الذي يجيء. لكن أين الخلل في كلامه؟ أنه يبني هذا الكلام على أن الله لم يكن متصفا بالفعل قديما، إنما يبتدئ الفعل في الوقت الذي يشاء، وهذا قلنا باعتبار أحاد الأفعال وأعيانها

صحيح، لكن باعتبار جنس الأفعال، باعتبار اتصاف الله بالفعل جملة، فهذا شيء قديم. فالله لم يزل متصفـاً بصفات الكمال، فالكمال المطلق ثابت له تبارك وتعالى أزلاً وأبدا، لم يكن الله معطلاً عن كماله ثم كمل، بل لم يزل متصفـاً بالكمال منزهـاً عن النقص، ومن ذلك أنه لم يزل خالقا، لم يزل متكلما، لم يزل فاعلاً، لم يزل سميعـاً بصيرا، لم يزل غفوراً رحيمـاً، لم يزل قديراً إلى آخر تلكم الصفات الجليلة. والفعل جنس تحته أنواع، ولك أن تقول: هو نوع تحته أفراد؛ فالله لم يزل فاعلاً، والفعل قديم، لم يزل الله متصفـاً بصفة الفعل، وهو ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] كثير الفعل، ومن ذلك أنه يستوي وأنه يجيء وأنه يأتي وأنه ينزل إلى آخر ما هنالك. وأهل السنة والجماعة في هذا المقام تجد أنهم يصرحون بأن الله لم يزل متكلما، لم يزل خالقا، لم يزل قديرا، لم يزل فاعلاً، فإذا جاؤوا إلى الأفعال المعينة فيقولون: إن الله استوى على العرش بعد خلق السماوات والأرض، واستوى إلى السماء في الوقت الذي شاءه، مع تقريرهم أن جنس الفعل قديم، بمعنى: أن أفعال الله قديمة، ويسكتون عما وراء ذلك. بمعنى لو قال لنا قائل: قبل استواء الله على العرش، هل كان مستويا على شيء؟ أو قبل استوائه إلى السماء هل استوى إلى شيء؟ نقول: الله أعلم، هذا باب توقيفي ليس لنا أن نتكلم فيه بغير دليل؛ مع اعتقادنا أن الله لم يزل فاعلاً، فالفعل قديم في الله، والفرق بين الحي والميت كما قال السلف: إنما هو الفعل، فالله فعال لما يريد. وها هنا يقف

أهل العلم ولا يزدادون في التفصيل، يقولون: إن الله استوى على العرش لما شاء، وإن الله استوى إلى السماء، وإن الله فعل كذا وكذا، مع اعتقادهم أن جنس الفعل قديم ويكفي. قال: «المنجلي» والتجلي بمعنى: الظهور والبيان. فالله جل وعلا يتجلى لمن شاء إذا شاء، كما سيكون هذا يوم القيامة، فيراه عباده. قال: (المتجلي لأوليائه في المعاد؛ تبيض به وجوههم، وتفلج به على الجاحدين حجتهم)، «تفلج» بمعنى: تظهر، فالحجة تقوم على هؤلاء الجاحدين. قال: (المستوي على عرشه بعظمة جلاله فوق كل مكان تبارك وتعالى) الضمير في قوله: «فوق» ظاهر الكلام أن الضمير يعود إلى الله، فهو الذي فوق كل مكان تبارك وتعالى، وتوجيه كلامه أنه استوى على العرش، وهو سبحانه فوق كل مكان عاليا عليه مستويا على العرش؛ لأن العرش أعلى المخلوقات، فهو فوق كل مكان، وهذه صفة ذاتية لله قبل استوائه على العرش وبعد استوائه على العرش، فلم يزل الله متصفا بالعلو والفوقية الذاتية. وإن أريد بالعرش وهذا قد يحتمله الكلام أن العرش فوق كل مكان، (المستوي على عرشه بعظمة جلاله فوق كل مكان) أي: والحال أن العرش فوق كل مكان، وهذا صحيح؛ لأن العرش أعلى المخلوقات، والله أعلم. والجملة هكذا عندنا، وفي «بيان التلبيس» الجملة هي: (المستوي على عرشه بعظمته وجلاله دون كل مكان وليس فوق كل مكان) وكذلك في «اجتماع الجيوش الإسلامية» لابن القيم، وكذلك في «العلو» للذهبي، وكذلك في

«العرش» للذهبي. والجملة صحيحة على الوجهين؛ فهو مستو على العرش دون كل مكان، الله جل وعلا خص العرش باستوائه، وليس مستويا على شيء آخر، وليس مستويا على كل شيء، فهو خص العرش باستوائه وإن كان عاليا على كل شيء. فالجملة على كل حال على الوجهين صحيحة، والعلم عند الله. قال: (الذي كلم موسى تكليما، وأراه من آياته عظيمها، فسمع موسى كلام الله لأنه قربه نجيا، تقدس أن يكون كلامه مخلوقا أو محدثا أو مَرْبُوبًا) مربوبا يعني: مخلوقا. وأنبه إلى أنه يقع في كلام بعض العامة أنهم يحلفون فيقولون: «ورب القرآن»، أو يقولون: «ورب المصحف» وهذا لا شك أنه باطل ولا يجوز، وهذا من مدخولات الجهمية والمعتزلة على العامة، فينبه إلى هذا. فتعالى أن يكون كلام الله والقرآن من كلامه، تعالى أن يكون مربوبا، أي: مخلوقا، والقرآن كلام الله ليس بمخلوق. قال: (الوارث لخلقه) قال سبحانه: ﴿وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾ [الحجر: ٢٣]، وقال سبحانه: ﴿وَكُنَّا نَحْنُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [القصص: ٥٨] والمراد بكون الله وارثا، كما عليه كثير من أهل العلم: أنه الذي يبقى بعد فناء خلقه، فيكون بمعنى قول الله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦-٢٧]، قال: (السميع لأصواتهم، الناظر بعينه إلى أجسامهم) الله متصف بالسمع، وكذلك الله متصف بالبصر، وهو يرى ويبصر بعينيه، الله جل وعلا متصف بالعينين كما اتفق على هذا أهل السنة والجماعة. يقول ابن خزيمة رحمه الله في كتاب التوحيد: «لربنا سبحانه عينان يبصر بهما ما

تحت الثرى، وما تحت الأرض السفلى، وما في السماوات العلى»[1]. فالله متصف بعينين يبصر بها. قال: (يداه مبسوطتان، وهما غير نعمته) والمتقدمون من المتكلمين وأوائل الكلابية بل وأوائل الأشعرية، ما كان عندهم كبير إشكال في إثبات الصفات الذاتية لله، كالعين واليد والقدم وما إلى هذه الصفات الجليلة، بخلاف المتأخرين الذين نفوا وحرفوا ما جاء في هذه النصوص حتى قالوا: إن اليد تؤول بالنعمة، أو تؤول بالقدرة على اختلاف بينهم في ذلك. ينبهك عمرو بن عثمان رحمه الله إلى أن هذا التأويل تأويل باطل. قال: (خلق آدم ونفخ فيه من روحه، وهو أمره، تقدس وتعالى) كلمة «الروح» تذكر وتُؤنث، تقول: هذه الروح، وتقول: هذا الروح، والروح من أمره: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]. والأمر هنا بمعنى المأمور؛ الروح مأمورة لله، وهذا قد جاء في لغة العرب، وجاء في كتاب الله: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١] يعني: مأموره. فالروح ليس المقصود أنها من أمر الله الذي هو كلامه، إنما هي مأموره، وهذا من ظاهر الكلام وليس تأويلاً له. وهناك احتمال آخر ذكره أهل العلم، ومنهم شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية: أن «من» لابتداء الغاية، فابتداء خلق الروح وتكوينها كان من الله، فكونت بالأمر، وصدرت عنه، كما أشار إلى هذا الإمام أحمد رحمه الله في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» عند كلامه عن قوله عن عيسى: ﴿وَرُوحٌ

---

(١) كتاب التوحيد (١/ ١١٧).

مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١] قال: من أمره كان الروح. وهذا جاء في نصوص كثيرة، أن تستعمل «من» لابتداء الغاية، ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] «من» هاهنا لابتداء الغاية. المقصود أن مذهب أهل السنة والجماعة والمسلمين قاطبة سوى شذاذ من الضلال أن الروح التي نفخت في آدم إنما هي روح مخلوقة، وإضافتها إلى الله من باب إضافة المخلوق إلى خالقه، ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١] فهذا من إضافة المخلوق لخالقه، وليس أن الروح صفة لله قائمة به فحلت في آدم، حاشا وكلاً أن يكون ذلك كذلك، فتقدس وتعالى أن يحل جل وعلا، أو صفة من صفاته في جسم، أو أن يمازج بجسم؛ لأن الله عال على كل شيء، وبائن من خلقه جل في علاه. [صالح سندي].

وشيخُ الإسلام كثيرًا من الأحيانِ ينقلُ بعضَ النقولِ لتقريرِ المعنى العام أو لتقرير صفة الاستواءِ أو صفةِ الكلامِ التي فيها كلامُ كثيرٍ واختلافات بين الفِرَقِ، وقد لا يناقش عباراتِ من نقلَ عنه؛ لأنه رحمه الله لم يقصد بيانَ الخطأ والصواب من أقوالهم؛ بل مقصودُه تقريرَ إثبات الصفات عمومًا، وإثباتَ العلو والاستواء على العرش خصوصًا.

وقوله: (أن يحلَّ بجسمٍ) هذا تنزيهٌ للهِ عن الحلولِ في شيءٍ من المخلوقاتِ. وقوله: (أو يُمازَجَ بجسمٍ) كأنه نفيٌ لحلولِ شيءٍ في ذاته، فيريد بذلك تفسير أنه بائن من خلقه، وذلك مُتضمِّنٌ لنفيَ الحلولِ من الجانبين؛ فليس في ذاتِه شيءٌ من مخلوقاتِه، ولا في مخلوقاتِه شيءٌ من ذاته. هذه عبارةُ شيخِ الإسلامِ في معنى: بائن من خلقه. وقوله: (أو

يُلاصِقَ به) هذه عبارةٌ لا داعي إليها، والمعنى: يُلامسُه أو يمسُّه، وبعضُهم يقول: من غير مسيسٍ، إذا قال: إنه تعالى مستوٍ على عرشه، أو خلقَ آدمَ بيده من غير أن يمسَّه، وهذا فيه خوضٌ وكلامٌ واختلافٌ، هل اللهُ يمسُّ شيئًا من مخلوقاتِه؟ فمِن الناس مَن يجزمُ بالإثبات، ومنهم مَن يجزم بالنفي، والواجبُ الإمساكُ؛ لأنَّ هذا كلَّه مما سكتَت عنه النصوصُ، بل شيخُ الإسلامِ ذكر أنَّ عباراتِ السَّلف تدلُّ على أنَّه يمسُّ تعالى ما شاءَ من خلقِه، كيف شاء. وقوله: (الشائي له المشيئة) يعني أنه يشاءُ ويريدُ، فيُوصَفُ بالمشيئةِ والإرادة لكن ليس من أسمائِه الشَّائِي والمريد، فهو يفعلُ ما يشاءُ، وله الإرادة والمشيئة. [عبد الرحمن البراك].



وقال الإمام أبو عبد الله الحارث بن إسماعيل بن أسد المحاسبي في كتابه المسمى: «فَهْم القرآن» قال في كلامه على الناسخ والمنسوخ وأن النسخ لا يجوز في الأخبار قال: «لا يحل لأحد أن يعتقد أن مدح الله وأسمائه وصفاته يجوز أن ينسخ منها شيء». إلى أن قال: «وكذلك لا يجوز إذا أخبر أن صفاته حسنة عليا أن يخبر بعد ذلك أنها دنية سفلى، فيصف نفسه بأنه جاهل ببعض الغيب بعد أن أخبر أنه عالم بالغيب وأنه لا يبصر ما قد كان، ولا يسمع الأصوات، ولا قدرة له، ولا يتكلم، ولا الكلام كان منه، وأنه تحت الأرض لا على العرش جل وعلا عن ذلك. فإذا عرفتَ ذلك واستيقنته، علمتَ ما يجوز

عليه النسخ وما لا يجوز، فإن تلوت آية في ظاهر تلاوتها تحسب أنها ناسخة لبعض أخباره؛ كقوله عن فرعون: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ﴾ [يونس: ٩٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَنَبۡلُوَنَّكُمۡ حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١]. وقال: قد تأول قوم أن الله عنى أن ينجيه ببدنه من النار إذ قد آمن عند الغرق، وقالوا: إنما ذكر الله قوم فرعون يدخلون النار دونه، وقال: ﴿فَأَوۡرَدَهُمُ ٱلنَّارَۖ﴾ [هود: ٩٨]، وقال: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٥]، ولم يقل بفرعون، وقال: وهكذا الكذب على الله؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلۡأٓخِرَةِ وَٱلۡأُولَىٰٓ﴾ [النازعات: ٢٥]، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ﴾ [العنكبوت: ٣]، فأقر التلاوة على استئناف العلم من الله عز وجل عن أن يستأنف علمًا بشيء؛ لأنه من ليس له علم بما يريد أن يصنعه لم يقدر عليه أن يصنعه نجده ضرورة. قال: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، قال: وإنما قوله: ﴿حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ﴾ [محمد: ٣١] إنما يريد حتى نراه، فيكون معلومًا موجودًا؛ لأنه لا جائز أن يكون يعلم الشيء معدومًا من قبل أن يكون، ويعلمه موجودًا كان قد كان، فيعلم في وقت واحد معدومًا موجودًا وإن لم يكن، وهذا المحال». وذكر كلامًا في هذا في الإرادة.

***

هذا الكلام الذي قاله الحارث المحاسبي تعلقه صحيح؛ لأن النسخ إنما في الأحكام في الإنشاءات، فإن كلام الله منقسم إلى: أخبار وإنشاءات. والخبر: هو ما يكون قابلاً للتصديق وللتكذيب. والإنشاء: هو الأمر والنهي وما يدل عليهما. فهذا يعني أن الإنشاء فيه الامتثال، وأما الأخبار ففيها التصديق أو التكذيب من الخلق، فالأحكام والإنشاءات هي التي يجوز أن تنسخ، كما قال: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦] يعني في الأحكام. أما الخبر عن الغيب: عن الجنة، أو عن النار، أو عن الملائكة، أو عن صفات الله أو أسمائه، أو عن الأمم الماضية، فهذه لا يجوز أن يدخلها النسخ، ولا أن يُعتقد في الآية المتأخرة أنها ناسخة للآية المتقدمة، كما ذهب إليه قوم من الضلال من الرافضة والملاحدة وأشباه هؤلاء، فإن هؤلاء ظنوا أن النسخ يكون في الأخبار ويكون في الإنشاءات، وهذا غلط عظيم؛ لأن الخبر يدخله التصديق أو التكذيب والخبر كيف ينسخ إذا قيل بجواز نسخ الخبر؟ معنى ذلك أن الأول ليس بصدق، والله كلامه حق وصدق، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]. ولهذا لا يجوز أن يقال في الأخبار: إن هذه الآية نسخت ما قبلها. بمعنى أزالت الحكم، أما النسخ الذي هو بمعنى إيضاح للمجمل الذي قد يستعمله السلف بمعنى النسخ، يعني: أن هذه الآية أوضحت

مجملاً في الآية الأخرى في الغيبيات، فهذا لا بأس أن يكون في الأخبار؛ لأنه من قبيل البيان ليس من قبيل إزالة خبر وإتيان خبر جديد يقوم مقامه، فكل ما أخبر الله به حق، وعلم الله أول، فهو الله لم يزل عالما وعلمه في خلقه يظهر، كما قال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة:١٤٣]، وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١]. هنا في قوله: ﴿لِنَعْلَمَ﴾، و ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ مثل ما ذكر لك الحارث في آخر الكلام وهو قول السلف أن معناها: حتى يظهر علمنا فيها، ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ﴾ يعني: حتى يظهر علمنا السابق في المجاهدين، ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ يعني: إلا ليظهر علمنا فيكون حجة على الناس، حجة على الموافق والمخالف وعلى المطيع والعاصي. وهذا يدل تبعا للأصل أن الله لا يستأنف علما لم يكن علمه قبل، بل هو لم يزل عالما قبل أن يخلق الخلق، ويعلم أحوالهم على التفصيل والإجمال: يعلم الكليات والجزئيات، ويعلم الظاهر والباطن، إذ هو بكل شيء عليم. فصفات الله وأسماؤه والأخبار الغيبية هذه كلها من قبيل الأخبار، لا يجوز عليها النسخ، ولا يستأنف شيئا منها لم يكن عليه، بل هو الله لم يزل بصفاته. [صالح آل الشيخ].

هذا كلام الإمام المحاسبي رحمه الله، والمحاسبي وإن كان قد أُخذ عليه بعض الأمور في جوانب العقيدة؛ لأنه كان موافقا لابن كلاب في مسألة نفي صفات الأفعال الاختيارية، وكذلك في أمور انتقدها عليه الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى وأمر بهجره، ولكن المعلوم أنه قد يكون عند الإنسان شيء من الخطأ وشيء من الصواب، فيقبل منه ما كان من الصواب والحق لموافقته للحق، ويرد عليه ما كان من باطل لمخالفته للحق. وكما هو معلوم أن الحق لا يقوم بالرجال، بل الرجال يقومون بالحق، فمن كتاب الحارث المحاسبي المسمى «فهم القرآن» تكلم عن مسألة: أن النسخ لا يجوز في باب الأخبار، ومعلوم أن النصوص دائرة بين الأخبار والأوامر، فالنسخ إنما يقع في جانب الأمر ولا يقع في جانب الخبر. تعريف النسخ في اللغة: النسخ: مصدر للفعل الثلاثي: نسخ، يقال: نسخت أنسخ نسخا، ويأتي بمعان: الإزالة والإبطال، والنقل والإثبات، والتحويل والتبديل. يقول ابن فارس رحمه الله تعالى: «نسخ النون والسين والخاء: أصل واحد، إلا أنه مختلف في قياسه، قال قوم: قياسه: رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقال آخرون: قياسه تحويل شيء إلى شيء، قالوا: النسخ: نسخ الكتاب، والنسخ: أمر كان يعمل به من قبل ثم ينسخ بحادث غيره؛ كالآية ينزل فيها أمر ثم تنسخ بآية أخرى. وكل شيء خلف شيئا فقد انتسخه، وانتسخت الشمس الظل، والشيب الشباب، وتناسخ الورثة: أن يموت ورثة بعد

ورثة، وأصل الإرث قائم لم يقسم، ومنه: تناسخ الأزمنة والقرون، قال السجستاني: النسخ: أن تحول ما في الخلية من العسل والنحل في أخرى، قال: ومنه نسخ الكتاب»[١]. النسخ في الاصطلاح: رفع حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه، أو رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه. وقد اختلف فيه عند الأصوليين على أقوال: فقيل: إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى أو عن رسوله، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا. وقيل: هو إزالة الحكم بعد استقراره. وقيل: هو نقل الحكم إلى خلافه. وقد أبطل الإمام الآمدي هذه الأقوال بوجوه، وأما التعريف الذي ارتضاه كثير من الأصوليين كالآمدي والقاضي أبي بكر الباقلاني والصيرفي وأبي إسحاق الشيرازي وأبي حامد الغزالي وغيرهم، أن النسخ هو: «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا، مع تراخيه عنه»[٢]. وقد رد الإمام الشوكاني رحمه الله تعالى على هذا التعريف من عدة وجوه، ثم ذكر تعاريف أخر، وختم بقوله: «فالأولى أن يقال: هو رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه»[٣].
وأما تعريف الناسخ: فالناسخ: اسم فاعل من نسخ ينسخ فهو ناسخ، والناسخ حقيقة

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٤٢٤).

(٢) الإحكام للآمدي: (٣/ ١١٥).

(٣) إرشاد الفحول: (٢/ ٥٢).

هو الله تعالى، فهو الذي ينسخ ما شاء بما شاء؛ كما قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]. وقد يطلق الناسخ على النص الذي رفع به الحكم السابق، سواء كان آية أو حديثا قوليا أو فعليا أو تقريريا من النبي ﷺ. وأما تعريف المنسوخ: فهو اسم مفعول من الفعل الثلاثي نسخ، نسخ بالبناء على المجهول، نسخا فهو منسوخ. والمراد: الحكم الشرعي الذي رفع بدليل شرعي متراخ عنه؛ كمصابرة الواحد للعشرة، فهذا حكم منسوخ بمصابرته لاثنين، كما في سورة الأنفال. وأما ما يقع فيه النسخ من الشريعة: «فالشريعة نوعان: خبر وأمر. أما النوع الأول: فهو الخبر يدخل فيه الماضي والمستقبل والوعد والوعيد، ويشمل ما أخبر الله تعالى به عن ذاته وصفاته وأفعاله، وما أخبر أنه كان، أو سيكون من مفعولاته، وما قص علينا من أخبار الأمم الماضية، وأخبار الرسل ودعواتهم، وما فعل بأعدائهم، وما أعده لأوليائهم، ويدخل فيه أيضا ما ذكره الله من أخبار خلق السماوات والأرض، وما فيها من الأحياء والأشياء، وما ذكره من أخبار الجنة والنار، والحساب والعقاب، والبعث والحشر والجزاء؛ كل هذا ونظيره يدخل في جملة الأخبار، والتي يجب على المسلم مقابلتها بالتصديق والتسليم، ويعلم أنها كلها حق، مطابقة للأمر في نفسه، لا يجوز أن تختلف أو تتعارض، وإن ظهر شيء من ذلك فإنما هو عارض يعرض على الأذهان يزول عند التحقيق، والنظر الدقيق، ومن ثم فلا

يجوز أن يدخل أخبار الله تعالى النسخ أو التبديل، بل هي محكمة ثابتة؛ لأنه تعالى إذا أخبر عن شيء فإنما يخبر بعلمه، وعلمه أزلي لا أول له، وهو مطابق للأمر في نفسه، علم ما كان وما يكون وما سيكون، فلو أخبر عن شيء أنه كان أو سيكون، ثم أخبر بنقيض ذلك أو برفعه، لكان ذلك خلفا وكذبا، مستلزما سبق الجهل، وحدوث العلم وتجدده، وهذا مما يعلم ضرورة أن الله تعالى منزه عنه، بل هو من صفات المخلوقين المربوبين، لا من صفات الخالق سبحانه»[1]. قال أبو جعفر النحاس رحمه الله في معرض الرد على من يجوز النسخ في الأخبار: «وهذا القول عظيم جدا، يؤول إلى الكفر؛ لأن قائلا لو قال: قام فلان، ثم قال: لم يقم، ثم قال: نسخته لكان كاذبا»[2]. أما النوع الثاني من نوعي الشريعة: فهو الأمر، والنهي منه؛ لأنه أمر بالترك. ويدخل في ذلك العبادات: أصولها وفروعها، وجميع المعاملات، وكذا فضائل الأخلاق. والأمر وإن كان النسخ يدخله في الجملة، لكن تستثنى منه كليات الشريعة، من الضروريات والحاجيات والتحسينات، فالشريعة مبنية على حفظ هذه الكليات، فأصول العبادات: كالصلاة والصوم، والزكاة، والحج، وما يحفظ الضروريات الخمس، وما يحقق العدل والإحسان، وما يجلب الفضيلة، ويدفع الرذيلة، كل ذلك

---

(١) الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه (ص: ٥٧).

(٢) الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم (ص :٣).

لا يقع فيه النسخ، وإنما يقع في تفاصيل هذه المسائل، وهو ما يتعلق بالهيئات والكيفيات والأمكنة والأزمنة والأعداد، وهو جزء يسير إذا ما قورن بكليات الشريعة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كتاب الله نوعان: خبر وأمر، أما الخبر فلا يجوز أن يتناقض، ولكن قد يفسر أحد الخبرين الآخر، ويبين معناه، وأما الأمر فيدخله النسخ، ولا ينسخ ما أنزل الله إلا بما أنزله الله، فمن أراد أن ينسخ شرع الله الذي أنزله برأيه وهواه كان ملحدا، وكذلك من دفع خبر الله برأيه ونظره كان ملحدا»[1]. قال: (لا يحل لأحد أن يعتقد أن مدح الله وأسمائه وصفاته يجوز أن ينسخ منها شيء...) فضرب الإمام المحاسبي مثلا لعدم جواز النسخ في باب الأخبار بباب الأسماء والصفات، فهو من باب الأخبار لا من باب الأوامر، فلذلك على هذه القاعدة لا يجوز أن ينسخ من ذلك شيء. فإذا معلوم أن ما أخبر الله عز وجل به في القرآن في موضع يستحيل أن يتناقض مع موضع آخر، وكما نعلم أن الله عز وجل وصف كتابه بأنه محكم؛ فقال: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، ومعنى أحكمت: أتقنت. فمن إتقانها: أنك لا تجد فيها تضادا ولا اضطرابا ولا اختلافا ولا تناقضا، فيستحيل أن يخبر الله عز وجل عن أمر في موضع وينقضه ويكذبه في موضع آخر. والله عز وجل كذلك وصف القرآن بقوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبًا

(١) درء تعارض العقل والنقل: (٥/ ٢٠٨).

﴿مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]، ومعنى متشابها أي: متماثلا متناسبا، لا اختلاف فيه ولا تضاد. وهنا مسألة مهمة في معرفة أحوال الفرق: وهي أن أهل الباطل وأهل البدع على نوعين: النوع الأول: فرق أهلها لهم متمسك ببعض النصوص. النوع الثاني: فرق ليس لهم مستمسك بالنصوص. وأما النوع الأول فهناك فرق أهلها لهم متمسك ببعض النصوص، بمعنى: أن أهل هذه الفرقة يحتجون ببعض الآيات كالجبرية إذ تجدهم في باب القدر يحتجون بآيات كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ﴾ [الأنعام: ١٢٥]. فيأتون لمثل هذه الآيات وأشباهها ويستدلون بها على أن العبد مجبور ولا قدرة له ولا اختيار. وكذلك القدرية الذين ينكرون قدرة الله عز وجل في فعل العبد، يحتجون بنصوص الأوامر، ويقولون: كيف يأمر الله عز وجل بأمر، ويكون مع ذلك هو الذي يخلق هذا الأمر أو يقدره على عبده؟! فلا بد أن العبد هو الذي يخلق فعله. وهكذا نجد أن بعضا من أهل الباطل يأتون إلى النصوص فيبترونها من سياقها، ويحتجون بشيء من الآيات ويتركون البعض الآخر، بينما لو جاء هؤلاء إلى بعض النصوص ونظروا فيها نظرة شاملة لوجدوا أنها وازنت بين الأمرين؛ كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]، فإذا الله عز وجل لا شك أنه كلف العباد وأمرهم،

ومعلوم أن هذا الأمر فيه قدرة واختيار للعبد. وكذلك هذه القدرة لا تخرج عن قدرة الله عز وجل وإرادته، ويفهم من هذا أن الإرادة نوعان: إرادة كونية قدرية، وإرادة دينية شرعية؛ فالإرادة الكونية القدرية هي التي ذكرها الله سبحانه وتعالى في مثل قوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وأمثاله، فهذا في الإرادة الكونية القدرية، بمعنى: أنه لا يكون في ملك الله عز وجل ما لا يشاء وما لا يريد. ومن مشيئته سبحانه وتعالى أن جعل للعبد قدرة واختيارا. فإذا هناك ما يتعلق بخلق الله عز وجل وقدره الكوني، وهناك ما يتعلق بأمر الله عز وجل ومشيئته وإرادته الدينية الشرعية، فالله سبحانه وتعالى أمر بتلك الأوامر الشرعية، ولذلك يقول الله عز وجل: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. فهذه إرادة لكنها إرادة شرعية؛ لأن أوامر الشرع مبنية على التيسير. فالشاهد من كلامنا: أن هناك بعضا من أهل البدع يتمسكون ببعض النصوص وإن كان يستدلون بها في غير موضعها، ويريدون أن يضربوا القرآن بعضه ببعض. وأما النوع الثاني: فهناك بعض أهل البدع ليس لهم متمسك في النصوص أصلا؛ كنفاة الصفات على اختلاف أنواعهم؛ فهم لا يعتمدون النص أساسا وأصلا، وإنما يعتمدون العقل والرأي الذي أحدثوه وابتدعوه، وبالتالي هم لا يعتقدون ولا يعتمدون على النصوص، وإنما

يعتمدون على أسسهم المنطقية الفلسفية، وهؤلاء يأتون إلى نصوص القرآن ويحاولوا أن يشككوا فيها. فالنسخ لا يقع في الأخبار. [محمد بن خليفة].

(وكذلك قوله: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ﴾ [العنكبوت: ٣] ظاهر التلاوة على استئناف العلم من الله، أن يستأنف علما بشيء؛ لأنه من ليس له علم بما يريد أن يصنعه لم يقدر أن يصنعه، نجده ضرورة، قال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. قال: وإنما قوله: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمد: ٣١]، وقوله: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ﴾ [العنكبوت: ٣] إنما يريد: حتى نراه، فيكون معلوما موجودا؛ لأنه لا جائز أن يكون يعلم الشيء معدوما قبل أن يكون، ويعلمه موجودا قد كان، فيعلم في وقت واحد معدوما موجودا أن قد كان وأن لم يكن، وهذا محال. وذكر كلاما في هذا في الإرادة) خلاصة كلام المحاسبي رحمه الله: أن العلم صفة واحدة قديمة، وعليه فلابد من تأويل ما جاء مما يشعر بخلاف ذلك، من نحو هذه الآية: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ﴾ هذا فعل مضارع وليس فعلاً ماضيا. كذلك في نحو قول الله: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾، إلى آخر تلك الآيات، وهي تزيد على عشرة آيات في كتاب الله، جاءت على هذا النحو. والذي عليه مذهب أهل السنة والجماعة؛ أن علم الله نوعان: النوع الأول: ما يسميه أهل العلم بالعلم السابق، أو العلم القديم، وهذا صفة ذاتية لله، فلم يزل الله عليماً، ولم يكن يجهل شيئا ثم علمه بعد أن لم يكن علمه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وقد أجمع

السلف على تكفير القدرية الأولى الذين أنكروا هذا العلم السابق. أما النوع الثاني: فإنه علم الظهور، أو علم المشاهدة، أو علم الوقوع، وهذا هو الذي جاء في هذه الآيات التي ذكرت لك، ومنها ما أورد المؤلف رحمه الله، وهذا العلم متعلقة غير متعلق العلم السابق، فالمتعلق بالنسبة للعلم السابق هو الأشياء التي لم تقع، بل حتى الأشياء المستحيلة التي لا تقع ولن تقع، فعلم الله السابق متعلق بها جميعا. أما هذا النوع الثاني فإن متعلقة هو المعلوم بعد وجوده، فالله يعلمه موجودًا بعد أن كان قد علمه معدوما، فهذا العلم يختلف عن العلم الثاني؛ لأن متعلق هذا شيء، ومتعلق هذا شيء، وبالتالي يزول الذي أورده المحاسبي في آخر كلامه، قال: (فيعلم في وقت واحد معدوما موجودًا أن قد كان وأن لم يكن، وهذا المحال) نقول: هذا ليس بصحيح، بل هذا علم وهذا علم، هذا له متعلق وهذا له متعلق، فالعلم الذي يسميه أهل العلم بعلم الظهور أو الوقوع أو المشاهدة، هو العلم الذي يتعلق بالمعلوم بعد وجوده، وهو الذي يترتب عليه المدح والذم والثواب والعقاب، وهو الذي تميز أهل السنة والجماعة بإثباته، بخلاف المتكلمين الذين نفوا هذا النوع وأولوا ما جاء فيه من الأدلة بأنواع من التأويلات. ومن قال في هذه الآية: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ ، أو ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ﴾ يعني: نراه، نقول: مَن قال بهذا رجلان: الأول: هو الذي يؤول العلم بالرؤية فحسب، يفسر معنى العلم بالرؤية، فنقول: هذا تأويل غير صحيح، لماذا؟ لأن العلم صفة والرؤية صفة أخرى،

وهذا ما يدركه العقلاء جميعا، ولذلك الأعمى متصف بالعلم غير متصف بالرؤية، إذا هما صفتان. الثاني: هو الذي يفسر الآية من طريق اللزوم مع إثباته أصل الصفة، يعني: من السلف من فسر هذه الآية بالرؤية، ولكن كلامه محمول على أنه استعمل طريق اللزوم في التفسير، وهذا مسلك معلوم عند أهل العلم وتكلمنا عليه في دروس ماضية. بمعنى: من فسر من السلف هذه الآية بالرؤية، أراد أن الرؤية ملزومة للازم وهو العلم، فلازم الرؤية هو العلم، وبالتالي فسر هذه الآية بملزومها، فإنه يلزم من الرؤية العلم، ولا يلزم العكس، فهذا من باب التفسير باللزوم. وهذه طريقة عند أهل العلم مسلوكة، يعني تجد أنهم مثلاً يقولون في قول الله جل وعلا: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] تجد من السلف رحمهم الله من يفسره: «على مرأى»، «على رعاية» ونحو ذلك، مع أن قائل هذا يثبت لله صفة العين. إذا هذه الآية لها دلالتان: دلالة من حيث اللفظ مطابقة. ودلالة من حيث اللفظ لزوما. فميزة أهل السنة والجماعة: أنهم يثبتون الدلالتين، أما أهل البدع فإنهم يثبتون المعنى الذي هو لازم دون أصل الصفة أو ما دل عليه اللفظ بالمطابقة والله أعلم. على كل حال في كلام المحاسبي هنا شيء من الاختصار، يعني لو رجعت إلى أصل كلامه لوجدت أن عنده تفصيلاً هنا أكثر مما اختصره المؤلف رحمه الله. [صالح سندي].

***

إلى أن قال: وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥] ليس معناه أن يحدث له سمعًا، ولا تكلف لسمع ما كان من قولهم، وقد ذهب قومٌ من أهل السنة أن الله استماعًا حادثًا في ذاته، فذهبوا إلى أن ما يعقل من الخلق أنه يحدث منهم علم سمع لما كان من قوله؛ لأن المخلوق إذا سمع حدث له عقد فهم عما أدركته أذنه من الصوت، وكذلك قوله: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ١٠٥]، لا يستحدث بصرًا محدثًا في ذاته، وإنما يحدث الشيء فيراه مكونًا كما لم يزل يعلم قبل كونه.

***

هذا الكلام فيه خطأٌ وصوابٌ؛ فقوله في الكلام على قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ ليس معناه أنَّ اللهَ يحدثُ له سمع أو يحدث تعالى استماعًا كفعل من أفعاله: فيه نظرٌ؛ لأن سياقَ كلامِه يقتضي عدمَ الفرقِ بين السمعِ والاستماعِ، فما يتكلمُ به العبادُ يسمعُه الله، ولا يحدثُ له سمعٌ، فاللهُ لم يزلْ يسمع والسمعُ صفتُه، أمَّا الاستماعُ فهذا يختصُّ بالمشيئةِ، فيستمعُ لما شاءَ؛ كما قال ﷺ: «مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ حَسَنِ الصَّوْتِ بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ». أخرجه البخاري (٧٥٤٤)، ومسلم (٧٩٢). أذنَ، أي: استمعَ، والمعنى: ما استمعَ الله لشيءٍ كاستماعه لنبيٍّ يتغنَّى بالقرآنِ يجهرُ به، فنقولُ أنه تعالى يستمعُ لما شاءَ، ولمن شاءَ، ولا تقول أنَّه

يستمعُ لكل الأصواتَ، لكن في السمعِ تقول: أنَّه يسمعُ جميعَ الأصواتِ، كما جاء في الأثر عن عائشة رَضِوَٱللَّهُعَنْهَا: «سبحانَ من وسعَ سمعَه الأصواتَ». أمَّا الاستماعُ فهو فعلٌ يكونُ بمشيئتِه. وهكذا الفرقُ بين الرؤيةِ والنظر، فاللهُ يرى كلَّ مخلوقاتِه، لا يخفى ولا يغيبُ عنه شيء، لكنَّ النظرَ فعلٌ يكون بمشيئتِه، فينظرُ إلى ما شاءَ من خلقه، ويُعرضُ عمَّا شاءَ فلا ينظرُ إليه، كما قال ﷺ: «مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ خُيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرْ اللهُ إِلَيْهِ». أخرجه البخاري (٥٧٩١)، ومسلم (٢٠٨٥). فما قالَه المحاسبي في شأنِ الاستماعِ ليس بجيدٍ، ولا سديدٍ، حيث جعلَ الاستماعَ بمعنى السمعِ، كما جعلَ الرؤيةَ بمعنى البصرِ، والصواب: أنَّ السمعَ والبصرَ من الصفات الذاتية التي لا تتعلَّق بها المشيئة، فإنه تعالى لم يزل سميعًا بصيرًا، وأمَّا الاستماع والنظرُ فهما من الصفات الفعلية التي تكون بمشيئته، فيحدث استماعًا، وقد أشار المحاسبيُّ إلى ذلك؛ بأنَّ من أهل السنَّة مَن يقول بذلك؛ بقوله: (وقد ذهب قومٌ من أهل السنَّةِ أنَّ لله استماعًا حادثًا في ذاته)، ومذهبه بخلاف ذلك؛ كما تقدَّم بيانُه، وأمَّا الرؤية؛ فالمطلقة، أي: التي لم تقيَّدْ بمرئيٍ، فهي في حكم البصر؛ صفةٌ ذاتيةٌ، ولذا تقول: إنَّ الله لم يزل يسمع ويرى، وإن قُيِّدت بمرئيٍّ أو بوقتٍ؛ فالمرادُ: تعلُّقُ البصر بذلك المرئي، فليس معناهُ أنَّ الله يحدثُ له بصرٌ، ولكن إذا وجد الشيءُ رأه، كما نبَّه على ذلك المحاسبي، وبهذا نعلمُ أنَّ رؤيتَه للشيءِ وسماعَه له إنما يكون بعد وجودِه، أمَّا

قبلَ وجودِه فلا نقولُ أنه تعالى يسمعُ ما لم يخلقه من الأصواتِ، وإنما يسمعُها ويتعلَّقُ بها سمعُه إذا وُجدَت؛ مثل ما تقدَّمَ في العلمِ، من أنَّه يعلمُ الشيءَ قبل وجودِه معدومًا سيُوجَدُ، فإذا وُجدَ فإنه يعلمُه موجودًا، وهو تعالى لم يزلْ سميعًا لكن إذا قيَّدْتَ السمعَ وقلْتَ: يسمعُ كذا؛ فذلك عندَ وجود الأصواتِ فإنه يسمعُها، أمَّا مُطلَقُ صفتي السمعِ والبصر فلم يزل سميعًا وبصيرًا، فالسمعُ صفةٌ ذاتيةٌ والبصرُ صفةٌ ذاتيةٌ له، بمعنى أنَّه لم يزل سميعًا ولم يزل بصيرًا، أمَّا الاستماعُ فهو فعلٌ، فتقولُ أنه تعالى يستمعُ لما شاءَ، وتقول: أنَّه ينظر إلى ما شاءَ، أمَّا يرى فلا تتقيدُ بالمشيئة، فإنه يرى كلَّ مخلوقاتِه كما في الحديثِ: «مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ». أخرجه مسلم (١٧٩). [عبد الرحمن البراك].

ذكر شيخ الإسلام كلام المفسرين في قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فقال: «روي عن ابن عباس، أي: لنرى، وروي: لنميز، وهكذا قال عامة المفسرين: إلا لنرى ونميز، وكذلك قال جماعة من أهل العلم، قالوا: لنعلمه موجودا واقعا بعد أن كان عالما أنه سيكون، ولفظ بعضهم قال: العلم على منزلتين؛ علم بالشيء قبل وجوده، وعلم به بعد وجوده، والحكم للعلم به بعد وجوده؛ لأنه يوجب الثواب والعقاب، قال: فمعنى قوله: ﴿لِنَعْلَمَ﴾؟ أي: لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب، ولا ريب أنه كان عالما سبحانه أنه سيكون، ولكن لم يكن المعلوم

قد وجد، وهذا كقوله: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨] أي: بما لم يوجد؛ فإنه لو وجد لعلمه، فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه»[١]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وعلم الله مطابق للواقع فيمتنع أن يقع شيء يستلزم تغيير العلم، بل أي شيء وقع كان هو المعلوم، والعبد الذي لم يفعل لم يأت بشيء يغير العلم، بل هو قادر على فعل ما لم يقع، ولو وقع لكان الله قد علم أنه يقع لا أنه لا يقع. وإذا قيل: فمع عدم وقوعه يعلم الله أنه لا يقع فلو قدر العبد على وقوعه قدر على تغيير العلم. قيل ليس الأمر كذلك، بل العبد يقدر على وقوعه وهو لم يوقعه، ولو أوقعه لم يكن المعلوم إلا وقوعه، فمقدور العبد إذا وقع لم يكن المعلوم إلا وقوعه، فإذا وقع كان الله عالما أنه سيقع، وإذا لم يقع كان الله عالما بأنه لا يقع ألبتة، فإذا فرض وقوعه مع انتفاء لازم الوقوع صار محالا من جهة إثبات الملزوم بدون لازمه، وكل الأشياء بهذا الاعتبار هي محال. ومما يلزم هؤلاء ألا يبقى أحد قادرا على شيء إلا الرب؛ فإن الأمور نوعان: نوع علم الله أنه سيكون، ونوع علم الله أنه لا يكون. فالأول لا بد من وقوعه، والثاني لا يقع ألبتة. فما علم الله أنه سيقع يعلم أنه يقع بمشيئته وقدرته، وما علم أنه لا يقع يعلم أنه لم يشئه وهو

---

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٤٦).

سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. وأما المعتزلة فعندهم أنه يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء، وأولئك المجبرة في جانب وهؤلاء في جانب وأهل السنة وسط. وما يفعله العباد باختيارهم يعلم سبحانه أنهم فعلوه بقدرتهم ومشيئتهم وما لم يفعلوه مع قدرتهم عليه يعلم أنهم لم يفعلوه لعدم إرادتهم له لا لعدم قدرتهم عليه، وهو سبحانه الخالق للعباد ولقدرتهم وإرادتهم وأفعالهم وكل ذلك مقدور للرب وليس هذا مقدورا بين قادرين بل القادر المخلوق هو وقدرته ومقدوره مقدور للخالق مخلوق له. والمقصود هنا أن قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ﴾ [البقرة: ٢٨٤] حق، والنسخ فيها هو رفع فهم من فهم من الآية ما لم تدل عليه، فمن فهم أن الله يكلف نفسا ما لا تسعه فقد نسخ الله فهمه وظنه، ومن فهم منها أن المغفرة والعذاب بلا حكمة وعدل فقد نسخ فهمه وظنه، فقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ رد للأول، وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ﴾ [البقرة: ٢٨٦] رد للثاني، وقوله: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ﴾ كقوله في آل عمران: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٢٩]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ٤٠] ونحو ذلك. وقد علمنا أنه لا يغفر أن يشرك به، وأنه لا يعذب

المؤمنين، وأنه يغفر لمن تاب، كذلك قوله: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية. ودلت هذه الآية على أنه سبحانه يحاسب بما في النفوس وقد قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «زنوا أنفسكم قبل أن توزنوا وحاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا». والمحاسبة تقتضي أن ذلك يحسب ويحصى. وأما المغفرة والعذاب فقد دل الكتاب والسنة على أن من في قلبه الكفر وبغض الرسول وبغض ما جاء به أنه كافر بالله ورسوله، وقد عفا الله لهذه الأمة وهم المؤمنون حقا الذين لم يرتابوا عما حدثت به أنفسها ما لا تتكلم به أو تعمل، كما هو في الصحيحين من حديث أبي هريرة وابن عباس وروي عن النبي ﷺ أن الذي يهم بالحسنة تكتب له والذي يهم بالسيئة لا تكتب عليه حتى يعملها إذا كان مؤمنا من عادته عمل الحسنات وترك السيئات، فإن ترك السيئة لله كتبت له حسنة فإذا أبدى العبد ما في نفسه من الشر بقول أو فعل صار من الأعمال التي يستحق عليها الذم والعقاب»[١]. قال ابن حجر: «بَدا لِلَّهِ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ». أخرجه البخاري (٣٤٦٤)، ومسلم (٢٩٦٤). «أي: سبق في علم الله، فأراد إظهاره، وليس المراد أنه ظهر له بعد أن كان خفيا؛ لأن ذلك محال في حق الله تعالى»[٢]. ولا حاجة لهذه التأويلات؛ فإن معنى «بدا لله» أي: ظهر لله ما كان

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ١٠٤).

(٢) فتح الباري (٦/ ٥٠١).

يعلمه سبحانه، لا أنه ظهر له بعدما كان خفيا، وليس هذا بداء يخالف العلم القديم، كما قاله بعض غلاة الرافضة، وفي هذا الحديث دلالة على تجدد علم الله سبحانه بعد حدوث الحوادث. [محمد بن خليفة].

يريد بالكلام على قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥] أنه ليس بتكلف، لأن لفظة مستمع قد يفهم منها الإصغاء، قد يفهم منها تكلف السماع، والله سميع بالغ في السمع نهاية، هذه الصفة من الجمال والجلال لا يتكلف شيئا، بل هو يسمع دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء، ويعلم السر وأخفى، بل حديث المرء في نفسه يعلمه دون عناء ودون مشقة، فلا يفهم من قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ أن هذا بكلفة ومشقة، بل هو كامل في صفاته وكل شيء هين عليه، وسع سمعه الأصوات. [صالح آل الشيخ].

***

إلى أن قال: وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام:١٨]، وقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥]، وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك:١٦]، وقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]، وقال تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقال لعيسى: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ

إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]. وذكر الآلهة أن لو كان آلهة لابتغوا إلى ذي العرش سبيلًا إلى طلبه حيث هو، فقال: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا﴾ [الإسراء: ٤٢]، وقال تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ [الأعلى: ١]. قال أبو عبد الله: فلن ينسخ ذلك أبدًا. كذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقوله تعالى: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ﴾ [الأنعام: ٣]، وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ﴾ [المجادلة: ٧]، فليس هذا بناسخ لهذا، ولا هذا ضد لذلك. واعلم أن هذه الآيات ليس معناها أن الله أراد الكون بذاته فيكون في أسفل الأشياء، أو يتنقل فيها لاستفالها، ويتبعض فيها على أقدارها، ويزول عنها عند فنائها، جل وعز عن ذلك، وقد نزع بذلك بعض أهل الضلال، فزعموا أن الله تعالى في كل شيء بنفسه كائنًا، كما هو في العرش، ولا فرق بين ذلك عندهم ثم أحالوا في النفي بعد تثبيت ما يجوز عليه في قولهم ما نفوه؛ لأن كل من يثبت شيئًا في المعنى ثم نفاه بالقول لم يغنِ عنه نفيه بلسانه، واحتجوا بهذه الآيات أن الله تعالى في كل شيء بنفسه كائنًا ثم نفوا معنى ما أثبتوا، فقالوا: لا كالشيء في الشيء.

قال أبو عبد الله: أما قوله: ﴿حَتَّىٰ نَعۡلَمَ﴾ [محمد: ٣١]، ﴿وَسَيَرَى ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٩٤]، و﴿إِنَّا

مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥] فإنما معناه: حتى يكون الموجود فيعلمه موجودًا، ويسمعه مسموعًا، ويبصره مبصرًا لا على استحداث علم ولا سمع ولا بصر.

***

الذين خاضوا في مسألة نصوص العلو والمعية والقرب والجمع بينهما من المخالفين يمكن تقسيمهم إلى طائفتين. الطائفة الأولى: النجارية وكثير من الجهمية. قولهم: هم على قسمين: عبادهم وصوفيتهم وعوامهم يقولون: إنه بذاته في كل مكان. وأهل الوحدة يقولون: إنه عين وجود المخلوقات كما يقوله القائلون بأن الوجود واحد ومن يكون قوله مركبا من الحلول والاتحاد. موقفهم من النصوص: هم يحتجون بنصوص المعية والقرب، ويتأولون نصوص العلو والاستواء فهم تركوا النصوص الكثيرة المحكمة المبينة وتعلقوا بنصوص قليلة اشتبهت عليهم معانيها. الطائفة الثانية: جماعة من أهل الكلام والتصوف كأبي معاذ التومني وزهير الأثري وأصحابهما، وهو موجود في كلام السالمية كأبي طالب المكي وأتباعه كأبي الحكم برجان وأمثاله ما يشير إلى نحو هذا. كما يوجد في كلامهم ما يناقض هذا. قولهم: إن الله بذاته فوق العرش وهو بذاته في كل مكان. فهم يقولون بأن الله في كل مكان، وأنه مع ذلك مستو على عرشه وأنه يرى بالأبصار بلا كيف، وأنه موجود الذات بكل مكان، وأنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز

عليه الحلول ولا المماسة، ويزعمون أنه يجيء يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وقولهم هذا يشبه قول بعض مثبتة الجسم الذين يقولون إنه لا نهاية له. والفرق بين هذا القول وقول الجهمية: بأن الله في كل مكان، هو أن هؤلاء يثبتون العلو ونوعا من الحلول، أما الجهمية فلا يثبتون العلو على مقصود هؤلاء من الاستواء على العرش والمباينة. ويزعم أصحاب هذا القول إنهم بقولهم هذا قد اتبعوا النصوص كلها سواء كانت نصوص علو أو معية أو قرب. وموقفهم من نصوص الصفات، يقولون: نحن نقر بهذه النصوص ولا نصرف واحدا منها عن ظاهره. وهذا الصنف الثالث وإن كان أقرب إلى التمسك بالنصوص وأبعد عن مخالفتها من الصنفين الأولين، فهم يقولون: أنا اتبعنا النصوص كلها لكنهم غالطوا أيضا. فكل من قال: إن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده، ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة. وهؤلاء يقولون أقوالا متناقضة يقولون: إنه فوق العرش. ويقولون: نصيب العرش منه كنصيب قلب العارف كما يذكر مثل ذلك أبو طالب وغيره. ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك فإن قالوا: إن العرش كذلك نقضوا قولهم: إنه نفسه فوق العرش. وإن قالوا بحلوله بذاته في قلوب العارفين كان هذا قولا بالحلول الخالص. وقد وقع في ذلك طائفة من الصوفية حتى صاحب

«منازل السائرين» في توحيده المذكور في آخر المنازل وقع في مثل هذا الحلول، ولهذا كان أئمة القوم يحذرون من مثل هذا. سئل الجنيد عن التوحيد؟ فقال: هو إفراد الحدوث عن القدم. فبين أنه لا بد للموحد من التمييز بين القديم الخالق والمحدث المخلوق، فلا يختلط أحدهما بالآخر. وهؤلاء يقولون في أهل المعرفة ما قالته النصارى في المسيح، والشيعة في أئمتها، وكثير من الحلولية والإباحية ينكر على الجنيد وأمثاله من شيوخ أهل المعرفة المتبعين للكتاب والسنة ما قالوه من نفي الحلول، وما قالوه في إثبات الأمر والنهي، ويرى أنهم لم يكملوا معرفة الحقيقة كما كملها هو وأمثاله من الحلولية والإباحية. الرد عليهم: إنهم بقولهم هذا جمعوا بين كلام أهل السنة وكلام الجهمية، ولذلك كان قولهم ظاهر الخطأ وغاية في التناقض. أما بيان خطئه فيكمن في أن كل من قال بأن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده، ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة، فالقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تنص على علو الله بذاته فوق خلقه واستوائه على عرشه وبينونته من خلقه، كما أن السنة قد تحدثت عن هذا المعنى في كثير من الأحاديث، كقصة المعراج، وصعود الملائكة ونزولها من عند الله، وعروج الروح إليه، واستوائه على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا، فكل هذه الأدلة تبين بطلان هذا القول ومخالفته. وأما استدلال هؤلاء

بنصوص المعية والقرب، فليس للمخالفين أي متمسك في جعلها لمعية الذات أو قرب الذات، أما بيان تناقض هذا القول: فهو واضح من أقوالهم، فهم يجمعون بين أقوال متناقضة، فهم تارة يقولون إنه بذاته فوق العرش، وتارة يقولون إنه فوق العرش ونصيب العرش فيه كنصيب قلب العارف، كما يذكر ذلك أبو طالب المكي وغيره، ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك. فإن قالوا: إن العرش كذلك، فقد نقضوا قولهم بأنه بنفسه فوق العرش. وإن قالوا بحلول ذاته في قلوب العارفين، كان ذلك قولا بالحلول الخاص، وهذا ما وقع فيه طائفة من الصوفية ومنهم صاحب منازل السائرين. القول الحق في هذه المسألة: قد رد سلف الأمة وأئمتها أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة على هاتين الطائفتين وأثبتوا أن الله تعالى فوق سماواته، وأنه على عرشه بائن من خلقه وهم منه بائنون، وهو أيضا مع العباد عموما بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضا قريب مجيب. وموقفهم من نصوص صفات العلو والمعية والقرب أنهم يؤمنون بجميع نصوص الصفات ولا يرون أن بينها أي تعارض فأثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم، فإجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم منعقد على إثبات علو الله، واستوائه على عرشه، وقد نقل غير واحد من السلف هذا الإجماع عنهم، ومن ذلك ما رواه البيهقي

(٨٦٥) بإسناد صحيح عن الأوزاعي أنه قال: كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت فيه السنة من صفاته. «وقال أبو نصر السجزي: فأئمتنا كسفيان الثوري، ومالك، وسفيان ابن عيينة، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد، وعبد الله بن المبارك، وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي، متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش، وأن علمه بكل مكان، وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش. وقال أبو نعيم الأصبهاني في عقيدته المشهورة: وطريقتنا طريقة السلف المتبعين للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فما اعتقدوه اعتقدناه، فمما اعتقدوه أن الأحاديث التي تثبت عن النبي ﷺ في العرش والاستواء عليه يقولون بها، ويثبتونها من غير تكييف ولا تشبيه، وأن الله بائن من خلقه، والخلق بائنون منه، لا يحل فيهم، ولا يمتزج بهم، وهو مستو على عرشه في سماواته من دون أرضه»[1]. وكلام السلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم في إثبات العلو كثير جدا ولا يتسع المقام ههنا لذكره، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية الكثير من تلك النصوص الواردة عنهم، وبين إجماعهم على إثبات ذلك، وكذلك فعل تلميذه ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية»، وكذلك الذهبي في كتابيه «العلو» و«العرش». [محمد بن خليفة].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٥٠).

(فليس هذا بناسخ لهذا، ولا هذا ضد لذلك) يعني: نصوص المعية ليست ناسخة لنصوص العلو والفوقية، وليست ضدها؛ لأن المعية ليس معناها أنه مختلط بالخلق سبحانه وتعالى، فإن معنى المعية في اللغة: المصاحبة، يقال: فلان مع فلان، يعني: مصاحب له، ولا يلزم منه المحاذاة أو الاختلاط والامتزاج، تقول العرب: ما زلنا نسير والقمر معنا، وما زلنا نسير والنجم معنا، مع أن القمر والنجم في الأعلى، فهذه المعية هي بمعنى: المصاحبة. فالمبتدعة من الجهمية أبطلوا نصوص الفوقية بنصوص المعية، وقالوا: نصوص المعية تدل على أن الله مختلط بالمخلوقات، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وهذا يبطل نصوص العلو، فضربوا النصوص بعضها ببعض، ولهذا قالوا: إن نصوص المعية تبطل نصوص الفوقية وتنقضها، فقالوا: إن الله مختلط بالمخلوقات. وهذا من أبطل الباطل، فالشيخ رحمه الله يقول: ليس هناك معارضة بين هذه النصوص، فإن نصوص المعية حق، ونصوص العلو حق، فنصوص العلو محكمة، بأن الله فوق العرش، وفوق المخلوقات، ونصوص المعية معناها: المصاحبة، فهو سبحانه مع المخلوقات بعلمه واطلاعه وإحاطته، وهو فوق العرش سبحانه وتعالى، فلا منافاة، وهو مع المؤمنين بنصره وتأييده وتوفيقه وتسديده، ومعهم بعلمه وإحاطته واطلاعه، وهو فوق العرش، وفوق المخلوقات ولا منافاة، فالمعية لا تفيد اختلاط المخلوقات، فقوله تعالى:

﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، يعني: بعلمه، بدليل أن الله استفتح الآية بالعلم وختمها بالعلم، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾، ثم قال في آخر الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾، فهذه معية علم واطلاع وإحاطة. (واعلم أن هذه الآيات ليس معناها أن الله أراد الكون بذاته، فيكون في أسفل الأشياء، أو ينتقل فيها لانتقالها، ويتبعض فيها على أقدارها، ويزول عنها عند فنائها، جل وعز عن ذلك) يقصد المؤلف رحمه الله أن آيات المعية لا تدل على أن الله تعالى خلق المخلوقات بذاته، فينقل بانتقالها، أو يتبعض فيها على أقدارها، أو يزول عند زوالها، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فهو سبحانه وتعالى فوق عرشه، بائن من خلقه، وينزل إلى السماء الدنيا، نزولاً حقيقيـاً، كما يليق بجلاله وعظمته، لا نزول أمره، ولا نعلم الكيفية، فالنزول معلوم، والكيف مجهول. فهو سبحانه ينزل كما يشاء سبحانه وتعالى، فلا نكيف، ولا نقول: إنه ينزل ويكون بين طبقتين، مثل نزول المخلوق، فإن هذا تشبيه وتمثيل، ولا يقوله إلا المشبهة والممثلة، فإنهم يقولون: إن الله تعالى بين طبقتين، فهذا لا يقوله مسلم، إنما هو قول الجهمية والمعتزلة، حيث يقولون: إنه سبحانه مختلط بالمخلوقات، فهذا الكلام الذي رده الشيخ وقال: لا توجد منافاة، فنصوص العلو محكمة،

والنزول يليق بجلاله وعظمته، لا نعلم كيفيته، نزوله معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. [عبد العزيز الراجحي].

وخلاصة كلام المحاسبي في السمع وأيضًا في صفة البصر أو الرؤية: أن السمع والبصر، صفتان ذاتيتان قديمتان من جنس العلم القديم، أو من جنس العلم السابق، وأنه لم يتجدد لله شيء عند حدوث الصوت أو عند حدوث المرئي؛ وهذا هو مذهب الكلابية والأشعرية وعلى سنتهم يسير المحاسبي، ولا شك أن هذا مذهب باطل، وتأويل لما جاء في أدلة السمع والبصر لله. والحق أن السمع: هو إدراك الأصوات، والبصر أو الرؤية: إدراك الذوات أو الأشياء أو المبصرات. وثمة فرق بين هاتين الصفتين وصفة العلم، ونحن نعلم أن الأعمى يعلم وجود أشياء، يعلم الناس ويعلم المباني ويعلم السيارات أنها موجودة ولكنه لا يراها، كذلك الأصم يعلم أن ثمة أصوات ولكنه لا يسمعها، إذا هناك فرق بين صفة السمع وصفة البصر وبين صفة العلم. أكثر الأشاعرة كما ذكرت لك على جعل صفة السمع والبصر من جنس صفة العلم، وقد يأتون هاهنا ببعض الكلام الذي لا يخرج مذهبهم عما وصفت لك، فيقولون: السمع والبصر انكشاف، ولكن انكشافا بخلاف انكشاف أو انكشاف أقوى من انكشاف إلى آخر ما يذكرون، وهذا لا يخرج قولهم عن كونه تأويلاً غير صحيح. (لم يزل متصفا) والحق الذي لا شك فيه أن السمع والبصر

صفتان فعليتان اختياريتان؛ بمعنى أن الله يسمع الصوت عند حدوثه، والله جل وعلا يرى الشيء عند حدوثه، وليس الأمر متعلقا بالأزل، وإن كان الله لم يزل بالسمع والبصر، فأصل الصفتين قديم، وإنما تعلق هاتين الصفتين بالمسموعات والمبصرات حادث بعد أن لم يكن، والقاعدة في هذا كما ذكرهما شيخ الإسلام رحمه الله في رسالة «الصفات الاختيارية»: أن كل ما يكون بعد عدمه فإنه متعلق بمشيئة الله. إذا الأدلة قد دلت وإجماع السلف على أن هاهنا تجددا، وأنه قد تجدد شيء في ذات الله عند حدوث الصوت هو الذي قلنا إنه هو السمع، وتجدد شيء بعد حدوث الأشياء أو الذوات، وقلنا إنه هو البصر، بخلاف ما ذهب إليه المؤلف وغيره. ولذا الأشاعرة ملزمون بالقول بأن الأصوات قديمة لكي يكون الله قد سمعها في الأزل، فهذا الصوت الذي أتكلم به أو تتكلم به أنت لابد أن يكون قديما لأجل أن يكون الله سميعا له في الأزل، وهذا خروج عن المعقول. أو يكون سمع الله تعلق بمعدوم، هذا اللازم الثاني، وكلاهما يدلان على بطلان قولهم. إما أن يكون الصوت قديماً، أو يكون المبصر قديما، وهذا خلاف المعلوم ضرورة. وإما أن يكون السمع والبصر، قد تعلق بماذا؟ يعني سمع الله عدما، ورأى الله عدما، وهذا لا يقول به عاقل فهذان لازم لقولهم لزوما لا تحيد عنه. وأما الحذلقة التي وقعت من بعضهم حينما يقولون: (إنما تجددها هنا التعلق بين الصفة والموصوف) يعني

حدث تجدد في التعلق بين المبصر، والبصر، وبين الصوت والسمع. ونقول: هذا لا يزال معه الإشكال قائما، لما حصل هذا التجدد في التعلق هل تجدد شيء في حق ذات الله؟ إذا انخرم مذهبكم، أو تقولوا: إنه لم يتجدد شيء فيكون هذا التعلق عدميا ليس بشيء، فيعود الأمر على ما ذكرنا وهو لزوم أحد هذين اللازمين لقولهم. وما ذهب إليه القوم إنما كان منهم فرارًا عما أسموه «حلول الحوادث بذات الله» فعطلوا الله عن كماله بسبب هذه المصطلحات التي اصطلحوها مما لم ينزل الله به من سلطان، والتزموا لأجلها لوازم ليست بلازمة، ولا يترتب عليها نقص في حق الله. بل الكمال في حق الله أن لا يزال سميعا يسمع الصوت بعد الصوت، يسمع صوت المجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] متى حصل السمع؟ لما جادلت رسول الله رَضِيَ اللهُ عَنْهَا في شأن زوجها. كذلك في قول الله فيما أورد المؤلف: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥]، إذا هذا هو الكمال، أن يتعلق السمع بالصوت الحادث، وأن تتعلق الرؤية بالشيء الذي يحدث، فيراه الله بعد وجوده. وهذه الآية ترد مذهب هؤلاء الكلابية، ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ فإن هذا الفعل المضارع المسبوق بالسين يدل دلالة صريحة على أن الرؤية إنما تكون لعملهم بعد نزول الآية وليس من قبل. وهكذا في نظائر في النصوص ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]

فاللام التي سبقت هذا الفعل «ننظر» دليل على أن النظر سوف يكون مستقبلاً، وليس أنه شيء ماضي، والعلم عند الله. [صالح سندي].

وهذا الكلام للمحاسبي هو في الحقيقة ليس على الجادة، لكن يمكن أن يفسر بتفسير صحيح؛ لأن شيخ الإسلام لما نقله لعله أراد ما اشتمل عليه من إثبات الصفات وما ذكره من كلامه فيه بعض ما لا يتفق مع طريقة السلف في تقرير الصفات، ويمكن أن يُحمل على محمل صحيح، ففي آخره جعل السمع والبصر مثل العلم، وهذا ليس كذلك، فالرحمن يعلم الأشياء قبل حدوثها. أما السمع فهو يسمع الأصوات بعد صدورها من أهلها، أو صدورها من الأشياء، ويرى المبصرات بعد وجودها كونا، مثل ما قال في أول الكلام: (وإنما يحدث الشيء فيراه مكونا كما لم يزل يعلم قبل كونه)، وقرنه السمع والبصر بالعلم في هذا الباب ليس بجيد؛ لأن العلم للأشياء قبل أن تكون، أما السمع والبصر للأشياء فإنها بعد أن تكون، فمتعلق العلم عند أهل السنة غير متعلق السمع والبصر، لكن يحمل على تفسير صحيح وهو أنه أراد الرد على من قالوا بأنه يستأنف علما، أو يستأنف سمعا، أو يستأنف بصرا، وهذا المراد صحيح. [صالح آل الشيخ].

***

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ﴾ [الإسراء: ١٦]: إذا جاء وقت كون المراد فيه. وأن قوله: ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٨]،

﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا﴾ [الإسراء: ٤٢]، فهذا وغيره مثل قوله: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤]، ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠] هذا منقطع يوجب أنه فوق العرش، فوق الأشياء كلها منزه عن الدخول في خلقه، لا يخفي عليه منهم خافية؛ لأنه أبان في هذه الآيات أن ذاته بنفسه فوق عباده؛ لأنه قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني فوق العرش، والعرش فوق السماء؛ لأن من قد كان فوق كل شيء على السماء في السماء، وقد قال مثل ذلك، قال: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [التوبة: ٢] يعني على الأرض، لا يريد الدخول في جوفها. وكذلك قوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [طه: ٧١] يعني: فوقها عليها. وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ ثم فصل فقال: ﴿أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ ولم يصل، فلم يكن لذلك معنى، إذ فصل بقوله: ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ ثم استأنف التخويف بالخسف، إلا أنه على عرشه فوق السماء. وقال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السجدة: ٥]، وقال: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ فبين عروج الأمر وعروج الملائكة، ثم وصف وقت صعودها بالارتفاع صاعدة إليه، فقال: ﴿فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥ خَمۡسِينَ أَلۡفَ سَنَةٖ﴾ [المعارج: ٤]، فقال صعودها إليه، وفصله من قوله: ﴿إِلَيۡهِ﴾ كقول القائل:

اصعد إلى فلان في ليلة أو يوم وذلك أنه في العلو وأن صعودك إليه في يوم، فإذا صعدوا إلى العرش فقد صعدوا إلى الله عز وجل، وإن كانوا لم يروه، ولم يساووه في الارتفاع في علوه، فإنهم صعدوا من الأرض وعرجوا بالأمر إلى العلو، قال الله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨]، ولم يقل: عنده. وقال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ ثم استأنف الكلام فقال: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗاۚ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧] فيما قال لي إن إلهه فوق السماوات. فبَيَّنَ الله سبحانه أن فرعون ظن بموسى أنه كاذب فيما قال، وعمد لطلبه حيث قاله من الظن بموسى إنه كاذب، ولو أن موسى قال: إنه في كل مكان بذاته، لطلبه في بيته أو بدنه، أو حُشِّه، فتعالى الله عن ذلك، ولم يجهد نفسه ببنيان الصرح. قال أبو عبد الله: وأما الآية التي يزعمون أنها قد وصلها ولم يقطعها كما قطع الكلام الذي أراد به أنه على عرشه فقال: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۖ﴾ فأخبر بالعلم، ثم أخبر أنه مع كل مناج ثم ختم الآية بالعلم بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧] فبدأ بالعلم، وختم بالعلم، فبين أنه أراد أنه يعلمهم حيث كانوا لا يخفون عليه، ولا يخفى عليه مناجاتهم ولو اجتمع القوم في أسفل وناظر إليهم في العلو، فقال: إني لم أزل أراكم، وأعلم مناجاتكم لكان صادقًا، ولله المثل الأعلى أن يشبه الخلق، فإن

أَبَوْا إلا ظاهر التلاوة، وقالوا: هذا منكم دعوى، خرجوا عن قولهم في ظاهر التلاوة؛ لأن من هو مع الاثنين أو أكثر هو معهم لا فيهم، ومن كان مع الشيء فقد خلا منه جسمه وهذا خروج من قولهم. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]؛ لأن ما قرب من الشيء ليس هو في الشيء، ففي ظاهر التلاوة على دعواهم أنه ليس في حبل الوريد. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] لم يقل في السماء ثم قطع، كما قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ ثم قطع فقال: ﴿أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]، فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ إله أهل السماء وإله أهل الأرض، وذلك موجود في اللغة؛ تقول فلان أمير في خراسان وأمير في بلخ وأمير في سمرقند، وإنما هو موضع واحد، ويخفى عليه ما وراءه، فكيف العالي فوق الأشياء لا يخفى عليه شيء من الأشياء يدبره، فهو إله فيهما إذا كان مدبرًا لهما، وهو على عرشه فوق كل شيء تعالى عن الأمثال.

***

أشار هنا إلى تنوع سياقات الآيات ودلالتها في إثبات صفة العلو وقد سبق الإشارة إلى ذلك، فالقرآن الكريم من أوله إلى آخره مليء بما هو نص ظاهر في أن الله فوق كل شيء، وأنه عال على خلقه ومستو على عرشه، وقد تنوعت تلك الدلالات، فوردت بأصناف

من العبارات، فقد أشار العلماء إلى ذلك التنوع في العبارة على إثبات هذه الصفة، ومن ذلك: التصريح بالفوقية مقرونة بأداة «من» المعينة لفوقية الذات نحو: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]. وذكرها مجردة عن الأداة، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]. والتصريح بالعروج إليه، نحو ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]. والتصريح بالصعود إليه، كقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]. والتصريح برفعه بعض المخلوقات إليه، كقوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]. والتصريح بالعلو المطلق الدال على جميع مراتب العلو، ذاتا، وقدرا، وشرفا، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣]، ﴿إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]. والتصريح بتنزيل الكتاب منه كقوله: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١]، ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]. وهذا يدل على شيئين: الأول: على أن القرآن ظهر منه لا من غيره، وأنه الذي تكلم به، لا غيره. الثاني: على علوه على خلقه، وأن كلامه نزل به الروح الأمين من عنده من أعلى مكان إلى رسوله. والتصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده، وأن بعضها أقرب إليه من بعض، كقوله: ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [فصلت: ٣٨]، وقوله: ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا

يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩]، ففرق بين من له عموما، ومن عنده من مماليكه وعبيده خصوصا. والتصريح بأنه سبحانه في السماء، وهذا عند أهل السنة على أحد وجهين: إما أن تكون «في» بمعنى «على». وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز حمل النص على غيره. والتصريح بالاستواء مقرونا بأداة «على» مختصا بالعرش، الذي هو أعلى المخلوقات، مصاحبا في الأكثر لأداة «ثم» الدالة على الترتيب والمهلة، وهو بهذا السياق صريح في معناه الذي لا يفهم المخاطبون غيره من العلو والارتفاع، ولا يحتمل غيره البتة. وإخباره سبحانه عن فرعون أنه رام الصعود إلى السماء؛ ليطلع إلى إله موسى، فيكذبه فيما أخبر به من أنه فوق السماوات؛ فقال: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]، فكذب فرعون موسى في إخباره إياه بأن ربه فوق السماء. وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] بين أن الملائكة أقرب إليه من غيرهم من خلقه. وكذلك قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، إلى غير ذلك من ألفاظ متنوعة ومتعددة تدل دلالة واضحة على أن الله عال على خلقه مستو على عرشه. قال أبو عبد الله: وأما الآية التي يزعمون أنه قد وصلها ولم يقطعها كما قطع

الكلام الذي أراد به أنه على عرشه، فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المجادلة: ٧]. المراد بآيات المعية العامة وقد وردت في موضعين من القرآن كما سيأتي أن الله معنا بعلمه، فهو مطلع على خلقه شهيد عليهم، ومهيمن وعالم بهم، فهذه المعية هي المرادة بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. فالله سبحانه وتعالى قد افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم ولذلك أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم تفسير القرآن على أن تفسير الآية هو أنه معهم بعلمه، وقد نقل هذا الإجماع ابن عبد البر، وأبو عمرو الطلمنكي، وابن تيمية، وابن القيم. وعلى هذا فلا حجة للمخالفين في ظاهر هذه الآية. وكذلك أيضا ما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]. فظاهر الآية دال على أن المراد بهذه المعية هو علم الله تبارك وتعالى واطلاعه على خلقه، فقد أخبر الله تعالى في هذه الآية بأنه فوق العرش يعلم كل شيء، وهو معنا أينما كنا، فجمع تعالى في هذه الآية بين العلو والمعية، فليس بين الاثنين تناقض البتة، وهو كقوله ﷺ في حديث

الأوعال: «وَاللهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَهُوَ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ». أخرجه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠). وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، فقد أجاب عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «إن هذه الآية لا تخلوا من أن يراد بها قربه سبحانه أو قرب ملائكته كما قد اختلف الناس في ذلك. فإن أريد بها قرب الملائكة: فدليل ذلك من الآية قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، ففسر ذلك القرب الذي هو حين يتلقى المتلقيان، فيكون الله سبحانه قد أخبر بعلمه هو سبحانه بما في نفس الإنسان، ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ﴾ وأخبر بقرب الملائكة الكرام الكاتبين منه، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ وعلى هذا التفسير تكون هذه الآية مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠]. أما إذا كان المراد بالقرب في الآية قربه سبحانه، فإن ظاهر السياق في الآية دل على أن المراد بقربه هنا قربه بعلمه، وذلك لورود لفظ العلم في سياق الآية: ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ﴾»(١). وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ﴾ [الزخرف: ٨٤]، فمعنى الآية، أي:

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ١٩).

هو إله من في السماوات وإله من في الأرض. قال ابن عبد البر: «فوجب حمل هذه الآية على المعنى الصحيح المجتمع عليه، وذلك أنه في السماء إله معبود من أهل السماء، وفي الأرض إله معبود من أهل الأرض، وكذلك قال أهل العلم بالتفسير»(١). وقال الآجري: «وقوله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ فمعناه: أنه جل ذكره إله من في السماوات وإله من في الأرض، وهو الإله يعبد في السماوات، وهو الإله يعبد في الأرض، هكذا فسره العلماء. وعن قتادة قوله: هو إله يعبد في السماء، وإله يعبد في الأرض. وعند أهل العلم من أهل الحق: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ هو كما قال الحق: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ﴾ فما جاءت به السنن أن الله عز وجل على عرشه، وعلمه محيط بجميع خلقه، يعلم ما تسرون وما تعلنون، ويعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون»(٢). (وكذلك لا يجوز إذا أخبر أن صفاته حسنة عليا أن يخبر بعد ذلك أنها دنية سفلى...) وصف الله نفسه في عدة آيات من كتابه العزيز بأن له الكمال الأعلى في ذاته وصفاته ومن تلك الآيات: قوله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] دليل على أن الله منزه عن أن يكون له مثل في شيء مما يوصف به من صفات كماله. والآية: في تفسيرها وجهان: الأول: أن يكون

---

(١) التمهيد (٧/ ١٣٤).

(٢) الشريعة (٣/ ١١٠٤).

معناه: ليس هو كشيء، وأدخل المثل في الكلام توكيدا للكلام. والثاني: أن يكون معناها: ليس مثله شيء، فتكون الكاف هي المدخلة في الكلام توكيدا وهذا وجه قوي حسن وهو الأظهر. وقد اتفق أهل السنة على أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُواْ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤] قال ابن جرير الطبري في تفسيرها: «فلا تمثلوا لله الأمثال، ولا تشبهوا له الأشباه، فإنه لا مثل ولا شبه»[١]. وقال ابن كثير: «أي: لا تجعلوا له أندادا وأشباها وأمثالا»[٢]. وقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]. وقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]. (فالله تعالى وصف نفسه بأن له المثل الأعلى، وهو الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان بها أكمل وأعلى من غيره. ولما كانت صفات الرب سبحانه وتعالى أكثر وأكمل، كان له المثل الأعلى وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى المطلق اثنان، لأنهما إن تكافآ من كل وجه، لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافآ، فالموصوف به أحدهما وحده، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع

---

(١) تفسير الطبري (١٤/ ١٤٨).

(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٥٧٨).

على استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة). وقوله تعالى: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: ٦٥] روي عن ابن عباس في تفسيرها قوله: هل تعلم للرب مثلا أو شبيها. وكذلك قال مجاهد وسعيد بن جبير وقتادة وابن جريج وغيرهم. وأما قوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فالأحد يقتضي أنه لا مثل له ولا نظير. وكذا قوله: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ فالوحدانية تقتضي الكمال، والشركة تقتضي النقص. ففي القرآن العظيم آيات كثيرة تدل على أن الله تعالى موصوف بصفات الكمال؛ منها: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، و«الأعلى» صيغة أفعل التفضيل، أي: أعلى من غيره. ومعناها كما قال القرطبي: «أي: الوصف الأعلى»، وقال ابن كثير: «أي: الكمال المطلق من كل وجه»، وقال ابن سعدي: «﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ وهو كل صفة كمال، وكل كمال في الوجود فالله أحق به من غير أن يستلزم ذلك نقصا بوجه»[1]. لذا قال الإمام ابن القيم: «المثل الأعلى يتضمن ثبوت الصفات العليا لله سبحانه، ووجودها العلمي، والخبر عنها، وذكرها، وعبادة الرب سبحانه بها ... فالله تعالى وصف نفسه بأن له المثل الأعلى، وهو الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان بها أكمل وأعلى من غيره. ولما كانت صفات الرب سبحانه وتعالى أكثر وأكمل كان له المثل الأعلى، وكان أحق به من كل ما

---

(١) تفسير القرطبي (١٠/ ١١٩). تفسير ابن كثير (٢/ ٥٧٣). تفسير السعدي (٤/ ١٠٤).

سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى المطلق اثنان؛ لأنهما إن تكافآ من كل وجه لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافآ فالموصوف به أحدهما وحده، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع على استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة»[1]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الكمال ثابت لله بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الأكملية بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه، فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز، وأن هذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية مع دلالة السمع على ذلك. ودلالة القرآن على الأمور نوعان: أحدهما: خبر الله الصادق فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به. والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب. فهذه دلالة شرعية عقلية فهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها، وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل. ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر وإذا أخبر الله بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية، صار مدلولا عليه بخبره. ومدلولا عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتا بالسمع والعقل وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى الدلالة الشرعية.

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٢).

وثبوت معنى الكمال قد دل عليه القرآن بعبارات متنوعة دالة على معاني متضمنة لهذا المعنى. فما في القرآن من إثبات الحمد له وتفصيل محامده وأن له المثل الأعلى وإثبات معاني أسمائه ونحو ذلك كله دال على هذا المعنى. وقد ثبت لفظ: «الكامل» فيما رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١-٢] أن ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ هو المستحق للكمال وهو السيد الذي كمل في سؤدده، والشريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحكم الذي قد كمل في حكمه، والغني الذي قد كمل في غناه، والجبار الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، وهو الشريف الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد، وهو الله سبحانه وتعالى .... وقد بين الله سبحانه أنه أحق بالكمال من غيره وأن غيره لا يساويه في الكمال في مثل: قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧] وقد بين أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عدل هذا بهذا فقد ظلم. وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٥] فبين أن كونه مملوكا عاجزا صفة نقص، وأن القدرة والملك والإحسان صفة كمال، وأنه ليس هذا مثل هذا، وهذا لله وذاك لما يعبد من دونه. وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ

أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍ هَلۡ يَسۡتَوِي هُوَ وَمَن يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [النحل: ٧٦] وهذا مثل آخر. فالأول مثل العاجز عن الكلام وعن الفعل، الذي لا يقدر على شيء. والآخر المتكلم الآمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم فهو عادل في أمره مستقيم في فعله. فبين أن التفضيل بالكلام المتضمن للعدل والعمل المستقيم فإن مجرد الكلام والعمل قد يكون محمودا وقد يكون مذموما. فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام والفعل. وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلٗا مِّنۡ أَنفُسِكُمۡۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ فَأَنتُمۡ فِيهِ سَوَآءٞ تَخَافُونَهُمۡ كَخِيفَتِكُمۡ أَنفُسَكُمۡۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨] يقول تعالى: إذا كنتم أنتم لا ترضون بأن المملوك يشارك مالكه لما في ذلك من النقص والظلم فكيف ترضون ذلك لي وأنا أحق بالكمال والغنى منكم؟! وهذا يبين أنه تعالى أحق بكل كمال من كل أحد وهذا كقوله: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلۡأُنثَىٰ ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓۚ أَيُمۡسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمۡ يَدُسُّهُۥ فِي ٱلتُّرَابِۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ﴾ [النحل: ٥٨-٥٩]، وقال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوۡءِۖ وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلۡمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيۡهَا مِن دَآبَّةٖ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗىۖ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ ﴿٦١﴾ وَيَجۡعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكۡرَهُونَۚ وَتَصِفُ

أَلْسِنَتُهُمُ ٱلْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ ٱلْحُسْنَىٰۚ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾ [النحل: ٦١-٦٢] حيث كانوا يقولون: الملائكة بنات الله وهم يكرهون أن يكون لأحدهم بنت فيعدون هذا نقصا وعيبا. والرب تعالى أحق بتنزيهه عن كل عيب ونقص منكم؛ فإن له المثل الأعلى فكل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أحق بثبوته منه إذا كان مجردا عن النقص، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص وعيب فالخالق أولى بتنزيهه عنه. وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۗ﴾ [الزمر: ٩] وهذا يبين أن العالم أكمل ممن لا يعلم. وقال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝٢٠ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ﴾ [فاطر: ١٩-٢١] فبين أن البصير أكمل والنور أكمل والظل أكمل؛ وحينئذ فالمتصف به أولى، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰۚ﴾ [النحل: ٦٠]. وقال تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًاۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨] فدل ذلك على أن عدم التكلم والهداية نقص وأن الذي يتكلم ويهدي أكمل ممن لا يتكلم ولا يهدي، والرب أحق بالكمال. وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّۗ أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥] فبين سبحانه بما هو مستقر في الفطر أن الذي يهدي إلى الحق أحق بالاتباع ممن لا يهتدي إلا أن يهديه غيره، فلزم أن يكون الهادي

بنفسه هو الكامل، دون الذي لا يهتدي إلا بغيره. وإذا كان لا بد من وجود الهادي لغير المهتدي بنفسه فهو الأكمل. وقال تعالى في الآية الأخرى: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [طه: ٨٩] فدل على أن الذي يرجع إليه القول ويملك الضر والنفع أكمل منه. وقال إبراهيم لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢] فدل على أن السميع البصير الغني أكمل، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك. ومثل هذا في القرآن متعدد من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال كعدم التكلم والفعل وعدم الحياة ونحو ذلك مما يبين أن المتصف بذلك منتقص معيب كسائر الجمادات وأن هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات. فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف، فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة التي عابها الله تعالى وعاب عابديها. ولهذا كانت القرامطة الباطنية من أعظم الناس شركا وعبادة لغير الله، إذ كانوا لا يعتقدون في إلههم أنه يسمع أو يبصر أو يغني عنهم شيئا. والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له، بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه، فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد: وهما: الأول: إثبات صفات الكمال ردا على أهل

التعطيل. الثاني: وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو ردا على المشركين. والشرك في العالم أكثر من التعطيل؛ ولا يلزم من إثبات التوحيد المنافي للإشراك إبطال قول أهل التعطيل؛ ولا يلزم من مجرد الإثبات المبطل لقول المعطلة الرد على المشركين إلا ببيان آخر. والقرآن يذكر فيه الرد على المعطلة تارة، كالرد على فرعون وأمثاله، ويذكر فيه الرد على المشركين وهذا أكثر لأن القرآن شفاء لما في الصدور. ومرض الإشراك أكثر في الناس من مرض التعطيل وأيضا فإن الله سبحانه أخبر أن له الحمد وأنه حميد مجيد وأن له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم ونحو ذلك من أنواع المحامد. والحمد نوعان: حمد على إحسانه إلى عباده. وهو من الشكر، وحمد لما يستحقه هو بنفسه من نعوت كماله، وهذا الحمد لا يكون إلا على ما هو في نفسه مستحق للحمد، وإنما يستحق ذلك من هو متصف بصفات الكمال، وهي أمور وجودية فإن الأمور العدمية المحضة لا حمد فيها ولا خير ولا كمال. ومعلوم أن كل ما يحمد فإنما يحمد على ما له من صفات الكمال، فكل ما يحمد به الخلق فهو من الخالق، والذي منه ما يحمد عليه هو أحق بالحمد، فثبت أنه المستحق للمحامد الكاملة وهو أحق من كل محمود بالحمد والكمال من كل كامل وهو المطلوب»[1]. وقد دل الدليل العقلي على أن كل صفات الله تعالى صفات كمال: قال الشيخ ابن عثيمين: «فإذا قال قائل: ما هو دليلكم على ان الله

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٧٠).

متصف بصفة الكمال؟ قلنا: كل موجود حقيقة لابد له من صفة، فإما أن تكون صفة كمال، وإما أن تكون صفة نقص، أما صفات النقص فهي مستحيلة في حق الله عز وجل، وأما صفات الكمال، فهي واجبة لله، فوجب أن يكون الله موصوفا بصفات الكمال؛ لأنه منزه عن صفات النقص. فإن قيل: هذا الحصر غير صواب؛ لأن الموجود قد يكون موصوفا بصفات الكمال أو صفات النقص أو بصفة لا نقص فيها ولا كمال. قلنا: هذا القسم الأخير غير صحيح؛ لأن الصفة التي لا كمال فيها ولا نقص هي في الحقيقة نقص؛ لأنها لغو وعبث، فالكمال: أن يكون الإنسان متصفا بالصفات النافعة المفيدة، وما لا نفع فيه ولا ضرر، فهو داخل في صفات النقص؛ ولهذا قال النبي ﷺ حاثا على تكميل الإيمان: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ». أخرجه البخاري (٦١٣٨)، ومسلم (٤٧)[١]. وقال ابن القيم رحمه الله: «الصفات ثلاثة أنواع: صفات كمال. وصفات نقص. وصفات لا تقتضي كمالا ولا نقصا. وإن كانت القسمة التقديرية تقتضي قسما رابعا، وهو ما يكون كمالا ونقصا باعتبارين، والرب تعالى منزه عن الأقسام الثلاثة وموصوف بالقسم الأول، وصفاته كلها صفات كمال محض؛ فهو موصوف من الصفات بأكملها، وله من الكمال أكمله»[٢]. والدليل الثاني من العقل أن

---

(١) شرح القواعد المثلى (ص: ١٠٢).

(٢) بدائع الفوائد» (١/ ١٧٧).

نقول: نحن نشاهد في المخلوق صفات كمال، والذي أعطاه هذا الكمال هو الله تعالى، فمعطي الكمال أولى بالكمال، ومن كماله أنه أعطى الكمال، فهذا أيضا دليل عقلي على ثبوت صفات الكمال لله عز وجل، ولهذا استدل الله عز وجل على بطلان ألوهية الأصنام؛ لأنها ناقصة، فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَـٰفِلُونَ﴾ [الأحقاف: ٥]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝٢٠ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠-٢١]، وقال إبراهيم يحاج أباه: ﴿يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢]، وقال محاجا لقومه: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ۝٦٦ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٦-٦٧]. فتبين أن الرب لا بد أن يكون كامل الصفات وإلا لم يصح أن يكون ربا. [محمد بن خليفة].

الحارث المحاسبي في هذا الكلام الطويل يريد الرد على طوائف أساءت فهم القرآن، وكتابه فهم القرآن مبني على الرد على من أساء فهم القرآن سواء في الأصول أو في الصفات أو في السلوك أو غير ذلك، والكتاب مطبوع والطوائف التي ضلت في فهم القرآن أصناف منهم من ضلوا في باب التوحيد، وهذا النقل كله مختص بهذا، فمنهم المعتقدون بالحلول وأن الله في كل مكان بذاته في الأماكن الطاهرة وفي

الأماكن النجسة وفي المسجد وفي الشارع وفي كل مكان، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرًا، احتجوا ببعض الأدلة، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وردوا على بعض الأدلة التي يُرد بها عليهم، كقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] لأن هذا فيه فصل ثم فيه استئناف، وأشباه ذلك مما سمعت من الاحتجاج والرد عليهم. وحجة أهل السنة واضحة، وما قرره الحارث في هذا جيد وواضح، فإن قوله مثلا في آخر الكلام: (﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ إله أهل السماء وإله أهل الأرض، وذلك موجود في اللغة، تقول: فلان أمير في خراسان وأمير في بلخ وأمير في سمرقند، وإنما هو في موضع واحد، ويخفى عليه ما وراءه، فكيف العالي فوق الأشياء؟! لا يخفى عليه شيء من الأشياء يدبره، فهو إله فيهما إذ كان مدبراً لهما، وهو على عرشه، وفوق كل شيء، تعالى عن الأشباه والأمثال)، يعني: أن الله هو الذي يُعبد في السماء وهو الذي يُعبد في الأرض، مع كونه على عرشه مستو عليه كما يليق بجلاله وعظمته، كما يقول القائل فلان أمير في كذا وأمير في كذا، أو هو الأمير في كذا وكذا وهو في مكان واحد، وإنما يصدر أمره في هذه جميعا، ويطاع في ذلك، فقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ هذا معناه: وهو المعبود في السماء وهو المعبود في الأرض، فلا

معبود غيره في السماء ولا معبود غيره في الأرض، وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ﴾، فإن تفسيرها فيه أوجه منها: الأول: أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ يعني: هو على السماوات لأن «في» هنا بمعنى «على»، كقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [طه: ٧١] يعني على جذوع النخل، ثم تستأنف وتقول: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ وَيَعۡلَمُ مَا تَكۡسِبُونَ﴾. الثاني: أن الوقف على ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ في قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ ثم تقول: ﴿يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ وَيَعۡلَمُ مَا تَكۡسِبُونَ﴾ فيكون المعنى: وهو المعبود الحق في السماوات وهو المعبود في الأرض، إذ إن لفظ الجلالة علم على المعبود بحق. الثالث: أن تصل الآية فتقول: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ وَيَعۡلَمُ مَا تَكۡسِبُونَ﴾ والوجه الأول أظهر هذه الأوجه، والثاني أيضا ظاهر، والثالث بين، يعني: أنه على السماوات، وفي الأرض يعلم، فعلمه مع خلقه، أو تقول: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ يعني: وهو المعبود في السماوات وهو المعبود في الأرض، كآية الزخرف: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ﴾ وهذا كله رد من الحارث المحاسبي رحمه الله على أصحاب الحلول والوحدة النافية لصفات الله. [صالح آل الشيخ].

والمقصود من قول الحارث المحاسبي رحمه الله ما قاله أهل السنة، أن الله جل وعلا فوق العرش فوق جميع الخلق، وأن علمه سبحانه وتعالى لم يزل عالمـًا بأحوال عباده، بصيراً بهم، لطيفـًا بهم جل وعلا، وأن قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] وما أشبهها، معناه الإحاطة بهم واطلاعه على أحوالهم، وأنه لا يخفى عليه خافية سبحانه وتعالى، وليس معناه أنه معهم في الأرض، وأنه حال في الأرض، وأنه في كل مكان، كما يقوله أهل البدع والضلال من الجهمية والمعتزلة وأشباههم، بل هذا من أكفر الكفر وأبطل الباطل، وهو سبحانه فوق العرش فوق جميع الخلق، وعلمه في كل مكان، وهكذا قوله سبحانه: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] يعني في العلو، فإن السماء كل ما علا، يعني فوق السماوات فوق العرش، كما قال جل وعلا: ﴿فَسِيحُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢] يعني على الأرض، ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] يعني على هذه الجذوع، يعني فوقها. قوله: ﴿مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ إذا أريد به السماء المبنية فالمراد عليها وفوقها، وإذا أريد جنس السماء فالمعنى أنه في العلو سبحانه وتعالى، ولهذا قال: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ﴾ [فاطر: ١٠] يدل على العلو وأنه فوق جميع الخلق سبحانه وتعالى، ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، إلى غير هذا، مما هكذا لم يزل عالمـًا بصيراً بأحوال عباده،

وقوله جل وعلا: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١] يعني حتى نعلم هذا خارجاً موجوداً، وإلا فعلمه بهم قبل أن يوجدوا، قد كتب ما يقولون، وقد علم سبحانه وتعالى ما يقولون قبل أن يوجدوا، فهو علم أحوالهم قبل وجودهم وعلم أعمالهم قبل وجودها، يعلم كل شيء قبل وجود الخلق سبحانه وتعالى، قد سبق في علمه كل شيء. وأما قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١] يعني بعد وجودها، بعد ظهورها على الأرض، بعد إيجادهم لها، يعني حتى نعلمه موجوداً في الأرض بعدما كان في العلم فقط. [عبد العزيز بن باز].

يقول حتى استدلالكم بقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] لا ينفعكم؛ لأنكم يا معشر الحلولية تزعمون أن الله في الوريد، وليس أقرب إليه من حبل الوريد، تزعمون أنه في الوريد وفي كل شيء، وعليه فاستدلالكم بهذه الآية، على نفي علو الله استدلال غير صحيح، إذا هذا استدلال غير صحيح. وعلى كل حال هذه الآية فيها بحث عند أهل العلم، على أي شيء يدل قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾، هل يدل على قرب الله من هذا الذي في سكرات الموت، قريب منه سبحانه بعلمه وقدرته وما إلى هذه المعاني، أو أن المراد بقرب الله قرب ملائكته، قولان لأهل العلم: نحى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وتلميذه ابن القيم، وكذلك مال إلى هذا

ابن كثير في تفسيره، أن القرب هنا إنما هو قرب ملائكته، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ بملائكتنا، كما يقول السلطان: نحن بنينا كذا وعملنا كذا، والمراد جنوده أو عماله أو ما شاكل هذا. أما القول: بأن قرب الله له هنا إنما هو قرب علمه وقدرته وإحاطته وما إلى ذلك، فهذا الذي نحى إليه كثير من السلف والخلف، هذا هو التفسير الذي فسر به هذه الآية الإمام أحمد، وإسحاق ابن راهويه، وكثير من أهل العلم، وهو الذي يفهم من كلام عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كما في الحلية لأبي نعيم، وكما يفهم من كلام عمر بن عبد العزيز، وكما يفهم أيضًا من كلام الإمام مالك وكما يفهم أيضا من كلام سفيان الثوري، وهو الذي ذهب إليه جماعة بعد ذلك كابن أبي زيد القيرواني، وكما ذهب إلى هذا الطبري وأبو عمر الطلمنكي، وإلى جماعة من المتأخرين؛ كالشيخ الأمين الشنقيطي في تفسيره، وكذلك الشيخ ابن سعدي في تفسيره، إلى غير هؤلاء من أهل العلم رحمهم الله. فجماهير أهل العلم على هذا القول وهو الأقرب؛ لأن هذا هو المحفوظ عن السلف، ولا أعلم أحدا من السلف قال بالقول الثاني. ولأن سياق الآية يدل عليه؛ لأن الله يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ على أي شيء يحمل الضمير في الأول والثاني؟ على الله، فليكن الثالث كذلك، ولماذا هذا التشتيت في الضمائر، تعلم أن الله هو الذي خلق وهو الذي يعلم، كذلك قل أنه هو الأقرب إلى هذا من حبل الوريد بعلمه وإحاطته. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى

ﭐلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] ما معنى إله في اللغة؟ معبود، إذا المراد أن الله في السماء معبود، وفي الأرض معبود، أي: الله في السماء يعبد، وأهل الأرض يعبدونه تبارك وتعالى، فالملائكة تعبد الله، والإنس والجن يعبدون الله، أهل السماء وأهل الأرض كلهم يعبدون الله جل وعلا، وهذا بين واضح ومستقيم على جادة اللغة. ولم يسق المؤلف توجيه المحاسبي للآية الرابعة، ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ وهذه الآية أيضًا ليست بمشكلة على أدلة العلو، وفيها توجيهان عند أهل العلم: التوجيه الأول: الوقف؛ وهو أن تقول: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ ثم تقف، ثم تستأنف فتقول: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ فالله في السماء بذاته، ومع ذلك يعلم كل شيء، ومن ذلك ما يكون في الأرض من عباده من سر وجهر إلى آخر ما هنالك. والتوجيه الثاني: أن هذه الآية نظير الآية السابقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] وذلك أن الاسم العظيم «الله» أصله الإله، ثم حصل تخفيف، فكانت الكلمة «الله»، و«الإله» بمعنى المعبود. فالله لم يقل: هو في السماوات وفي الأرض، إنما قال: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ إذا الظرف ها هنا مذكور بعد جملة وليس مذكورًا بعد مفرد، بمعنى هذه الآية يكون الظرف فيها متعلقا بما في اسم الله من معنى، وهو الألوهية، بمعنى: العبادة، فيكون معناها: أنه الإله المعبود في السماوات وفي الأرض، وبالتالي انفصلت هذه الآية عن أن تكون على نسق قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم

مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] فتلك صريحة بأن الله بذاته فوق عرشه. وعلى كل حال أدلة الكتاب والسنة واجب أن يجمع بينها وأن يُؤلَّف، لا أن يُضرب بعضها ببعض، والأدلة الدالة على علو الله، وكونه بائنا من خلقه أدلة كثيرة جدا بلغت المئات. وبناء على هذا لا ينبغي أن تشغب على هذه المعاني الظاهرة العظيمة التي تواردت على شيء واحد، وهو علو الله بأدلة فيها نوع اشتباه عند بعض الناس، إنما الذي يجب أن يرد هذا المتشابه إلى المحكم كما هي جادة أهل العلم، والله أعلم. [صالح سندي].

***

وقال الإمام أبو عبد الله محمد بن خفيف في كتابه الذي سماه: «اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات»، قال في آخر خطبته: فاتفقت أقوال المهاجرين والأنصار في توحيد الله عز وجل، ومعرفة أسمائه وصفاته وقضائه، قولاً واحدًا، وشرعًا ظاهرًا، وهم الذين نقلوا عن رسول الله ﷺ ذلك حتى قال: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي» وذكر الحديث(١). وحديث: «لَعَنَ اللهُ مَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا أَوْ آوَى مُحْدِثًا»(٢). وقال: فكانت كلمة الصحابة على اتفاق من غير اختلاف، وهم الذين أُمرنا بالأخذ عنهم، إذ لم يختلفوا بحمد الله تعالى في أحكام التوحيد وأصول الدين من الأسماء والصفات كما اختلفوا في الفروع، ولو كان منهم في

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد (١٧١٤٥).

(٢) أخرجه البخاري (٧٣٠٦)، ومسلم (١٣٦٦).

ذلك اختلاف لنُقل إلينا كما نُقل سائر الاختلاف، فاستقر صحة ذلك عن خاصتهم وعامتهم حتى أدوا إلى التابعين لهم بإحسان، فاستقر صحة ذلك عند العلماء المعروفين حتى نقلوا ذلك قرنًا بعد قرن؛ لأن الاختلاف كان في الأصل عندهم كفر، ولله المنة. ثم إني قائل وبالله أقول إنه لما أحدثوا في أحكام التوحيد وذكر الأسماء والصفات على خلاف منهج المتقدمين من الصحابة والتابعين، فخاض في ذلك من لم يعرفوا بعلم الآثار، ولم يعقلوا قولهم بذكر الأخبار، وصار معولهم على أحكام هواجس النفس المستخرجة من سوء الطوية وما وافق على مخالفة السنة، والتعلق منهم بآيات لم يسعدهم فيها، فتأولوا على أهوائهم، وصححوا بذلك مذاهبهم، احتجت إلى الكشف عن صفة المتقدمين، ومأخذ المؤمنين ومنهاج الأولين، خوفًا من الوقوع في جملة أقاويلهم التي حذر رسول الله ﷺ أمته ومنع المستجيبين له حتى حذرهم. ثم ذكر أبو عبد الله خروج النبي ﷺ وهم يتنازعون في القدر وغضبه[1]. وحديث: «لَا أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ

---

(١) عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، قال: وكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب، قال: فقال لهم: «مَا لَكُمْ تَضْرِبُونَ كِتَابَ اللهِ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ؟! بِهَذَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ»، قال: فما غبطت نفسي بمجلس فيه رسول الله ﷺ لم أشهده، بما غبطت نفسي بذلك المجلس، أني لم أشهده. أخرجه أحمد (٦٦٦٨)، وابن ماجه (٨٥).

مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ»(١). وحديث: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»(٢). وأن الناجية ما كان عليه هو وأصحابه. ثم قال: فلزم الأمة قاطبة معرفة ما كان عليه الصحابة، ولم يكن الوصول إليه إلا من جهة التابعين لهم بإحسان المعروفين بنقل الأخبار ممن لا يقبل المذاهب المحدثة، فيتصل ذلك قرنًا بعد قرن ممن عُرفوا بالعدالة والأمانة، المحافظين على الأمة ما لهم وما عليهم من إثبات السنة. إلى أن قال: فأول ما نبتدئ به ما أوردنا هذه المسألة من أجلها، ذكر أسماء الله عز وجل وصفاته مما ذكر الله في كتابه، وما بيَّن ﷺ من صفاته في سنته، وما وصف به عز وجل نفسه مما سنذكر قول القائلين بذلك مما لا يجوز لنا في ذلك أن نرده إلى أحكام عقولنا بطلب الكيفية بذلك، ومما قد أمرنا بالاستسلام له.

***

لا يخفى أنَّ ما نقله شيخُ الإسلام من كلام ابنِ خَفيفٍ هو أطول ما نقله في هذه الفتوى، ولعلَّ ذلك لأمرين: أحدهما: ما تضمَّنه كلامُ ابنُ خفيفٍ من النصِّ على كثيرٍ من اعتقادات أهل السنة، والتنبيه على بعض أخطاء طائفة الصوفية. الثاني: منزلةُ ابنِ خفيف في العلم والدِّين، ولهذا أثنى عليه شيخُ الإسلام كثيرًا، وعدَّه من الشيوخ الأكابر الذين كانوا على

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٠٥)، والترمذي (٢٦٦٣)، وابن ماجه (١٣)، وأحمد (٢٣٨٧٦).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٥٩٦). وأحمد (٨٣٩٦)، والترمذي (٢٦٤٠)، وابن ماجه (٣٩٩١).

مذهب أهل السنَّة والجماعة ومذهبِ أهلِ الحديث، ومن ذلك أنه وصفه بالإمام وبالعارف، وأنه من شيوخ الصوفيةِ الكبار المشهورين بالخير. [عبد الرحمن البراك].

هذا نقل جديد من النقولات التي دبج بها الإمام ابن تيمية الله هذا الكتاب، وهذا النقل نقل طويل، لعله أطول النقول التي نقلها شيخ الإسلام الله في هذا الكتاب، وهو عن أبي عبد الله محمد بن خفيف، وهو من الصوفية الأوائل الذين كانوا في الجملة على عقيدة أهل السنة والجماعة، وأثنى عليهم أئمة أهمل السنة بالخير، شأنه شأن الفضيل بن عياض، وبشر الحافي، والداراني، والجنيد وأمثال هؤلاء العلماء. وإن كان بعض أهل العلم قد ذم ابن خفيف، وأشهر أولئك ابن الجوزي فإنه قد تناول ابن خفيف بالذم ولا سيما في كتابه تلبيس إبليس، وقد كرر الطعن فيه حتى إنه قال فيه مرة: إنه لا يوثق بقوله. ولكن الأقرب والله أعلم قبول غيره من أهل العلم من أنه من أهل العلم والخير والاعتقاد الصحيح في الجملة، وأثنى عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وأثنى عليه غيره، والذهبي قد قال فيه في السير: «إن هذا الشيخ قد جمع بين العلم والعمل، وبين التمسك بالسنة وعلو السند، وعمر في طاعة الله». وهذا العَلم ابن خفيف رحمه الله قد عمر بالفعل، حتى قيل: إنه عاش مائة وأربع سنين، وقيل: عاش مائة وخمس سنين، وقيل: عاش أكثر من ذلك، وإن كان الذي صححه الذهبي أنه عاش خمسة وتسعين عاما. وعلى كل حال ألف فيه أبو الحسن الديلمي كتابا مشهورا، وإن كان قد طبع قديما،

اسمه: سيرة الشيخ الكبير أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي. مطبوع قديما في القاهرة، وساق فيه جملة من سيرة هذا الشيخ الكبير. ومن جملة كتبه هذا الكتاب الذي سماه الشيخ ها هنا «اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات»، وفي بعض كتب التراجم اختصار له، فيقال له: «كتاب الاعتقاد»، وأحيانا يقال له: «كتاب التوحيد». وعلى كل حال إنما هو هذا الكتاب الذي بين أيدينا، وساق فيه شيخ الإسلام رحمه الله مقالات طويلة، بعضها يتعلق بمسائل الاعتقاد، وبعضها بغير ذلك. [صالح سندي].

ينقل هنا شيخ الإسلام رحمه الله عن الإمام أبي عبد الله محمد بن خفيف، قوله في كتابه الذي سماه «اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات» وهو لا يزال مفقودا. فقد قرر فيما أورده أن الصحابة رضي الله عنهم لم يختلفوا في هذه الأبواب؛ باب الأسماء والصفات، وباب القضاء والقدر؛ كما اختلفوا في مسائل الأحكام. وقد أشار الإمام ابن القيم رحمه الله إلى ذلك؛ فقال: «وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل المؤمنين إيمانا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة في مسائل الأسماء و الصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب و السنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، ولم يسموها تأويلا، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالا، ولا ضربوا لها أمثالا، ولم يقل أحد منهم: يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل

تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرا واحدا ... ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها عضين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين، مع أن اللازم لهم فيما أنكروه كاللازم فيما أقروا به و أثبتوه»[1]. فقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام؛ أي: المسائل العملية الفرعية. وهذا معروف، ودواوين السنة مليئة بذلك. وذكر ابن القيم أيضا أن الصحابة والتابعين اختلفوا في كثير من الأحكام الفقهية العملية، «ولم يتنازعوا في تأويل آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفقت كلمتهم وكلمة التابعين بعدهم على إقرارها وإمرارها، مع فهم معانيها وإثبات حقائقها، وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بيانا، وأن العناية ببيانها أهم؛ لأنها من تمام تحقيق الشهادتين، وإثباتها من لوازم التوحيد؛ فبينها الله ورسوله بيانا شافيا لا يقع فيه لبس ولا إشكال يوقع الراسخين في العلم في منازعة ولا اشتباه، ومن شرح الله لها صدره ونور لها قلبه يعلم أن دلالتها على معانيها أظهر من دلالة كثير من آيات الأحكام على معانيها، ولهذا فإن آيات الأحكام لا يكاد يفهم معانيها إلا الخاصة من الناس، وأما آيات الأسماء والصفات فيشترك في فهمها الخاص والعام، أعني: فهم أصل

---

(١) أعلام الموقعين (١/ ٨٣).

المعنى لا فهم الكنه والكيفية»(١). ومجمل ما ورد من خطبة كتاب الإمام أبي عبد الله محمد بن خفيف مشتمل على تأصيل منهج التلقي عند أهل السنة والجماعة، الذي أخذوه من الكتاب والسنة وكلام الصحابة والتابعين في فهم الكتاب والسنة، والتابعون لم يستقلوا ببيان مسائل الاعتقاد، بل هم مقررون لما جاء في النصوص، إذ شرط الاعتقاد الصحيح ما كان في الكتاب والسنة وما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم. فهذا هو قيد الاعتقاد الصحيح، وهو ما أجمع عليه سلف الأمة من الصحابة فمن بعدهم. والأمور الغيبية لا دخل للعقل فيها؛ لأنه راجع في إدراكه وفي تصوراته إلى قياس الأمور بعضها مع بعض، وهو لا يدرك المعارف بعد قياس ما لم يره على ما رآه، وقياس ما لم يسمعه على ما سمعه، وقياس عالم الغيب على عالم الشهادة، وإدخال العقل في ذلك هذا من مناهج أهل الضلال. وقياس عالم الغيب سواء في أسماء الله جل وعلا وصفاته أو في صفة الجنة والنار، أو في عالم الملائكة، أو في أي أمر غيبي أثبتته النصوص، فإن الخوض فيه بدلالة عقلية بمخالفة ظاهر ما دلت عليه النصوص راجع إلى قياس العقل عالم الغيب على عالم الشهادة. فالأصل في الدين الاتباع والمعقول تبع؛ فمعتقد أهل السنة في هذا الباب وفي غيره من أبواب العقائد والأحكام: أن العقل المجرد ليس له إثبات شيء من العقائد

---

(١) الصواعق المرسلة (ص:٢١١).

والأحكام، وإنما المرجع في ذلك إلى القرآن والسنة. فالعقل لا يمكنه إدراك ما يستحقه الله تعالى من الأسماء والصفات؛ فوجب الوقوف في ذلك على النص؛ لأن العقل يقصر عن إدراك حقيقة المغيبات، حتى وإن كانت تلك المغيبات أقرب شيء إليه، فهو قاصر عن أن يحيط علما بحقيقة روحه التي بين جنبيه؛ لما أخفى الله أمرها عنه، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، فإذا كان الإنسان يجهل أمر روحه، فكيف يحيط علما بذات الله وما يصلح وما لا يصلح لذاته من الأسماء والصفات، والله قد أخفى عن الخلق كيفية ذاته؟! (واعلم أن فصل ما بيننا وبين المعطلة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعا للمعقول. وأما أهل السنة فقالوا: الأصل في الدين الإتباع، والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء) فالتقرير بأن النقل مقدم على العقل لا ينبغي أن يفهم منه أن أهل السنة ينكرون العقل والتوصل به إلى المعارف والتفكير به في خلق السماوات والأرض، وفي الآيات الكونية الكثيرة، فأهل السنة لا ينكرون استعمال العقل، ولكنهم توسطوا في شأن العقل بين طائفتين ضلتا في هذا الباب، هما: أهل الكلام: الذين يجعلون العقل وحده أصل علمهم، ويفردونه، ويجعلون الإيمان والقرآن

تابعين له، والمعقولات عندهم هي الأصول الكلية الأولية، المستغنية بنفسها عن الإيمان والقرآن. فهؤلاء جعلوا عقولهم هي التي تثبت وتنفي والسمع معروضا عليها، فإن وافقها قيل اعتضادا لا اعتمادا، وإن عارضها رد وطرح، وهذا من أعظم أسباب الضلال التي دخلت على هذه الأمة. وأهل التصوف الذين يذمون العقل ويعيبونه، ويرون أن الأحوال العالية، والمقامات الرفيعة، لا تحصل إلا مع عدمه، ويقرون من الأمور بما يكذب صريح العقل. ويمدحون السكر والجنون والوله، وأمورا من المعارف والأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل والتمييز، كما يصدقون بأمور يعلم بالعقل الصريح بطلانها، وكلا الطرفين مذموم. وأما أهل السنة فيرون أن العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلا بذلك. فالعقل غريزة في النفس، وقوة فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين. فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس أو النار. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها. وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورا حيوانية. فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة، والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، ولم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه. [محمد بن خليفة].

قوله: (وصار معولهم على أحكام هواجس النفوس المستخرجة من سوء الطوية) أي: صار معولهم على الأحكام المستخرجة من سوء الظن، والأحكام هذه هي أحكام هوى النفس، أو هوى حسن النفس، يعني: هوى مصدره تحسين النفس، وما تراه النفس حسنًا، والمستخرجة هي الأحكام. وما سبق إيراده من خطبة كتاب التوحيد لأبي عبد الله ابن خفيف هذا مشتمل على تأصيل منهج التلقي عند أهل السنة والجماعة. وهذا المنهج مأخوذ من الكتاب والسنة وكلام الصحابة والتابعين في فهم الكتاب والسنة، والتابعون لا يستقلون بأحكام التوحيد؛ بل هم مقررون لما جاء في النصوص، فلو جاء عن أحد من التابعين شيء لم يكن في النصوص لكان هذا على عهدة قائله، ولا يكون عقيدة ولو تبعه عليها بعض من بعده، فشرط الاعتقاد الصحيح أن يكون جائيا في الكتاب أو السنة وكان عليه الصحابة، فهذا هو قيد الاعتقاد الصحيح وقيد مصدر تلقيه، وهو الذي أجمع عليه السلف بإجماع المهاجرين والأنصار على ذلك فمن بعدهم. ثم إن العقل لا مأخذ له في الغيبيات العقل وتحسين النفوس ورؤية الصواب من جهة عقلية في الأمور الغيبية ليست واردة وليست من موارد التلقي أو من مصادر التلقي عند أهل السنة والجماعة، بل التلقي إنما يكون من النصوص وما عليه السلف الصالح، يعني: بما أجمعوا عليه، والعقل إنما هو لفهم النصوص. فالأمور الغيبية العقل لا يحسنها، لأن العقل راجع

في إدراكه وتصوراته إلى قياس الأمور بعضها مع بعض، فهذا هو الذي قرره العقلاء في الكلام فيما يسمى بنظرية المعرفة، وما يكتسبه الناس من المعارف كيف يكون. والأصل في اكتساب الناس المعارف إنما هو بالأقيسة على الضروريات، فالضروريات التي شاهدوها بأعينهم أو سمعوها أو ذاقوها أو لمسوها يقيسون عليها فتنتج لهم المعارف، وتنتج لهم الأقيسة والإدراكات العقلية. ومما هو معلوم في المنطق والفلسفة بعامة ما يسمى بنظرية المعرفة، يعني: ما به تكون معرفة الأشياء، فيه: أولا: الضروريات؛ كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨] فجعل الأبصار، وجعل الأفئدة، وجعل السمع، قبل ذلك، لم؟ لأن هذه هي وسائل التحصيل، فما كان مأخوذا من هذه الحواس فيسمى عندهم ضروري، يعني: لا يحتاج إلى استدلال نظري لإثباته، بل تقول: هذا هو أمامي لمسته وسمعته وأسمعك الآن، فلا يحتاج إلى إثبات. ومن احتاج إلى إثبات الضروريات إنما هم قوم من أهل البدع يقال لهم السفسطائية الذين يجادلون حتى في الضروريات. المقصود أن العقل يدرك المعارف بعد تحصيل الضروريات بقياس ما لم يره على ما رآه، وقياس ما لم يسمعه على ما سمعه، ومعلوم أن المعارف إنما حصلت بأشياء دنيوية، بأشياء مرئية، بأشياء مسموعة بعالم الشهادة. وقياس عالم الغيب على عالم

الشهادة وإدخال العقل في ذلك هذا من مناهج أهل الضلال. وقياس الغيب على الشهادة عند أهل السنة والجماعة باطل شرعا، كما أنه باطل عقلاً عند العقل الصريح؛ لأن هذه الأقيسة العقلية مبنية على المدارك الضرورية، والمدارك الضرورية الدنيوية مشهودة، فكونك تقيس غير المشهود على المشهود هذا فيه بطلان في تحكيم حتى القواعد العقلية. فخلصنا من ذلك: أن قياس عالم الغيب سواء في صفات الله وأسمائه أو في صفة الجنة والنار، أو في الميزان، أو في الصراط المنصوب على متن جهنم، أو في عالم الملائكة، أو في أي أمر غيبي يأتي في النصوص إثباته، فإن الخوض فيه بدلالة عقلية بمخالفة ظاهر ما دلت عليه النصوص هذا راجع إلى الأصل الذي ذكرنا، وهو: إعمال العقل في قياس عالم العقل على عالم الشهادة، وهذا خُلف من القول وباطل من التقرير، بل الغيب له قواعده وأقيسته العقلية الصحيحة، والشهادة لها قواعدها وأقيستها الصحيحة، فجعل هذا لذاك أو ذاك لهذا لا يصح. نخلص من ذلك إلى أن التفكير في نصوص الثواب والعقاب والغيبيات بدلالة العقل، هذا من الباطل. [صالح آل الشيخ].

والحقيقة أن هذه المقدمة في هذا الكتاب مقدمة منهجية قويمة، فيها فوائد وإشارات في غاية النفع. قال رحمه الله: (وبالله أقول: إنه لما أحدثوا في أحكام التوحيد وذكر الأسماء والصفات على خلاف منهج المتقدمين من الصحابة والتابعين) من

علامات الاتباع، السير على منهج السلف الصالح، ومن علامات الابتداع، مخالفة طريقة السلف الصالح. فلم يزل أهل العلم قديما وحديثا يستدلون على هؤلاء وعلى هؤلاء بهذه العلامة العظيمة البينة الواضحة، من كان ملازمـًا لغرز السلف الصالح فإنه على الجادة وعلى الحق وعلى طريق السنة، والعكس بالعكس. قال: (فخاض في ذلك من لم يعرفوا بعلم الآثار، ولم يعقلوا قولهم بذكر الأخبار) نعم هذه سمة بارزة لكل أهل البدع، عامة أهل البدع لا عناية لهم بسنة رسول الله ﷺ، ولا عناية لهم بآثار أصحابه رضي الله عنهم، فتش في أحوال هؤلاء المبتدعة، ستجد هذا الكلام كلامـًا مستقيما. بخلاف أهل السنة والجماعة أهل الاتباع، فَمُعَوَّلُهُم على الأخبار والأحاديث والآثار؛ فلا يتكلمون بل ولا يسكتون إلا بدليل، فهذا الدين إنما نقل إلينا بالأسانيد المتصلة إلى رسول الله ﷺ، فالعناية بهذه الأخبار والآثار هي طريق الهداية إلى الحق. أما المبتدعة فإنهم أبعد الناس عن هذه السنة، لم يُحكموا قولهم وآراءهم بسنة رسول الله ﷺ. قال: (ولم يعقلوا قولهم بذكر الأخبار) يعني لم يُحكموا قولهم بالأخبار بحيث يربطون أنفسهم كما تربط الدابة بالعقال بحيث لا تذهب يمنة ويسرة. هكذا السني يربط نفسه بعقال وثيق وحبل متين، بهدي رسول الله ﷺ بحيث لا يتجاوزه قيد شعرة؛ هكذا أهل السنة والاتباع. تركوا الآثار ولم يعتنوا بأحاديث النبي ﷺ، وإنما (وصار معولهم على أحكام هواجس النفس المستخرجة من سوء الطوية

ما وافق على مخالفة السنة) إنما عول القوم على هواجس النفوس، على هذيانات وإن سموها عقليات، فالعبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني. قال: (والتعلق منهم بآيات لم يسعدهم الكلام فيها) الإسعاد يعني: المساعدة والمعاونة، فلم تسعفهم ولم تسعدهم هذه النصوص التي لبس بها، والأقوال التي جاءتهم من طريق أهل البدع ولا سيما من الكلابية، لم يكن هذا التعلق تعلقا صحيحًا؛ لأن الشرط أمران: أن تأخذ بالدليل وتتمسك به، وأن تفهمه فهمـًا صحيحًا. وإلا فكم من أهل البدع والضلال قد تمسكوا بدليل، عندهم آية وعندهم حديث يستدلون به، لكن المشكلة أنهم ما جمعوا إلى الأخذ بالدليل والتمسك به حسن الفهم له؛ وهذا ما وقع فيه هؤلاء، ولذلك انظر إلى ما قال ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا في الخوارج: «انطلقوا إلى آيات نزلت في الكافرين فجعلوها على المسلمين». فالمهم هو أن تأخذ بالدليل، والمهم مع هذا أن تحسن فهم هذا الدليل، فما يستدل به المبتدعة على قلة ما يستدلون لم يُوفَقُوا فيه إلى الفهم الصحيح، لم يوفقوا فيه أن ينزلوا الدليل منزلته الصحيحة. قال: (والتعليق منهم بآيات) يعني: مُعَوَّلهُم على التعليق منهم بآيات (لم يسعدهم الكلام فيها، فتأولوا على ما وافق أهواءهم) ما أحسن هذه الكلمة، فإنها تلخص لنا حقيقة كل مقالة مبتدعة، باختصار هي: هوى تركب مع شبهة، حقيقة كل مقالة مبتدعة وكل مقالة للمبتدعة، إذا سبرتها وجدتها لا تخرج عن هذا الأمر: هوى تركب مع شبهة وإن

زعموا أنها دليل، لكن الواقع أنها شبهة، فيها شائبة دليل ولكنه ليس دليلاً محققا، فيه أشكال إما من جهة الثبوت وإما من جهة الدلالة. فالمقصود أن أهل البدع كلهم على هذه الشاكلة؛ وهي أنهم أعرضوا عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فهما بما كان عليه السلف الصالح، أعرضوا عن طريقة الصحابة والتابعين وأتباعهم، وركبوا رؤوسهم، وتعلقوا بشبهات وافقت أهواء في نفوسهم؛ لأن الحقيقة هي أن القوم اعتقدوا ثم استدلوا. ولاحظ هذه اللفتة هاهنا، وهي قوله: (لم يسعدهم الكلام فيها) في المدة التي تكلم فيها ابن خفيف، كانت المعركة العلمية على أشدها بين أهل السنة والجماعة والكلابية، والكلابية كما لا يخفاكم هم سلف الأشعرية، فكيف كان تعامل أهل العلم مع الكلابية؟ هل كانوا يعدونهم من أهل البدع؟ أم أنهم كانوا يقولون: هم من أهل السنة، أو أنهم من أهل السنة فيما وافقوا فيه أهل السنة وليسوا من أهل السنة فيها خالفوا فيه أهل السنة، أي ذلك كان؟ كانوا يعاملونهم معاملة المبتدعة، وكانوا يفاصلونهم، وكانوا يحذرون منهم، ولذلك إذا نظرت في كلام المتقدمين يعني في كلام ابن خزيمة وطبقته، تجد أنه كان شديد الحط على الجهمية وكثير من كلامه إنما كمان يتناول الكلابية، هم الذين كان يقارعهم في ذلك الوقت. وإذا تأملت فيما نقل إلينا من كلام الكلابية، وجدت أن مذهبهم كان خيرا بمراحل مما عليه مذهب الأشاعرة المتأخرين الذين ابتعدوا كثيرا عن مذهب الكلابية،

واقتربوا كثيرا من مذهب الجهمية. فإذا كان تعامل أهل العلم المتقدمين مع الكلابية على هذه الشاكلة، فكيف لو أنهم أدركوا ما عليه المتأخرون من هؤلاء الأشاعرة؟! المقصود أن هذه طريقة أهل العلم المتقدمين في التعامل مع من كان على هذه الشاكلة، أهل السنة هم أهل السنة الذين ساروا على طريقة السلف الصالح جملة وتفصيلاً، ومن خالفهم هو من أهل البدع سواء كان عنده نوع من القرب، ونحن نميز بين المبتدعة فمنهم القريب ومنهم البعيد، لكنهم في الجملة من أهل البدع، ولكل تعامله الذي يليق به. قال رحمه الله بعد أن بين ما هي طريقة السلف في الاعتقاد؛ وأنها التمسك بالكتاب والسنة والأخذ بالآثار، وأن السلف كانوا على اتفاق في مسائل العقيدة، ثم خرج أهل البدع بآرائهم وأهوائهم، عقب على هذا بذكر السبب الذي لأجله صنف هذا الكتاب. قال رحمه الله: (احتجت إلى الكشف عن صفة المتقدمين ومأخذ المؤمنين ومنهاج الأولين؛ خوفًا من الوقوع في جملة أقاويلهم التي حذر رسول الله ﷺ منها) هذا هو السبب الذي دعاه إلى هذا التأليف. وهذا الكلام فيه فائدة للعلماء والدعاة وهي: أن يكونوا أحرص شيء على تحذير الناس من الفتن المداهمة التي تحيط بهم، وأن أهل العلم أهل فطنة وسبر للأحوال، وفقه صحيح للواقع، ولا سيما الأهواء والأدواء التي تصيب أديان الناس؛ فكانوا يتنبهون ويتفطنون لها في مبادئها قبل أن تستفحل، فيحرصون على بث الخير ونشر الحق،

والتحذير من الباطل قبل أن ينتشر، والعلماء يقولون: «الدفع أسهل من الرفع»، وفي الكلام السائر بين الناس اليوم: «الوقاية خير من العلاج». إذا تحصين الناس من الضلال قبل أن يستفحل وينتشر فيهم، لا شك أن هذا من المقاصد العظيمة التي يحرص عليها أهل العلم وأهل السنة، وعلى من سار على طريقتهم أن يحذو حذوهم في ذلك، فالتساهل في التصدي للآراء الضالة والأفكار المبتدعة والمناهج المخالفة لطريقة السلف الصالح لا شك أن هذا تساهل بل هذا التخاذل يؤدي إلى عواقب لا تحمد. وذكر أبو عبد الله خروجه ﷺ وهم يتنازعون في القدر وغضبه، الذي خرجه الترمذي وغيره وله روايات عدة وألفاظ متقاربة، وفيه: أن النبي ﷺ خرج على بعض أصحابه وهم يتنازعون في القدر، كيف يتنازعون؟ بعضهم يقول: ألم يقل الله كذا؟ والآخرون يقولون: ألم يقل الله كذا؟ وفي رواية: هذا ينزع بآية، وهذا ينزع بآية، كل واحد يستدل بدليل ويحتج به على مقابله. فما كان من النبي ﷺ إلا أن احمر وجهه وغضب، قال الراوي: حتى كأنه فقئ حبُّ الرمان في وجهه، يعني من احمرار وجهه وغضبه ﷺ، فلما وقف عليهم قال لهم: «بِهَذَا أُمِرْتُمْ، أَمْ لِهَذَا خُلِقْتُمْ؟! تَضْرِبُونَ الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ، بِهَذَا هَلَكَتِ الْأُمَمُ قَبْلَكُمْ». أخرجه ابن ماجه (٨٥)، وأحمد (٦٦٦٨). وفي رواية عنه ﷺ قال: «أَبِهَذَا أُمِرتُم، أَمْ بِهَذا أُرْسِلْتُ إِلَيكُم؟ إِنَّما هَلكَ مَن كَانَ قَبلَكُم حِينَ تنازَعُوا فِي هَذا الأَمْرِ، عَزَمْتُ عَلَيكُم أَلَّا تَتنازَعُوا فِيهِ». أخرجه

الترمذي (٢١٣٣). هذا الحديث وهو حديث ثابت صحيح عن رسول الله ﷺ، فيه فوائد جمة: أولا: أن التنازع في القدر شأنه عظيم، وأنه من أسباب حصول هلاك الأمم، ولذا حذر النبي ﷺ منه. والوصية التي يتوارد عليها أهل العلم أن يُوغل المسلم في باب القدر برفق، بمعنى أن يتكلم في هذا الباب في حدود ما ورد، وأن يسكت عما سوى ذلك، لم؟ لأن تجاوز حدود المنصوص في هذا الباب يفتح على الإنسان باب الهلاك، ولا سيما إذا وصل الحديث إلى الكلام عن تعليل أفعال الله في كل صغير وكبير، أو وصل الكلام إلى مسألة الهداية والإضلال، والحكمة لله في هذا وهذا، فهذا مقام ينبغي أن يتنبه الإنسان حين يخوض فيه. فهذه وصية من لدن رسول الله ﷺ ضعها نصب عينيك، «عَزَمْتُ عَلَيكُم أَلَّا تَتنازَعُوا فِيهِ». الفائدة الثانية: أن الإجمال في مواضع الاشتباه كاف في باب الاعتقاد؛ بمعنى: الإيمان الإجمالي يكفي المسلم إذا كان الأمر مشتبها عليه، فلربما يقف الإنسان لضعف علمه لجهله يقف أمام مسألة من المسائل كثرت على عقله وما استوعبها، فنقول: يكفيك في هذا المقام أن تؤمن إيمانًا إجماليا، ولعل الله أن يفتح عليك وجه الصواب فيها على وجه التفصيل. لكن المصيبة هي ألا يقنع الإنسان بهذه المرتبة فيزيد تعمقا وتنطعا وبحثا وتنقيرا فيها حتى يصل الحيرة والشك والريب، وربما أوصله ذلك إلى ما هو أكبر. الفائدة الثالثة: أن معارضة الحق بالحق شيء منهي عنه، بل عليه أن يقبل الحق الذي

عند خصمه كما أنه قبل الحق الذي عند نفسه. لا بد أن تقبل بالصدق، وأن تقبله في نفسك ومع من كان، فلا يكفي أن تتمسك بالحق الذي عندك وأن تعرض عن حق غيرك، فهذا لا يكون إلا عن هوى في النفوس، والله جل وعلا يقول: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٣٣] لن تكون متقيا حتى تجمع بين الأمرين: أن تتمسك بالحق الذي عندك، وأن تقبل الحق الذي عند مخالفك. وهذا أحد الإشكالات بل والمعاطيب التي تقع أثناء المناظرات وأثناء الجدال وأثناء المناقشات، أن تعظم نفس الإنسان عنده وأن تأخذه العزة بالإثم، فيصبح شيئًا عزيزا على نفسه أن يقبل حق خصمه، وأن يذعن للدليل الذي يبديه، فلأجل ذلك فالاقتصاد في الجدال خير له، حتى لا يقع الإنسان في هذا الخطأ العظيم؛ لأن كونك ترد حقا عند خصمك هذا يقتضي، إما أن تكذب بحق، وإما أن تقع في الحيرة والريب، وكلاهما لا شك من المهالك. الفائدة الرابعة: أن المسائل المشكلة إذا خاض فيها أكثر الناس لم يفهموا حقيقتها، وإذا تنازعوا فيها صار بينهم أهواء وظنون وربما أدى ذلك إلى الفرقة والفتنة. فما كان من دق المسائل فلا ينبغي التوسع في الأخذ والرد فيه بين المسلمين؛ لأن هذه المسائل لربما لا يستوعبها إلا الواحد بعد الواحد، فمهما أمكن اجتناب الخوض في مناظرة ومناقشة ومباحثة فيها، فذلك لعله يكون أحسن. الفائدة الخامسة: أنه متى ما تناظر الإخوة والأحبة في مسائل علمية ثم

وصل الأمر بينهم إلى مبادئ المنازعة، فإنه ينبغي عليهم أن يتوقفوا، خشية أن تقع بينهم شحناء وفرقة. لا بأس أن تتباحث مع إخوانك، وأن تأخذ وتعطي، وأن يبدي كل ما عنده من دليل، وبمثل هذه المذاكرات والمباحثات ينمو العلم وتنمو العقول أيضًا، لكن حذار إذا وصل المقام إلى حد بدت فيه مبادئ النزاع والشقاق، بدت الوجوه تحمر، بدت الأصوات ترتفع، فهذا من المواضع التي يدخل فيها إبليس فيوقع بين الأحبة ما يوقع، وما أكثر ما تقطعت الصلات بسبب موقف من هذه المواقف، فهذا توجيه من لدن رسول الله ﷺ تستفيده من هذا الحديث. الفائدة السادسة: أن الهمة ينبغي أن تتجه إلى العمل لا إلى الجدل؛ ولذا أمر النبي ﷺ في هذا الحديث أن ننظر إلى ما أمرنا به فنأتمر، وإلى ما نهينا عنه فننتهي، ولا حاجة إلى الدخول في أشياء لربما كانت قليلة الفائدة أو عديمة الفائدة، فتضيع الأوقات وتذهب الأعمار سدى. وما أحوج طلاب العلم إلى هذه الفائدة وإلى هذا التوجيه، فإنك إذا عرفت أحوال كثير ممن طلاب العلم ولا سيما في مبادئ الطلب؛ وجدت أنه تذهب عليهم أوقات كثيرة في شيء لا طائل تحته، أو فائدته فائدة قليلة، في سبيل أنه ضاعت عليهم هذه الأوقات التي كان ينبغي لهم أن يستفيدوا منها وأن يحسنوا استغلالها. فمن المسائل العلمية ما هو قليل الفائدة أو عديم الفائدة، أو أنه لا يتناسب مع المرحلة التي فيها طالب العلم، فكونه يستغرق جهده ووقته بالبحث فيها، هذا

سيكون على حساب عمره، وسيكون على حساب وقته، وسيكون على حساب جهده، ولربما أثر في نفسه ولو بعد حين، فأداه إلى أن ينصرف عن العلم؛ لأنه لم يجد بعد مدة من الطلب تلك الثمرة التي كان يرجوها. بعكس الذي يطلب العلم للعمل، نفسه تواقة ليعرف ما الذي أمره الله به فيأتمر به، سواء كان في مسائل الاعتقاد أو كان في مسائل الأخلاق، كذلك الحال في المنهيات، فإنه أحرص شيء على أن يتعلمها ليجتنبها، فهذا الذي يطلب العلم للعمل حري أن يوفق، حري أن يزداد علما، حري أن ينفع الله بعلمه، والله جل وعلا أعلم. إلى أن قال: (فأول ما نبتدئ به ما أوردنا هذه المسألة من أجلها، ذكر أسماء الله عز وجل وصفاته مما ذكر الله في كتابه، وما بين ﷺ من صفاته في سنته، وما وصف به عز وجل نفسه مما سنذكر قول القائلين بذلك مما لا يجوز لنا في ذلك أن نرده إلى أحكام عقولنا بطلب الكيفية بذلك، ومما قد أمرنا بالاستسلام له) هذا الباب باب توقيفي؛ لأنه باب غيبي، وعليه فلا محل للعقول أن تحكم فيه، إنما العقول فيه تابعة، تتبع النقل، وما سكت عنه النقل فليس للعقل أن يخوض فيه. والقاعدة التي يسلم بها جميع العقلاء: «أن كل شيء مخلوق فله حدود»، أما الله فإن له القدرة المطلقة، وإن له الغنى المطلق، وإن له العلم المطلق، إلى آخر ما هنالك. أما كل مخلوق فإن له حدودا، ومن ذلك هذه العقول التي فينا، فإن لها حدودا، وهذه الحدود تقف دون معرفة كيفيات الغيبيات التي وردت في

الكتاب والسنة، ولذا نبه المؤلف رحمه الله فقال: (مما لا يجوز لنا في ذلك أن نرده إلى أحكام عقولنا بطلب الكيفية لذلك) فمهما خضت فيها بعقلك تهت وتحيرت وضللت. كل شيء له حدود حتى عقلك، جميع إدراكاتك لها حدود حتى عقلك، كما أن بصرك محدود فلا تستطيع أن ترى الشيء البعيد أو الذي دونك ودونه عنك حائل، كذلك لا تستطيع أن تسمع الشيء البعيد، كذلك لا تستطيع أن تشم أو تلمس أو تتذوق الشيء البعيد، كذلك الشيء البعيد عن العقول، فإنك لا تستطيع أن تصل إليه، وتسلم بوجوده تسلم بحقيقته وأنه حق وصدق، وإن كنت جاهلاً بكيفيته، وهذا لا إشكال فيه. غلط عقلاً حينما تأتي إلى قضية غيبية لأنك ما فهمتها ولا استوعبتها تحكم بانتفائها، كما عليه من يتسمى بالعقلانيين اليوم، وهم والله أبعد شيء عن العقل، اللهم إلا إذا كانت التسمية ضدية كما نقول قدرية لنفات القدر، فهؤلاء عقلانيون يعني أعداء العقل، وأبعد الناس عن العقل، لما يقول لك: هذا الحديث مخالف للعقل، والمسألة أصلاً غيبية، كيف يقول أن الشمس تسجد لله تحت العرش، حديث صحيح ثابت، لكنني أرده لم؟ لمخالفته العقل. هذا في الحقيقة كلام مخالف للعقل، لماذا؟ لأنك حتى تحكم بالنفي على هذه القضية لابد أن تكون قد تصورتها، الحكم على الشيء فرع عن تصوره، جميع العلماء جاهلون بأشياء كثيرة تتعلق بالشمس، ولا يعرفون عن الشمس إلا أقل القليل، فبالتالي أنت لو استوعبت

كل شيء يتعلق بالشمس حتى كأنها كرة في صحن وأنت تتأملها وتعرف دقائق تفاصيلها لربما كان لكلامك وجه، لكنها في الحقيقة إلى اليوم وإلى غد كثير من تفاصيلها مجهول. ثم ما المعارض للعقل أصلاً أن مخلوقا يسجد لخالقه؟ إن كنت ستناقشنا في وجود الخالق فهذا بحث آخر، إن كنت ستقول: إن الذي خلق الشمس خالق غير الله فهذا بحث آخر، أما إن كنت تُسلم أن الله خلق الشمس، فما الممتنع أو ما هو الممنوع عقلاً في أن يسجد مخلوق لخالقه، أن يخضع مربوب لربه، ما المشكل في ذلك؟! أم سؤالك كيف شمس وتسجد؟! هل تظن أنها تسجد على سبعة أعضاء كما نحن نسجد؟! لها سجود يليق بهما يتناسب معها، وليس كسجودنا، وهذا له نظائر كثيرة في هذه الحياة، أن تجد أن هذه صفة من الصفات ومع ذلك الكفيات فيها مختلفة، بل الإنسان نفسه كيفية سجوده وهو صحيح غير كيفية سجوده وهو مريض، فهو إنسان واحد ومع ذلك الكيفيات مختلفة، فكيف بجنس آخر؟ وهيئة أخرى؟ وحقيقة أخرى؟ لها سجود في موضع يعينه الله لها، ولا إشكال ألا ندري، كونه جاء الخبر بهذا يقتضي منا أن نسلم لهذا الخبر الصحيح الثابت، وكوننا ننفي هذا يحتاج إلى علم يوازي هذه الثقة التي في هذا الخبر الصحيح وهذا مفقود، فلذلك تجد أن كل معارضات هذه الفئة ومن كان على شاكلتها، هذه المعارضات التي يزعمون أنها عقلية ما هي في الحقيقة إلا هذيانات وإن سميت عقليات. المقصود أن هذا الكلام

تأكيد لما يقرره كل علماء أهل السنة والجماعة، وهي أن للعقول حدودًا، فيجب أن تقف دونها. [صالح سندي].

***

إلى أن قال: ثم إن الله تعرف إلينا بعد إثبات الوحدانية وإقرار الألوهية: أن ذكر تعالى في كتابه بعد التحقيق، بما بدأ به من أسمائه وصفاته، وأكده عليه السلام بقوله، فقبلوا منه كقبولهم، لأوائل التوحيد من ظاهر قوله لا إله إلا الله، إلى أن قال بإثبات نفسه بالتفصيل من المجمل، فقال لموسى عليه السلام: ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي﴾ [طه: ٤١]، وقال: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ﴾ [آل عمران: ٢٨]. ولصحة ذلك، واستقراره ناجاه المسيح عليه السلام، فقال: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ﴾ [المائدة: ١١٦]. وأكد عليه السلام صحة إثبات ذلك في سنته فقال: «يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ، ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي»(١). وقال ﷺ: «كَتَبَ كِتَابًا بِيَدِهِ عَلَى نَفْسِهِ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»(٢). وقال: «سُبْحَانَ اللهِ رِضَى نَفْسِهِ»(٣). وقال في محاجة آدم لموسى: «أَنْتَ الَّذِي

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٥٣)، ومسلم (٢٧٥١).

(٣) أخرجه مسلم (٢٧٢٦).

اصْطَفَاكَ اللهُ وَاصْطَنَعَكَ لِنَفْسِهِ؟»[١]. فقد صح بظاهر قوله أنه أثبت لنفسه نفسًا، وأثبت له الرسول ذلك، فعلى من صدق الله ورسوله اعتقاد ما أخبر الله به عن نفسه، ويكون ذلك مبنيًا على ظاهر قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

***

خلاصة هذه الجملة: أن السلف رحمهم الله ورأسهم الصحابة، كما قبلوا من رسول الله ﷺ التوحيد وكلمة التوحيد، قبلوا الأسماء والصفات وسلموا بها تسليما. أعيد: كما قبل السلف الصالح من رسول الله ﷺ التوحيد وكلمة التوحيد، يعني لما قال لهم: «قولوا: لا إله إلا الله تفلحوا» أذعنوا وقبلوا، كذلك هو نفسه الرسول الأمين ﷺ قد أخبر أصحابه بأن الله مُتَسم بكذا وكذا، ومتصف بكيت وكيت؛ فكما قبلوا الأول فإنهم قد قبلوا الثاني. فلا فرق في مدلولات الأدلة من حيث الأخذ بها، فكل ما أخبر به النبي ﷺ، كل ما جاء به من عند ربه فإنه يجب قبوله، لا فرق في ذلك بين كلمة التوحيد «لا إله إلا الله» وبين غيرها، فأنت قبلت كلمة التوحيد من لدن رسول الله ﷺ، لأنك أيقنت بصدقه؛ فعليك كذلك أن تقبل بأن الله متسم بأسماء، ومتصف بصفات، كما أخبر هو.

ثم قال: (فقد صح بظاهر قوله أنه أثبت لنفسه نفسا) هنا بحث عند أهل العلم وهو: هل النفس هي الذات العلية الموصوفة بالصفات، أو أن النفس صفة من الصفات كبقية

---

(١) أخرجه البخاري (٤٧٣٦)، ومسلم (٢٦٥٢).

الصفات، وليست هي الذات المتصفة بالصفات؟ اختلف العلماء في هذه المسألة: ذهبت طائفة من أهل العلم إلى أن النفس صفة الله، كما أن السمع صفة، وكما أن الحياة صفة إلى آخر ما هنالك. ومن أولئك ابن خزيمة رحمه الله كما هو ظاهر كلامه في أول كتابه، أول ما ذكر من الصفات في كتاب التوحيد صفة النفس، وكذلك عبد الغني المقدسي رحمه الله، وطائفة من أهل العلم. وأما جمهور أهل العلم كما نقل هذا شيخ الإسلام ابن تيمية فإنهم لا يرون أن النفس صفة زائدة على ذات الله، كما أنهم لا يرون أن النفس هي الذات المجردة عن الصفات، إنما النفس هي ذات الله سبحانه المتصفة بالصفات. فكما تقول: جاء محمد نفسه، ورأيت سعيدا بنفسه، فكذلك الأمر في قول الله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وفي الحديث القدسي: «إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي». أخرجه مسلم (٢٥٧٧). حرمه عليه هو، وليس أنه حرمه على صفة فيه. وهذا الذي يظهر أنه صواب. الخلاصة هي ما قال عثمان بن سعيد رحمه الله في نقضه على بشر، قال: «فنفس الله هو الله، والنفس تجمع الصفات كلها»[1]. يعني الذات المتصفة بالصفات وليس أنها الذات مجردة عن الصفات. لكن إلى أي الطرفين يذهب ابن خفيف؟ قال: (فقد صح بظاهر قوله أنه أثبت لنفسه نفسا) هل يريد بقوله: (أثبت لنفسه نفسا) إطلاق النفس على الله؟ يعني أنه يصح إطلاق كلمة النفس على الله؟ وعليه

(١) نقض الدارمي على المريسي (ص:٣٣٠).

فيكون هذا راجعا إلى القول الثاني قول الجمهور. أو أنه أراد صفة لذاته، فالنفس الأولى هي الذات، والنفس الثانية صفة من جملة الصفات. الأمر في الحقيقة محتمل، وقد يقال: إن هناك نوع قرب من سياق كلامه إلى أن النفس عنده صفة؛ لقرينة أنه أورد بعدها جملة من الصفات، فلعل هذه القرينة تشير إلى أنه يذهب إلى أنها صفة، والعلم عند الله. لكن الصواب ما قدمت لك. [صالح سندي].

هذا النقل والكلام فيه ذكر صفة النفس لله، والنفس فسرت بتفسيرين: الأول: أن النفس بمعنى الذات، يعني أنه له ذات؛ لأنه يقال في اللغة النفس بمعنى الذات، كما في قول القائل: جاءني خالد نفسه، يعني: ذاته، من جهة التأكيد، يعني: لم يأت رسول منه ولم يأت كتاب منه وإنما أتى خالد نفسه يعني بذاته. وتأتي النفس ويراد بها في المخلوق الروح، كما في أدلة كثيرة منها: قول الرجل في الحديث الصحيح: «إِنَّ أُمِّي افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا». أخرجه البخاري (١٣٨٨)، ومسلم (١٠٠٤). يعني روحها، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ [التوبة: ١١١] يعني: أرواحهم، وأشباه ذلك. ومن علماء أهل السنة من قال في صفة النفس لله: النفس بمعنى الذات. ومنهم من قال: إن الله له نفس خاصة، فنثبت اللفظ ولا نقول هي بمعنى الذات فقط، بل نقول: له نفس، وهو له ذات، كما أن له صفات وأفعال والصفات قائمة بالذات. وقوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] هذا ظاهر في إثبات النفس لله كما قال النبي

ﷺ: «سُبْحَانَ اللهِ رِضَى نَفْسِهِ». أخرجه مسلم (٢٧٢٦). وأشباه ذلك. ومنهم من قال في الآية: إن هذه بمعنى الذات؛ لأنه قال: ﴿وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِى نَفۡسِكَۚ﴾ يعني: ما تعلمه أنت ذاتك. لكن بقاء النص على ظاهره بدون الدخول في تفسير أحد الاحتمالين أولى، فنقول: إن النفس قد يكون المراد بها الذات، وقد يراد به صفة خاصة هي النفس، وقد يكون المراد الاثنين جميعا، وهذا الثالث أولى لأنه ظاهر الكلام لغة، فنقول: الأولى أن يقال في مثل قوله: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِى نَفۡسِى وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِى نَفۡسِكَۚ﴾ فيها إثبات صفة النفس للذات. [صالح آل الشيخ].



ثم قال: فعلى المؤمنين خاصتهم وعامتهم قبول كل ما ورد عنه عليه السلام بنقل العدل عن العدل حتى يتصل به عليه السلام، وأن مما قص الله علينا في كتابه، ووصف به نفسه، ووردت السنة بصحة ذلك أن قال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ ثم قال عقيب ذلك: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۚ﴾ [النور: ٣٥]، وبذلك دعاه ﷺ: «أَنْتَ نُورُ السماوات، وَالْأَرْضِ»(١). ثم ذكر حديث أبي موسى رضي الله عنه: «حِجَابُهُ النُّورُ - أَوْ النَّارُ - لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»(٢). وقال: سبحات وجهه:

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٩٩)، ومسلم (٧٦٩).

(٢) أخرجه مسلم (١٧٩).

جلاله ونوره، نقله عن الخليل وأبي عبيد، وقال: قال عبد الله بن مسعود: نور السماوات من نور وجهه.

***

هذه الجملة القصيرة تنبهنا على قاعدة عند أهل السنة، وهي: «أن العبرة ثبوت الدليل لا تواتره». كما يزعم أهل البدع، إذا جئتهم بحديث عن رسول الله ﷺ صحيح، رواه العدل عن العدل، فإنه يقول لك: هذا حديث أحاد، فهو غير مقبول في هذا الباب القطعي، وهو باب العقائد. انظر ما كان ينبه عليه أهل السنة، ويقررونه ويكررونه، وهو أن العبرة الثبوت، لما قال: (ينقل العدل عن العدل حتى يتصل به ﷺ) إذا ما اشترط التواتر، هذا قدر زائد على نقل العدل على العدل. جاءك الخبر من لدن رسول الله ﷺ من طريق موثوقة بإسناد ثابت إلى رسول الله ﷺ فليس لك خيار أن تتردد في قبول هذا الحديث. وانتقل إلى ما يتعلق بالنور، وذكر أدلة لذلك من الكتاب ومن سنة النبي ﷺ ومن الأثر، وهو أثر ابن مسعود: «نور السماوات من نور وجهه»، ولكن هذا الأثر ضعيف، كل أسانيده لا تصح عن ابن مسعود، فالأمر فيه ما قاله البيهقي في كتابه الأسماء والصفات: «هذا موقوف، وراويه غير معروف». المقصود أن النور المضاف إلى الله حسي، ومعنوي، وما جاء في الأدلة مما يتعلق بالنور يرجع إلى ما أذكر لك: أولا: أن النور اسم الله، استفاده أهل العلم من قول الله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

﴿وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور: ٣٥]. وقد نقل ابن القيم رحمه الله كما في «مختصر الصواعق»: أن هذا الاسم قد تلقته الأمة بالقبول، وما أنكره أحد من السلف. فالنور أولا اسم الله. ثانيا: أنه صفة لله، والنور من أسمائه أيضـًا ومن أوصافه، ويدل على هذا قول ربنا: ﴿وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩] يوم القيامة لا شمس ولا قمر، وإنما تشرق الأرض بنور الله، وكيفية ذلك الله أعلم بها. كما أن النور جاء صفة لوجه الله الكريم، فقد قال ﷺ: «حِجَابُهُ النُّورُ – أو النَّارُ – لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِه». أخرجه مسلم (١٧٩). والسبحات: هي النور والبهاء، أو كما قال الخليل وأبو عبيد جلاله ونوره. ثالثا: أنَّ النُّور حجابه، ودليله: «حِجَابُهُ النُّورُ». رابعا: أن النور هدايته التي هي بيده يؤتيها من يشاء؛ وفي هذا يقول ربنا: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور: ٣٥] ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما بإسناد حسن؛ أنه قال في تفسير هذه الآية: «هادي أهل السماوات والأرض». ويدل على هذا التفسير أيضًا: ما جاء في السورة نفسها: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ لهدايته، وقال: ﴿وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، فهذا هو النور المعنوي نور الهداية، وإلا فلو كان النور الحسي. لكان الأعمى من أهل الإيمان غير محصل له. وتنبه إلى أن من أهل البدع من يُركز على أن قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ أي: أنه الهادي لينفوا اتصافه بصفة النور، يركزون على هذا؛ لنفي صفة النور لله، وأما أهل

السنة والجماعة فإنهم يثبتون هذا كله، يثبتون أن النور صفته، ويثبتون أنه الهادي، ويثبتون أنه المنور، وقد جاء عن بعض السلف تفسير الآية ببعض ما تدل عليه، فإن هذا لا يعني نفي ما سوى ذلك، كما هي قاعدتهم رحمهم الله في التفسير. خامسا: أن كتابه نور، قال جل وعلا: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤] لأن الله يهدي به من يشاء من عباده. سادسا: إن الله ينور ما يشاء جل وعلا، وهذا ما ذهب إليه بعض أهل العلم في تفسير قول الله جل وعلا: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾. وسابعا: أن الله خالق النور المخلوق؛ كنور الشمس ونور القمر وغير ذلك من هذه الأنوار، كما قال: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] يعني وخلق الظلمات والنور، وينبغي التنبه إلى هذا الأمر وهو: أن الأنوار المخلوقة شيء منفصل عن الله، فلا يظنن ظان أن هذا النور الذي ينعكس على الأسطح والجدران وعلى هذه الأرض أنه نور الله الذي هو صفته. فهذا مزلق قد وقع فيه من وقع، واشتبه الأمر عند بعض الناس حينما لم يحسن فهم الأدلة؛ فظن أن بعض الأنوار التي تظهر له كما حال بعض الصوفية ظن أنها إنما هي أنوار الله التي هي من صفته، ولا شك أن هذا باطل. فينبغي أن يفرق بين النور الذي هو صفة الله، والكلام فيه كالكلام في بقية الصفات نقول: النور معروف، والكيف مجهول، لا ندري كيفية نور الله، وبين الأنوار المخلوقة التي جعلها الله في هذا الكون. [صالح سندي].

النور المضاف لله نوعان: الأول: نور هو صفته، فهو له نور، ومن أسمائه النور، وهذا النور صفة من صفاته غير مخلوق؛ كما جاء في الحديث: «لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ». أخرجه مسلم (١٧٩). والسبحات هي الأنوار، وهذا صفة من صفاته. والثاني: نور مخلوق، وهذا النور المخلوق يبتدئ من الحجاب، قال: «لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ». فالحجاب نوره هذا مخلوق، وتعالى الله وتقدس، وكذلك النور الذي في السماوات والأرض مخلوق، كما قال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] معناها نوَّر السماوات والأرض، يعني: هذا النور المخلوق، بل قال ابن عباس وجماعة في هذه الآية: إنَّ النور هنا مثل ضَرَبَه الله لنور الهداية في قلوب أهل الإيمان. لهذا قال في آخرها: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾، فقوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ يعني: مثل نور هدايته في قلوب عابديه: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ الآية. فإذا تقرر أن النور منه ما هو صفة ومنه ما هو مخلوق، والنور المضاف إلى الله على هذين القسمين، ونور السماوات والأرض هذا نور مخلوق ليس هو نور وجه الحق؛ لأنه لو كشف الحجاب لتدكدك ما انتهى إليه بصره من خلقه، ولما قال موسى لربه: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ﴿تَجَلَّىٰ﴾ أي: أزيل الحجاب، فوصل نور الحق إلى الجبل ﴿جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ يعني:

من قوة أثر النور. المقصود من هذا أن الله موصوف بصفة النور، فنوره من صفاته، وله نور مخلوق يضاف إليه إضافة المخلوقات تشريفا وتعظيما. [صالح آل الشيخ].

***

ثم قال: ومما ورد به النص أنه حي، وذكر قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، والحديث: «يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ»[1]. قال: ومما تعرف الله إلى عباده أن وصف نفسه أن له وجهًا موصوفًا بالجلال والإكرام، فأثبت لنفسه وجهًا، وذكر الآيات. ثم ذكر حديث أبي موسى المتقدم، فقال: في هذا الحديث من أوصاف الله عز وجل «لَا يَنَامُ». موافق لظاهر الكتاب: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وأن له وجهًا موصوفًا بالأنوار، وأن له بصرًا كما أعلمنا في كتابه أنه سميع بصير. ثم ذكر الأحاديث في إثبات الوجه، وفي إثبات السمع والبصر، والآيات الدالة على ذلك. ثم قال: ثم إن الله تعرف إلى عباده المؤمنين، وأنه قال: له يدان قد بسطهما بالرحمة، وذكر الأحاديث في ذلك، ثم ذكر شعر أمية بن أبي الصلت، ثم ذكر حديث: «يُلْقَى فِي النَّارِ وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رِجْلَهُ»[2]. وهي رواية البخاري، وفي رواية أخرى: «يَضَعَ عَلَيْهَا

(١) أخرجه الترمذي (٣٥٢٤).

(٢) أخرجه البخاري (٤٨٤٨).

قَدَمَهُ»[١]. ثم ما رواه مسلم البطين عن ابن عباس: «أن الكرسي موضع القدمين، وأن العرش لا يقدر قدره إلا الله». وذكر قول مسلم البطين نفسه، وقول السدي، وقول وهب بن منبه، وأبي مالك، وبعضهم يقول: «موضع قدميه»، وبعضهم يقول: «واضع رجليه عليه». ثم قال: فهذه الروايات قد رويت عن هؤلاء من صدر هذه الأمة موافقًا لقول النبي ﷺ متداولاً في الأقوال، ومحفوظًا في الصدور، لا ينكر خلف عن سلف ولا ينكر عليهم أحد من نظرائهم، نقلتها الخاصة والعامة مدونة في كتبهم إلى أن حدث في آخر الأمة من قلل الله عددهم ممن حذرنا رسول الله ﷺ عن مجالستهم ومكالمتهم، وأمرنا ألا نعود مرضاهم، ولا نشيع جنائزهم، فقصد هؤلاء إلى هذه الروايات فضربوها بالتشبيه وعمدوا إلى الأخبار، فعملوا في دفعها على أحكام المقاييس، وكفَّروا المتقدمين، وأنكروا على الصحابة، وردوا على الأئمة الراشدين، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل. ثم ذكر المأثور عن ابن عباس وجوابه لنجدة الحروري، ثم ذكر حديث الصورة[٢]، وذكر أنه صنف فيه كتابًا مفردًا واختلاف الناس في تأويله.

***

---

(١) أخرجه البخاري (٤٨٤٩)، ومسلم (٢٨٤٦).

(٢) قال رسول الله ﷺ: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا». أخرجه البخاري (٦٢٢٧)، ومسلم (٢٨٤١).

هذه الجملة فيها إثبات الوجه الله جل وعلا، وفيها إثبات اليدين لله جل وعلا، وفيها أيضًا إثبات القدمين له جل وعلا. قال: (فهذه الروايات قد رويت عن هؤلاء من صدر هذه الأمة، موافقة لقول النبي ﷺ، متداولا في الأقوال، ومحفوظا في الصدر، لا ينكر خلف عن سلف، ولا يُنكر عليهم أحد من نظرائهم، تلقتها الخاصة والعامة، مدونة في كتبهم) إن كان المقصود أن الكرسي موضع قدمي الله جل وعلا، فهذا لم يصح فيه حديث عن رسول الله ﷺ، إنما العمدة فيه أقوال الصحابة، كالذي سمعت عن ابن عباس رضي الله عنهما، وكذلك عن أبي موسى رضي الله عنه، ولم يعرف لهما في هذا مخالف. أما إن كان المقصود: إثبات القدم والرجل لله تبارك وتعالى، نعم هذه الآثار موافقة لما ثبت عن النبي ﷺ. ثم هذه الجملة من قوله: (متداولا في الأقوال، ومحفوظا في الصدر) إلى قوله: (مدونة في كتبهم)، هذه الجملة تبين لك كيف يكون نقل الإجماع عند أهل السنة في مسائل الاعتقاد، ما كان على هذه الشاكلة فإنه من المسائل الإجماعية. بمعنى: ما كان من أقوال أهل السنة قد تداولته السنهم، وشاع فيهم، ودون في كتبهم، ولا ينكر خلف على سلف فيه، فإن هذا هو ما أجمع عليه في مسائل الاعتقاد. وعامة ما ينقل في مدونات عقيدة أهل السنة والجماعة التي ألفها أئمة أهل السنة المعروفون هي على هذه الشاكلة، هي مسائل واضحة وشائعة، ويتلقاها

الخلف عن السلف بلا نكير، ينصون عليها في مختصراتهم، ينصون عليها في مطولاتهم، فمثل هذا كاف في إثبات أن هذه المسائل إجماعية. [صالح سندي].

حديث: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». القاعدة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] أما قوله ﷺ: «عَلَى صُورَتِهِ»، لفظة: «عَلَى» تقتضي الاشتراك والمطابقة في الصفات، لكن لا تقتضي المماثلة، فإذا نظرت إلى صفات آدم تجد أن الله خلق آدم على صفاته، سواء الصفات الذاتية أو الصفات الفعلية، فالوجه والعينان والسمع والبصر والقوة والإرادة والمشيئة والمحبة والرضا والغضب والأصابع والقدم والساق والنفس والاستواء والمجيء والإتيان، هذه الصفات هي معنى قوله: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» يعني: على صورة الرحمن، فليس في الحديث هذا شيء جديد، في الحديث إجمال تفصيله في الأحاديث الأخرى. وهذا أشار إليه ابن قتيبة في كتابه «تأويل مختلف الحديث» قال: استعظموا هذا الحديث لعدم الفهم له ولعدم سماعهم له، وإلا فليس هو أعجب من نصوص إثبات الصفات، كقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: ٨١]، والآيات الكثيرة في الصفات، فهذا وهذا باب واحد: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. حديث: «خَلَقَ الله آدَمَ على صُورَتِهِ». جاء في الصحيحين بألفاظ

مختلفة، فجاء في بدء خلق آدم: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ، قَالَ: اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أُولَئِكَ النَّفَرِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسٌ، فَاسْتَمِعْ مَا يُجِبُونَكَ». إلى آخر الحديث، وجاء في رواية عند مسلم: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبُ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». وفي رواية: «لاَ تُقَبِحُوا الْوَجْهَ فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ». هذا الحديث الذي صححه الإمام أحمد وإسحاق وجماعة من أهل العلم. قال بعض أهل العلم: «عَلَى صُورَتِهِ» يعني: على صورة المضروب. أما من أرجع الضمير إلى آدم في قوله: «عَلَى صُورَتِهِ». فهذا قول الجهمية لأن آدم لم تكن له صورة قبل أن يُخلق، كما قال الإمام أحمد لما قيل له: فلان يقول: «عَلَى صُورَتِهِ» يعني على صورة آدم. فقال: وأي صورة كانت لآدم قبل أن يخلق؟ هذا قول الجهمية. يعني: قول الذين يريدون نفي الصفات، فمعنى: «عَلَى صُورَتِهِ» يعني: على صفاته، فالإمام أحمد يعلم، وكذلك أهل اللغة في زمانه وحتى الجهمية يعلمون أن «عَلَى صُورَتِهِ» يعني: على صفاته، فإذا قالوا: «عَلَى صُورَتِهِ» يعني: «عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ»، أي: على صفاته، اضطروا إلى إثبات تفصيلاتها في النصوص، ولكن لما أرجعوا الضمير إلى آدم صار المقصود منتفيًا، فصار الحديث ليس فيه إثبات الصفات أصلاً. وهذا الحديث يدمغ المؤولة والمشبهة والمعطلة، لكن الشأن في فهمه كيف يفهم. وأنا أعجب كثيرا من بعض من ينتسب إلى العلم، ويظن أن

الحديث فيه تمثيل أو فيه تشبيه، وهذا لأجل فساد اللغة؛ فإن «على» في اللغة ليست بمعنى «مثل» بالاتفاق، فقوله: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، أَو «عَلَى صُورَةِ الرَّحْمنِ»، ليس معناه مثل صورة الرحمن، كما نقول: هذا أخلاقه على أخلاق فلان، وهذا عمله على عمل فلان، يعني: أنه يتصف بصفات عمله، يشترك معه، لكن لا يقتضي المماثلة في الكيفية ومقدار العمل، فإن «على» قد تقتضي التشابه في أصل المعنى، وهذا لا ننفيه، إنما ننفي التشابه في تمام المعنى، يعني: في كماله أو في الكيفية. لهذا شيخ الإسلام أطال جدًا في بحثه على هذا الحديث، ورد على ابن خزيمة تضعيفه الحديث: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ». ونفيه لمعنى الصورة، وهذا مما زل فيه ابن خزيمة رحمه الله. [صالح آل الشيخ].

صفة الوجه صفة ذاتية خبرية لله عز وجل ثابتة بالكتاب والسنة. الدليل من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ صَبَرُواْ ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ [الرعد: ٢٢]. الدليل من السنة: حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «قسم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قسما، فقال رجل: إن هذه لقسمة ما أريد بها وجه الله». أخرجه البخاري (٦٣٣٦)، ومسلم (١٠٦٢). وحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في الثلاثة الذين حبسوا في الغار، فقال كل واحد منهم: «اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك؛ ففرج عنا ما نحن فيه». أخرجه البخاري (٢٢٧٢)، ومسلم (٢٧٤٣). وحديث

سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إنك لن تخلف فتعمل عملا تبتغي به وجه الله؛ إلا ازددت به درجة ورفعة». أخرجه البخاري (١٢٩٥). قال الإمام الشافعي: «لله تبارك وتعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمته ... وأن له وجها بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]»(١). وقال الإمام ابن خزيمة بعد أن أورد جملة من الآيات نثبت صفة الوجه لله تعالى: «فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر؛ مذهبنا: أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا، ونصدق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عز ربنا أن يشبه المخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعطلين»(٢). ومن الصفات الذاتية لله الثابتة تعالى صفة اليدان وقد وردت فيها الكثير من النصوص: الأدلة من القرآن: قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ﴾ [المائدة: ٦٤]. وقال تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ﴾ [ص: ٧٥]. وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ﴾ [الزمر: ٦٧].

---

(١) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (١/ ٢٨٢).

(٢) كتاب التوحيد (١/ ٢٥).

وقال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾ [الملك: ١]. وقال: ﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [آل عمران: ٢٦]. وقال تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا فَهُمۡ لَهَا مَٰلِكُونَ﴾ [يس: ٧١]. وقد تواتر في السنة مجيء «اليد» في حديث النبي ﷺ. وأما السنة فكثيرة جدا مثل: قوله ﷺ: «الْمُقْسِطُونَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ، تبارك وتعالى وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، هُمُ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ، وَأَهْلِيهِمْ، وَمَا وُلُّوا». أخرجه مسلم (١٨٢٧). وقوله ﷺ: «يَمِينُ اللهِ مَلأَى لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ، سَحَّاءُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يُنْقِصْ مِمَّا فِي يَمِينِهِ، قَالَ: وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى الْقَبْضُ يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ». أخرجه البخاري (٧٤١٩)، ومسلم (٩٩٣). وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «تَكُونُ الأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْزَةً وَاحِدَةً، يَتَكَفَّؤُهَا الْجَبَّارُ بِيَدِهِ، كَمَا يَكْفَأُ أَحَدُكُمْ خُبْزَتَهُ فِي السَّفَرِ». أخرجه البخاري (٦٥٢٠)، ومسلم (٢٧٩٢). وعن ابن عمر يحكي عن رسول الله ﷺ قال: «يَأْخُذُ الرَّبُّ عز وجل سَمَوَاتِهِ وَأَرْضَهُ بِيَدَيْهِ - وَجَعَلَ يَقْبِضُ يَدَيْهِ وَيَبْسُطُهُمَا - وَيَقُولُ: أَنَا الرَّحْمَنُ حَتَّى نَظَرْت إِلَى الْمِنبَرِ يَتَحَرَّك أَسْفَلَ مِنْهُ حَتَّى إِنِّي أَقُولُ: أَسَاقِطٌ هُوَ بِرَسُولِ اللهِ؟، وفي رواية: أَنَّهُ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ عَلَى الْمِنْبَرِ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزمر: ٦٧] قال: يَقُولُ:

أَنَا اللهُ أَنَا الْجَبَّارُ». وذكره. أخرجه البخاري (٧٤١٢)، ومسلم (٢٧٨٨). وعن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «يَقْبِضُ اللهُ الأَرْضَ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الأَرْضِ؟!». أخرجه البخاري (٧٣٨٢)، ومسلم (٢٧٨٧). وفي الصحيح: أنه لما تحاج آدم وموسى: «قَالَ مُوسَى: أَنْتَ آدَمُ الَّذِي خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ». أخرجه البخاري (٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤). وهذه أحاديث تلقتها الأمة بالقبول والتصديق ونقلتها من بحر غزير. فالمفهوم من هذه النصوص: أن لله تعالى يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله؛ وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه يقبض الأرض ويطوي السماوات بيده اليمنى، وأن ﴿يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء؛ لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها؛ وتركه يكون ضما لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية إذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة وكان ظاهره الجود والبخل، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، ويقولون: فلان جعد البنان وسبط البنان. فالقائل إن زعم أنه ليس له يد من جنس أيدي المخلوقين: وأن يده ليست جارحة، فهذا حق. وإن زعم أنه ليس له يد زائدة على الصفات السبع، فهو مبطل. فيحتاج إلى تلك المقامات الأربعة. أما الأول: فيقول: إن اليد تكون

بمعنى النعمة والعطية تسمية للشيء باسم سببه: كما يسمى المطر والنبات سماء، ومنه قولهم: لفلان عنده أياد. وقول عروة بن مسعود لأبي بكر يوم الحديبية: «لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك». الثاني: قد تكون اليد بمعنى القدرة تسمية للشيء باسم مسببه؛ لأن القدرة هي تحرك اليد، يقولون: فلان له يد في كذا وكذا، ومنه قول زياد لمعاوية: إني قد أمسكت العراق بإحدى يدي، ويدي الأخرى فارغة يريد نصف قدرتي ضبط أمر العراق. ومنه قوله تعالى: ﴿بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] والنكاح كلام يقال وإنما معناه أنه مقتدر عليه. الثالث: قد يجعلون إضافة الفعل إليها إضافة الفعل إلى الشخص نفسه لأن غالب الأفعال لما كانت باليد جعل ذكر اليد إشارة إلى أنه فعل بنفسه. قال الله تعالى: ﴿لَّقَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُۘ سَنَكۡتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتۡلَهُمُ ٱلۡأَنۢبِيَآءَ بِغَيۡرِ حَقّٖ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلۡحَرِيقِ ١٨١ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٨١-١٨٢] أي: بما قدمتم؛ فإن بعض ما قدموه كلام تكلموا به. والعرب تقول: يداك أوكتا، وفوك نفخ. توبيخا لكل من جر على نفسه جريرة؛ لأن أول ما قيل هذا لمن فعل بيديه وفمه. ونحن لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله. والمتأولون للصفات الذين حرفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا في أسمائه وآياته تأولوا قوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] على هذا كله فقالوا: إن المراد نعمته، أي: نعمة الدنيا ونعمة

الآخرة. وقالوا: بقدرته. وقالوا: اللفظ كناية عن نفس الجود، من غير أن يكون هناك يد حقيقة، بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود. وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أي: خلقته أنا وإن لم يكن هناك يد حقيقية. فهذه تأويلاتهم؟ فننظر فيما قدمنا: المقام الأول: أن لفظ «اليدين» بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة؛ لأن من لغة القوم: استعمال الواحد في الجمع كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]، ولفظ الجمع في الواحد كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، ولفظ الجمع في الاثنين كقوله: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين أو الاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد وهي نصوص في معناها لا يتجوز بها، ولا يجوز أن يقال: عندي رجل، ويعني رجلين، ولا عندي رجلان، ويعني به الجنس؛ لأن اسم الواحد يدل على الجنس، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس، والجنس يحصل بحصول الواحد. فقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد. ولا يجوز أن يراد به النعمة؛ لأن نعم الله لا تحصى، فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية. ولا يجوز أن يكون «لما خلقت أنا» لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد، فتكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفعل، كقوله: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠]، ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٢]، ومنه قوله:

﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمًا﴾ [يس: ٧١]. أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء، كقوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه؛ ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى: أن يقال فعلت هذا بيديك، ويقال: هذا فعلته يداك؛ لأن مجرد قوله: فعلت كاف في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة، ولست تجد في كلام العرب أن فصيحا يقول: فعلت هذا بيدي، أو فلان فعل هذا بيديه، إلا ويكون فعله بيديه حقيقة. ولا يجوز أن يكون لا يد له أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها. وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة، ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز ألبتة من جهة نفس اللغة. لو قيل: قد أوقعوا الاثنين موقع الواحد في قوله: ﴿أَلۡقِيَا فِي جَهَنَّمَ﴾ [ق: ٢٤] وإنما هو خطاب للواحد. قلنا: هذا ممنوع، بل قوله: ﴿أَلۡقِيَا﴾ قد قيل تثنية الفاعل لتثنية الفعل والمعنى ألق ألق. وقد قيل: إنه خطاب للسائق والشهيد. ومن قال: إنه خطاب للواحد قال: إن الإنسان يكون معه اثنان: أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله فيقول: خليلي خليلي ثم إنه يوقع هذا الخطاب وإن لم يكونا موجودين كأنه يخاطب موجودين؛ فقوله: ﴿أَلۡقِيَا﴾ عند هذا القائل إنما هو خطاب لاثنين يقدر وجودهما فلا حجة فيه ألبتة. المقام الثاني: أن يقال: هب أنه يجوز أن يعني باليد حقيقة اليد وأن يعني بها القدرة أو النعمة أو يجعل ذكرها كناية عن الفعل؛ لكن ما الموجب لصرفها عن الحقيقة؟ فإن

قلتم: لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه. قلنا لكم: هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يدا من جنس أيدي المخلوقين وهذا لا ريب فيه، لكن لم لا يجوز أن يكون له يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟ وليس في العقل والسمع ما يحيل هذا، فإذا كان هذا ممكنا وهو حقيقة اللفظ، فلم يصرف عنه اللفظ إلى مجازه؟ وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل على امتناع وصفه بما يسمى به وصحت الدلالة، سلم له أن المعنى الذي يستحقه المخلوق منتف عنه، وإنما حقيقة اللفظ وظاهره يد يستحقها الخالق، كالعلم والقدرة بل كالذات والوجود. المقام الثالث: هل بلغك أن في كتاب الله أو في سنة رسول الله ﷺ أو عن أحد من أئمة المسلمين: أنهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره، أو الظاهر غير مراد، أو هل في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة بل أو دلالة خفية؟ فإن أقصى ما يذكره المتكلف قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه. أما انتفاء «يد» تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه. وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن الباري لا يد له ألبتة؟ لا يدا تليق بجلاله، ولا يدا تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدل على ذلك أصلا، ولو بوجه خفي؟ فإذا لم يكن في السمع ولا في

العقل ما ينفي حقيقة اليد ألبتة، وإن فرض ما ينافيها فإنما هو من الوجوه الخفية عند من يدعيه، وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة. فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد، وأن الله تعالى خلق بيده، وأن ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وأن الملك بيده، وفي الحديث ما لا يحصى ثم إن رسول الله ﷺ وأولي الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره، حتى ينشأ جهم بن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم، ويتبعه عليه بشر بن غياث ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق. وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا ﷺ كل شيء حتى «الخراءة». أخرجه مسلم (٢٦٢). ويقول: «مَا تَرَكْت مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ، وَلَا مِنْ شَيْءٍ يُبْعِدُكُمْ عَنْ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ». أخرجه ابن أبي شيبة (١٦١٧٩). ويقول: «تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٣)، وأحمد (١٧١٤٢). ثم يترك الكتاب المنزل عليه وسنته الغراء مملوءة مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيه وتجسيم، وأن اعتقاد ظاهره ضلال، وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه؟! وكيف يجوز للسلف أن يقولوا: «أمروها كما جاءت»، مع أن معناها المجازي هو المراد، وهو شيء لا يفهمه العرب حتى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار؟! المقام الرابع: من الأدلة

الجلية القاطعة والظاهرة ما يبين لك أن لله «يدين» حقيقة: تفضيله لآدم، يستوجب سجود الملائكة وامتناعهم عن التكبر عليه، فلو كان المراد أنه خلقه بقدرته أو بنعمته أو مجرد إضافة خلقه إليه، لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات. فإن قيل: فقد يضاف الشيء إلى الله على سبيل التشريف كقوله: ﴿نَاقَةُ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٧٣] و«بيت الله»، فالجواب: الإضافة لا تكون تشريفا حتى يكون في المضاف معنى أفرده به عن غيره، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البينات ما تمتاز به على جميع النوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة، والأمر هنا كذلك فإضافة خلق آدم إليه أنه خلقه بيديه يوجب أن يكون فعله بيديه، وخلق هؤلاء بقوله: «كن فيكون» كما جاءت به الآثار. ومن ذلك أنهم إذا قالوا: «بيده الملك» أو «عملته يداك» فهما شيئان: أحدهما: إثبات اليد. والثاني: إضافة الملك والعمل إليها. والثاني يقع فيه التجوز كثيرا أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له «يد» حقيقة ولا يقولون: «يد الهوى»، ولا «يد الماء» فهب أن قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] قد علم منه أن المراد بقدرته، لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة، والفرق بين قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] من وجهين: أحدهما: أنه هنا أضاف الفعل إليه، وبين أنه خلقه بيديه، وهناك أضاف الفعل إلى الأيدي. الثاني: أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس، كقوله

تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] أي: يديهما، وقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] أي: قلباكما، فكذلك قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾. والرجل والقدمان صفة ذاتية خبرية ثابتة لله عز وجل بصحيح السنة. والدليل: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تحاجج الجنة والنار، وفيه: «فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ اللهُ فِيهَا رِجْلَهُ - وعند مسلم: قَدَمَهُ - فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ ...». أخرجه البخاري (٤٨٤٨)، ومسلم (٢٨٤٨). وأثر ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر أحد قدره». وأثر أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «الكرسي موضع القدمين، وله أطيط كأطيط الرحل». قال الإمام الشافعي: «لله تبارك وتعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمته ... وأن له قدما بقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حَتَّى يَضَعَ اللهُ فِيهَا قَدَمَهُ». يعني جهنم ...»[1]. قال أبو يعلى الفراء: «أعلم أنه غير ممتنع حمل هذا الخبر على ظاهره، وأن المراد به قدم هو صفة لله تعالى وكذلك الرِجل»[2]. وقال الشيخ عبد الرحمن البراك: «في هذا الحديث إثبات الرجل والقدم له سبحانه وتعالى، وأهل السنة يثبتون لله ما جاء في هذا الحديث على حقيقته، كما يثبتون سائر الصفات، كما يثبتون اليدين والعينين له سبحانه وتعالى، ويقولون:

---

(١) طبقات الحنابلة (١/ ٢٨٢).

(٢) إبطال التأويلات (١/ ١٩٥).

إن له تعالى قدمين، كما جاء في الأثر المشهور عن ابن عباس في تفسير الكرسي: أنه موضع القدمين، أي: قدمي الرب سبحانه وتعالى»[1]. وقال الشيخ عبد الله الغنيمان بعد ذكر روايات صفة القدم والرجل: «ففي مجموع هذه الروايات البيان الواضح بأن القدم والرجل - وكلاهما عبارة عن شيء واحد - صفة لله تعالى حقيقة على ما يليق بعظمته»[2]. (فهذه الروايات قد رويت عن هؤلاء من صدر هذه الأمة موافقة لقول النبي ﷺ ...) ذكر المصنف رحمه الله تعالى بعض ما يتميز به أهل السنة والجماعة عن غيرهم من طوائف أهل البدع ويحسن هنا إيراد بعض تلك المزايا التي منها ما أشار له المصنف هنا فأهل السنة لهم سمات ومزايا منها: أولا: اتصال السند. يتميز أهل السنة والجماعة باتصال السند، فما كان عليه أصحاب النبي ﷺ فأهل السنة بحمد الله تعالى يقولون به إلى يومنا هذا ويعتقدونه ويدينون الله سبحانه وتعالى به، فسندهم متصل، بخلاف أهل البدع والأهواء فنجد أن سندهم منقطع، ينقطع إلى فلان من الناس ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتصل ذلك إلى أصحاب النبي ﷺ فضلا عن أن يتصل إلى كلام الله وكلام رسوله ﷺ. ويصف الأصفهاني هذا الأمر فيقول: ومما يدل على أن أهل الحديث هم أهل الحق، أنك لو طالعت جميع

---

(١) توضيح مقاصد العقيدة الطحاوية (ص:١٧٣).

(٢) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري (١/ ١٥٦).

كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطرا من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ونمط واحد، يجرون على طريقة لا يحيدون عنها ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد ونقلهم واحد، لا ترى فيهم اختلافا ولا تفرقا في شيء ما وإن قل، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء على قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دين أبين من هذا. ثانيا: يتميزون باعتقادهم بأن هذا الدين بحمد الله تعالى واضح. ومن وضوحه أن كلام الله عز وجل معلوم المعنى، فيحفظون لهذا الكتاب حرمته لفظا، ويحفظون له حرمته معنى، ويعتقدون أنه ليس في كتاب الله عز وجل ما لا يعلم معناه فهو معلوم من جهة المعنى، وإن كان بعض حقائق تلك الأمور المغيبة أو كيفياتها أمر قد استأثر به الله تعالى في علم الغيب عنده، فيوقنون أن الهدى في كلام الله عز وجل، وأن النور في كلام الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ. فأهل السنة هم أهل الفهم الرشيد عن الله وعن رسوله، ولذلك تأتي أقوالهم على الاستقامة والسداد. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله بعد كلام عن اختلاف المبتدعة: «وإذا تأمل اللبيب الفاضل هذه الأمور، تبين له أن مذهب السلف والأئمة في غاية الاستقامة والسداد، والصحة والاطراد، وأنه مقتضى

المعقول الصريح والمنقول الصحيح، وأن من خالفه كان خارجا عن موجب العقل والسمع، مخالفا للفطرة»[١]. وقال رحمه الله: «فلهذا لم يجتمع قط أهل الحديث على خلاف قوله في كلمة واحدة، والحق لا يخرج عنهم قط، وكل ما اجتمعوا عليه فهو مما جاء به الرسول، وكل من خالفهم من خارجي ورافضي ومعتزلي وجهمي وغيرهم من أهل البدع، فإنما يخالف رسول الله ﷺ بل من خالف مذاهبهم في الشرائع العملية كان مخالفا للسنة الثابتة، وكل من هؤلاء يوافقهم فيما خالف فيه الآخر، فأهل الأهواء معهم بمنزلة أهل الملل مع المسلمين، فإن أهل السنة في الإسلام كأهل الإسلام في الملل، كما قد بسط في موضعه»[٢]. ثالثا: حفظهم للأصلين رواية ودراية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وجماع ذلك بحفظ أصلين: أحدهما: تحقيق ما جاء به الرسول، فلا يخلط بما ليس منه من المنقولات الضعيفة، والتفسيرات الباطلة، بل يعطى حقه من معرفة نقله ودلالته. والثاني: ألا يعارض ذلك بالشبهات لا رأيا ولا رواية، قال الله تعالى فيما يأمر به بني إسرائيل وهو لنا: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ ۖ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾ وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢١٢).

(٢) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٦٥).

تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٤١-٤٢] فلا يكتم الحق الذي جاء به الرسول، ولا يلبس بغيره من الباطل ولا يعارض بغيره»(١). فأهل السنة أعلم الناس بأحوال النبي ﷺ وأقواله وأفعاله، لذلك فهم أشد الناس حبا للسنة، وأحرصهم على اتباعها، وأكثرهم موالاة لأهلها. رابعا: وسطيتهم بين الطوائف والفرق. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «أهل السنة في الإسلام كأهل الإسلام في الملل الأخرى»(٢). فأهل السنة هم أعرف الناس بالحق، ولذلك فإن كل طائفة سوى أهل السنة والحديث المتبعين آثار رسول الله ﷺ، لا ينفردون عن طائفة أهل السنة إلا بقول فاسد، ولا ينفردون بقول صحيح، وكل من كان عن السنة أبعد، كان انفراده بالأقوال والأفعال الباطلة أكثر. خامسا: ويتميزون باعتقادهم أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكن أحد منهم على بدعة. وما عرفوا بذلك برغم ظهور بعض الفرق في زمانهم كالخوارج والقدرية والشيعة ونحو ذلك، ومع ذلك ما عرف عن أحد من أصحاب النبي ﷺ أنه قد حاد عن هذا الطريق. ونؤمن بأن أصحاب النبي ﷺ كما وصفهم ابن مسعود رضي الله عنه حينما قال: «من كان مستنا، فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة». أولئك أصحاب محمد أبر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، قوم اختارهم الله

---

(١) مجموع الفتاوى (١٥/ ١٥٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ١٤١).

لصحبة نبيه وإقامة دينه فاعرفوا لهم حقهم فإنهم كانوا على الهدى المستقيم». وكما أثر عنه رَضِوَاللَّهُعَنْهُ حيث قال: «إنا نقتدي ولا نبتدي، ونتبع ولا نبتدع». فأصحاب النبي ﷺ خير هذه الأمة، والله تعالى قد زكاهم في كتابه وأمر بلزوم سبيلهم حيث قال عز وجل: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] فرضي الله عن السابقين من المهاجرين والأنصار رضاء مطلقا بدون قيد، ورضي الله عن من بعدهم رضاء مقيدا. مقيدا بأي أمر؟ باتباعهم بإحسان: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾. ونهى الله سبحانه وتعالى عن الافتراق عنهم: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. نهى عن الافتراق عن هذا الطريق وهذا السبيل، والمعالم بحمد لله تعالى واضحة، مرجعية استقام عليها الأوائل وحفظوها لنا بأسانيدها الصحيحة الثابتة ونقلوها لنا، وأصبحت بحمد الله تعالى ميراثا سليما من كل بدعة ومن كل شائبة يتوارثه أهل السنة جيلا بعد جيل، وينقله الخيار من هذه الأمة، ينقله ورثة الأنبياء لكل جيل من هذه الأجيال. فلذلك لا عجب أن يتسم هذا المنهج بثباته وعدم اضطرابه، ولا عجب أن يتسم هذا المنهج بلزوم كلام الله وبلزوم كلام رسوله ﷺ، ولا عجب أن يستمر هذا الإسناد محفوظا جيلا بعد جيل. فهذه هي مرجعية أهل السنة التي بحمد الله تعالى

نقلت لنا في كتب الاعتقاد، ولزمها أهل السنة على مدى هذه الأزمان وعلى هذه الأعصار. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والواجب على كل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله أن يكون أصل قصده توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له، وطاعة رسوله، يدور على ذلك، ويتبعه أين وجده، ويعلم أن أفضل الخلق بعد الأنبياء هم الصحابة، فلا ينتصر لشخص انتصارا مطلقا عاما، إلا لرسول الله ﷺ، ولا لطائفة انتصارا مطلقا عاما، إلا للصحابة رضي الله عنهم أجمعين. فإن الهدى يدور مع الرسول حيث دار، ويدور مع أصحابه دون أصحاب غيره حيث داروا؛ فإذا أجمعوا لم يجمعوا على خطأ قط، بخلاف أصحاب عالم من العلماء فإنهم قد يجمعون على خطأ، بل كل قول قالوه ولم يقله غيرهم من الأمة لا يكون إلا خطأ، فإن الدين الذي بعث الله به رسوله ليس مسلما إلى عالم واحد وأصحابه، ولو كان كذلك لكان ذلك الشخص نظيرا لرسول الله ﷺ وهو شبيه بقول الرافضة في الإمام المعصوم. ولا بد أن يكون الصحابة والتابعون يعرفون ذلك الحق الذي بعث الله به الرسول، قبل وجود المتبوعين الذين تنسب إليهم المذاهب في الأصول والفروع، ويمتنع أن يكون هؤلاء جاءوا بحق يخالف ما جاء به الرسول، فإن كل ما خالف الرسول فهو باطل، ويمتنع أن يكون أحدهم علم من جهة الرسول ما يخالف الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإن أولئك لم يجتمعوا على ضلالة، فلابد أن

يكون قوله إن كان حقا مأخوذا عما جاء به الرسول، موجودا فيمن قبله، وكل قول قيل في دين الإسلام، مخالف لما مضى عليه الصحابة والتابعون، لم يقله أحد منهم بل قالوا خلافه، فإنه قول باطل»[1]. قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقال أيضا: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فقد تبين أن الواجب طلب علم ما أنزل الله على رسوله ﷺ من الكتاب والحكمة، ومعرفة ما أراد بذلك كما كان على ذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، ومن سلك سبيلهم، فكل ما يحتاج الناس إليه في دينهم، فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا، فكيف بأصول التوحيد والإيمان، ثم إذا عرف ما بينه الرسول نظر في أقوال الناس، وما أرادوه بها، فعرضت على الكتاب والسنة»[2]. سادسا: من سمات أهل الحق قولهم: أن العقل الصريح دائما موافق للرسول ﷺ لا يخالفه قط. فإن الميزان مع الكتاب، والله أنزل الكتاب

---

(١) منهاج السنة (٥/ ٢٦١).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٤٣).

بالحق والميزان؛ لكن قد تقصر عقول الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به، فيأتيهم الرسول بما عجزوا عن معرفته وحاروا فيه، لا بما يعلمون بعقولهم بطلانه؛ فالرسل صلوات الله وسلامه عليهم تخبر بمحارات العقول لا تخبر بمحالات العقول، فهذا سبيل الهدى والسنة والعلم. سابعا: من سمات أهل السنة حرصهم على الجماعة والألفة ونبذهم للاختلاف والفرقة. وحث الناس عليها، ونبذهم للاختلاف والفرقة بين أهل العقيدة والتوحيد، وتحذير الناس من ذلك، كيف لا ورسول الله ﷺ قد قال: «إِنَّ اللهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا؛ فَيَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ...». أخرجه مسلم (١٧١٥). وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ﴾ [آل عمران: ١٠٥-١٠٦]. قال ابن عباس: «تبيض وجوه أهل السنة، وتسود وجوه أهل البدعة». فمن منهجهم الحرص على جمع كلمة المسلمين على الحق، فهم حريصون كل الحرص على وحدة المسلمين، ولم شعثهم، وجمع كلمتهم على الحق، وإزالة أسباب النزاع والفرقة بينهم؛ لعلمهم أن الاجتماع رحمة، وأن الفرقة عذاب، ولأن الله عز وجل أمر بالائتلاف، ونهي عن الاختلاف؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾

وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: ١٠٢-١٠٣]. ثامنا: من سمات أهل السنة الجمع بين الرحمة واللين والشدة والغلظة. بخلاف غيرهم ممن يأخذ جانبا من هدي السلف ويدع الجانب الآخر، فيأخذون بالشدة في جميع أحوالهم أو باللين في جميع أحوالهم. أما أهل السنة فيجمعون بين هذا وهذا، وكل في موضعه، حسب ما تقتضيه المصلحة، ومقتضيات الأحوال. قال ابن تيمية: «وأهل السنة يتبعون الحق من ربهم الذي جاء به الرسول، ولا يكفرون من خالفهم فيه، بل هم أعلم بالحق وأرحم بالخلق، كما وصف الله به المسلمين بقوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، قال أبو هريرة: «كنتم خير الناس للناس»[(١)]. قال ابن تيمية: «ولهذا كنت أقول للجهمية من الحلولية والنفاة الذين نفوا أن يكون الله تعالى فوق العرش لما وقعت محنتهم، أنا لو وافقتكم كنت كافرا؛ لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال، وكان هذا خطابا لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم وأصل جهلهم شبهات عقلية حصلت لرؤوسهم في قصور من معرفة المنقول الصحيح والمعقول الصريح الموافق له، فكان هذا خطابنا، فلهذا لم يقابل جهله وافتراؤه بالتكفير بمثله»[(٢)]. وهذه قصة يذكرها ابن

---

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٧٥).

(٢) الاستغاثة في الرد على البكري (١/ ٢٥٣).

تيمية تدلل على عدل أهل السنة وإنصافهم مع أهل البدع بالرغم من أنهم قد يلقون من المبتدعة ما يلقون من اعتداء وسوء معاملة حين تكون الغلبة لأولئك المبتدعة.

تاسعا: من سمات أهل السنة أنهم يعطون كل ذي حق حقه وهم أبعد الناس عن التكفير. قال ابن تيمية رحمه الله: «ومن سلك طريق الاعتدال عظم من يستحق التعظيم وأحبه ووالاه وأعطى الحق حقه، فيعظم الحق ويرحم الخلق، ويعلم أن الرجل الواحد تكون له حسنات وسيئات، فيحمد ويذم، ويثاب ويعاقب، ويحب من وجه ويبغض من وجه، هذا هو مذهب أهل السنة والجماعة خلافا للخوارج والمعتزلة ومن وافقهم»[1]. وقال ابن قيم الجوزية رحمه الله وهو يتكلم عن أهل السنة: «فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه، وهم براء من باطلهم، فمذهبهم جمع حق الطوائف بعضه إلى بعض والقول به ونصره وموالاة أهله من ذلك الوجه ونفي باطل كل طائفة من الطوائف وكسره ومعاداة أهله من هذا الوجه، فهم حكام بين الطوائف لا يتحيزون إلى فئة منهم على الإطلاق، ولا يردون حق طائفة من الطوائف، ولا يقابلون بدعة ببدعة، ولا يردون باطلا بباطل، ولا يحملهم شنآن قوم يعادونهم ويكفرونهم على أن لا يعدلوا فيهم، بل يقولون فيهم الحق ويحكمون في مقالاتهم بالعدل، والله سبحانه وتعالى أمر رسوله أن يعدل بين الطوائف،

---

(١) منهاج السنة النبوية (٤/ ٥٤٣).

فقال: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ۖ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ﴾ [الشورى: ١٥]». عاشرا: من سمات أهل السنة أنهم قليل في زمن الفتن. قال الفضيل بن عياض: «عليك بطريق الهدى، ولا يضرك قلة السالكين، وإياك وطرق الضلالة، ولا تغتر بكثرة الهالكين». وقال سفيان بن عيينة: «اسلكوا سبيل الحق ولا تستوحشوا من قلة أهله». وقال الحسن البصري: «يا أهل السنة ترفقوا رحمكم الله، فإنكم من أقل الناس». الحادي عشر: من سمات أهل السنة أنهم يقولون: إن المسائل التي يقع الخلاف فيها ليست على درجة واحدة. فثمة مسائل لا يسوغ الخلاف فيها لصراحة أدلتها واتفاق السلف عليها وتسمى المسائل الخلافية، وهذا النوع من المخالفة ينكر فيه القول، ويضلل فيه المخالف، وقد يبدع حسب ضوابط شرعية، وقواعد مرعية. والقسم الآخر المسائل التي يسوغ الخلاف فيها لتعارض أدلتها فيما يظهر للمجتهد، أو لوقوع الخلاف فيها بين السلف الصالح، وتسمى المسائل الاجتهادية. والأصل في مسائل المعتقد أنها من قبيل المسائل الخلافية بخلاف المسائل الفقهية العملية، فالأصل أنها من المسائل الاجتهادية. قال ابن تيمية: «قولهم: ومسائل الخلاف لا إنكار فيها ليس بصحيح، فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول بالحكم أو العمل: أما الأول: فإن كان القول يخالف سنة أو إجماعا قديما وجب إنكاره وفاقا، وإن لم يكن كذلك فإنه

ينكر بمعنى بيان ضعفه عند من يقول: المصيب واحد وهم عامة السلف والفقهاء، وأما العمل إذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره أيضا بحسب درجات الإنكار كما ذكرنا من حديث شارب النبيذ المختلف فيه وكما ينقض حكم الحاكم إذا خالف سنة وإن كان قد اتبع بعض العلماء. والثاني: إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع وللاجتهاد فيه مساغ فلا ينكر على من عمل بها مجتهدا أو مقلدا، وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد كما اعتقد ذلك طوائف من الناس، والصواب الذي عليه الأئمة أن مسائل الاجتهاد مالم يكن فيها دليل يوجب العمل به وجوبا ظاهرا مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه فيسوغ إذا عدم ذلك الاجتهاد لتعارض الأدلة المقاربة أو لخفاء الأدلة فيها»[١]. وقال ابن قيم الجوزية: «وقولهم: إن مسائل الخلاف لا إنكار فيها. ليس بصحيح؛ فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول والفتوى أو العمل. أما الأول: فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعا وجب إنكاره اتفاقا وإن لم يكن كذلك فإن بيان ضعفه ومخالفته للدليل إنكار مثله، وأما العمل فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره بحسب درجات الإنكار، وكيف يقول فقيه: لا إنكار في المسائل المختلف فيها، والفقهاء من سائر الطوائف قد صرحوا بنقض حكم الحاكم إذا

---

(١) بيان الدليل على بطلان التحليل (ص: ٢١٠).

خالف كتابا أو سنة وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء. وأما إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع وللاجتهاد فيها مساغ لم ينكر على من عمل بها مجتهدا أو مقلدا، وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد كما اعتقد ذلك طوائف من الناس ممن ليس لهم تحقيق في العلم»(١). الثاني عشر: ومن سمات أهل السنة أنهم يقولون: إن الحق لا يعرف بالرجال، بل الرجال يعرفون بالحق. قال الشوكاني: «ليس لأحد من العلماء المختلفين، أو من التابعين لهم والمقتدين بهم أن يقول: الحق ما قاله فلان دون فلان، أو فلان أولى بالحق من فلان. بل الواجب عليه إن كان ممن له فهم وعلم وتمييز أن يرد ما اختلفوا فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فمن كان دليل الكتاب والسنة معه فهو على الحق وهو الأولى بالحق. ومن كان دليل الكتاب والسنة عليه لا له كان هو المخطئ، بل هو معذور، بل مأجور، كما ثبت في الحديث الصحيح: «إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ اثْنَانِ، وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ». أخرجه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦). فناهيك بخطأ يؤجر عليه فاعله، ولكن هذا إنما هو للمجتهد نفسه، إذا أخطأ، ولكن لا يجوز لغيره أن يتبعه في خطئه، ولا يعذر كعذره، ولا يؤجر كأجره، بل واجب على من عداه من المكلفين أن يترك الاقتداء به في الخطأ ويرجع إلى

---

(١) إعلام الموقعين (٥/ ٢٤٢).

الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة. وإذا وقع الرد لما اختلف فيه أهل العلم إلى الكتاب والسنة كان من معه دليل الكتاب والسنة هو الذي أصاب الحق ووافقه، وإن كان واحدا، والذي لم يكن معه دليل الكتاب والسنة هو الذي لم يصب الحق، بل أخطأه، وإن كان عددا كثيرا، فليس لعالم ولا لمتعلم ولا لمن يفهم وإن كان مقصرا أن يقول: إن الحق بيد من يقتدى به من العلماء، إن كان دليل الكتاب والسنة بيد غيره. فإن ذلك جهل عظيم، وتعصب ذميم، وخروج من دائرة الإنصاف بالمرة؛ لأن الحق لا يعرف بالرجال، بل الرجال يعرفون بالحق. وليس أحد من العلماء المجتهدين والأئمة المحققين بمعصوم، ومن لم يكن معصوما فإنه يجوز عليه الخطأ كما يجوز عليه الصواب، فيصيب تارة ويخطئ أخرى. ولا يتبين صوابه من خطئه إلا بالرجوع إلى دليل الكتاب والسنة، فإن وافقهما فهو مصيب، وإن خالفهما فهو مخطئ، ولا خلاف في هذه الجملة بين جميع المسلمين أولهم وآخرهم، سابقهم ولاحقهم، كبيرهم وصغيرهم، وهذا يعرفه كل من له أدنى حظ من العلم، وأحقر نصيب من العرفان، ومن لم يفهم هذا ويعترف به فليتهم نفسه»[1]. (إلى أن حدث في آخر الأمة من قلل الله عددهم ممن حذرنا رسول الله ﷺ عن مجالستهم ومكالمتهم...) أشار رحمه الله تعالى إلى بعض سمات أهل الباطل وقد ذكر جملة

---

(١) شرح الصدور بتحريم رفع القبور (ص:٥).

منها في هذه الفتوى في مواطن متفرقة، ولعل في ذكرها مجتمعة مزيد فائدة لينتفع بها من أكرمه الله بالسير على منهج السلف الصالح، ولتكون تذكرة لمن حاد عن هذا المنهج لعل الله أن ينير بصيرته ويعود إلى صراط الله المستقيم، وهذه السمات لمناهج أهل الباطل جمعتها وفق النقاط الآتية: أولا: أنهم يجعلون أقوالهم هي الأصل ويجعلون ما جاء في الكتاب والسنة تبع لها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما سبيل الضلال والبدعة والجهل فعكس ذلك أن يبتدع بدعة برأي رجال وتأويلاتهم، ثم يجعل ما جاء به الرسول تبعا لها، ويحرف ألفاظه، ويتأول على وفق ما أصلوه، وهؤلاء تجدهم في نفس الأمر لا يعتمدون على ما جاء به الرسول، ولا يتلقون الهدى منه، ولكن ما وافقهم منه قبلوه وجعلوه حجة لا عمدة، وما خالفهم تأولوه كالذين يحرفون الكلم عن مواضعه، أو فوضوه كالذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني»(١). وقال أيضا: «وأما أهل البدع: فهم أهل أهواء وشبهات، يتبعون أهواءهم فيما يحبونه ويبغضونه، ويحكمون بالظن والشبه؛ فهم ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣]. فكل فريق منهم قد أصل لنفسه أصل دين صنعه، إما برأيه وقياسه الذي يسميه عقليات، وإما بذوقه وهواه الذي يسميه ذوقيات، وإما بما يتأوله من القرآن، ويحرف فيه الكلم

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/ ٧).

عن مواضعه، ويقول إنه إنما يتبع القرآن كالخوارج؛ وإما بما يدعيه في الحديث والسنة ويكون كذبا وضعيفا كما يدعيه الروافض من النص والآيات. وكثير ممن يكون قد وضع دينه برأيه أو ذوقه يحتج من القرآن بما يتأوله على غير تأويله، ويجعل ذلك حجة لا عمدة، وعمدته في الباطن على رأيه، كالجهمية والمعتزلة في الصفات والأفعال، بخلاف مسائل الوعد والوعيد؛ فإنهم قد يقصدون متابعة النص»[١]. ثانيا: من سمات مناهج أهل الباطل أن عامتهم لا يعرفون ما جاء في الكتاب والسنة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهؤلاء قد لا يعرفون ما جاء به الرسول: إما عجزا وإما تفريطا، فإنه يحتاج إلى مقدمتين: أن الرسول قال كذا، وأنه أراد به كذا. أما المقدمة الأولى: فعامتهم لا يرتابون في أنه جاء بالقرآن وإن كان من غلاة أهل البدع من يرتاب في بعضه لكن الأحاديث عامة أهل البدع جهال بها، وهم يظنون أن هذه رواها آحاد يجوزون عليهم الكذب والخطأ، ولا يعرفون من كثرة طرقها وصفات رجالها، والأسباب الموجبة للتصديق بها ما يعلمه أهل العلم بالحديث؛ فإن هؤلاء يقطعون قطعا يقينا بعامة المتون الصحيحة التي في الصحيحين كما قد بسطناه في غير هذا الموضع. وأما المقدمة الثانية: فإنهم لا يعرفون معاني القرآن والحديث، ومنهم من يقول: الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين بمراد المتكلم، وقد بسطنا الكلام على فساد

---

(١) النبوات (١/ ٤٢٢).

ذلك في غير هذا الموضع»[١]. ثالثا: من سمات مناهج أهل الباطل أنهم يتعاملون مع النصوص بما يوافق أهواءهم. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكثير منهم إنما ينظر من تفسير القرآن والحديث فيما يقوله موافقوه على المذهب فيتأول تأويلاتهم، فالنصوص التي توافقهم يحتجون بها، والتي تخالفهم يتأولونها، وكثير منهم لم يكن عمدتهم في نفس الأمر إتباع نص أصلا، وهذا في البدع الكبار مثل الرافضة والجهمية»[٢]. رابعا: من سمات مناهج أهل الباطل: أنهم يلبسون الحق بالباطل. ويقيمون الباطل بدلا عن الحق. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١] هما متلازمان فإن من لبس الحق بالباطل فجعله ملبوسا به خفي من الحق بقدر ما ظهر من الباطل، فصار ملبوسا ومن كتم الحق احتاج أن يقيم موضعه باطلا فيلبس الحق بالباطل، ولهذا كان كل من كتم من أهل الكتاب ما أنزل الله فلابد أن يظهر باطلا. وهكذا أهل البدع لا تجد أحدا ترك بعض السنة التي يجب التصديق بها والعمل إلا وقع في بدعة، ولا تجد صاحب بدعة إلا ترك شيئا من السنة، كما جاء في الحديث: «مَا ابْتَدَعَ قَوْمٌ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكُوا مِنْ السُّنَّةِ مِثْلَهَا». أخرجه أحمد (٤/ ١٠٥).

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (٥/ ٢٩).

(٢) منهاج السنة (٢/ ١٠٩).

وقد قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ﴾ [المائدة: ١٤]. فلما تركوا حظا مما ذكروا به اعتاضوا بغيره، فوقعت بينهم العداوة والبغضاء، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعۡشُ عَن ذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ نُقَيِّضۡ لَهُۥ شَيۡطَٰنٗا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٞ﴾ [الزخرف: ٣٦]. فعلى المسلم أن يحذر من هاتين الصفتين الذميمتين فهي من سمات أهل الكتاب»[١]. خامسا: من سمات مناهج أهل الباطل اتباع المتشابهات والألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة. وقد قال النبي ﷺ في وصف أهل الأهواء والبدع: «فَإِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللهُ فَاحْذَرُوهُمْ». أخرجه البخاري (٤٥٤٧)، ومسلم (٢٦٦٥). وقد تحدث علماء السلف عن سمات الفرق الهالكة وأسباب تفرقهم وما أحدثوه في الدين تحدثوا من باب النصيحة والتحذير. فقد سأل عمرو بن قيس الحكم بن عتبة: «ما اضطر الناس إلى هذه الأهواء أن يدخلوا فيها؟ قال الخصومات». وقال الفضيل بن عياض: «لا تجادلوا أهل الخصومات فإنهم يخوضون في آيات الله». وفي مصنف عبد الرزاق أن رجلا قال لابن عباس: الحمد لله الذي جعل هوانا على هواكم. فقال: «كل هوى ضلالة». وعن أبي قلابة قال: «ما ابتدع قوم بدعة إلا استحلوا السيف». فالله تعالى قد ذم في كتابه من يتتبع المتشابهات ورسوله ﷺ، كما

---

(١) مجموع الفتاوى (١٥/ ١٥٥).

عاقب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صبيغا. وقد صارت هذه العادة سمة وشعارا لأهل البدع والأهواء ومنهجا ينتهجونه في التلبيس، وسلما للوصول إلى بغيتهم وطريقا في تحقيق نواياهم السيئة، ومعولا يهدمون بها أصول الدين، ويعارضون بها الحق بعد ما تبين للناس، ويلبسون به على عقول العوام ويفسدون به دينهم بإلقاء الشبهات تارة وباستخدام الألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة تارة أخرى. قال الإمام أحمد: «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلي الهدى ويبصرون منهم على الأذى يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمي، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من تائه ضال قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عنان الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم فنعوذ بالله من فتن المضلين»[1].

والمقصود هنا قوله: «يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم»، وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس هو الذي

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (ص: ١).

يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة، التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وتلك الألفاظ تكون موجودة مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس، لكن بمعان أخر غير المعاني التي قصدوها هم بها، فيقصدون هم بها معاني أخر، فيحصل الاشتباه والإجمال. سادسا: من سمات أهل الباطل طعنهم في الصحابة. فها هي الفرق الكبار: المعتزلة والخوارج والشيعة كلهم يطعن في الصحابة رضوان الله عليهم طعنا صريحا: أما المعتزلة فقد طعن زعيمهم النظام في أكثر الصحابة وأسقط عدالة ابن مسعود، وطعن في فتاوى علي بن أبي طالب، وثلب عثمان بن عفان، وطعن في كل من أفتى من الصحابة بالاجتهاد، وقال: إن ذلك منهم إنما كان لأجل أمرين: إما لجهلهم بأن ذلك لا يحل لهم، وإما لأنهم أرادوا أن يكونوا زعماء وأرباب مذاهب تنسب إليهم. فنسب خيار الصحابة إلى الجهل أو النفاق. ثم إنه أبطل إجماع الصحابة ولم يره حجة، وأجاز أن تجتمع الأمة على الضلالة. وأيضا كان زعيمهم واصل بن عطاء الغزال يشكك في عدالة علي وابنيه، وابن عباس، وطلحة، والزبير، وعائشة وكل من شهد حرب الجمل من الفريقين، فقال مقالته المشهورة: لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما؛ لعلمي بأن أحدهما فاسق ولا أعرفه بعينه. ووافقه على ذلك صاحبه عمرو بن عبيد وزاد عليه بأن قطع بفسق كل من الفريقين. وأما الخوارج فتكفيرهم لعلي وأكثر الصحابة رضي الله عنهم واستباحتهم

لدمائهم وأموالهم مشهور معلوم، بل ساقوا الكفر إلى كل من أذنب من هذه الأمة. أما الشيعة فشعارهم الطعن في سائر الصحابة عدا آل البيت وغلاتهم من السبئية والبيانية وغيرهم قد حكم علماء الإسلام عليهم بالردة والخروج من الدين بالكلية. والإمامية منهم ادعت ردة أكثر الصحابة بعد النبي ﷺ. والأشاعرة ونحوهم من المتكلمين ممن يدعي في طريقة الخلف العلم والإحكام، وفي طريقة السلف السلامة دون العلم والإحكام، يلزمهم تجهيل السلف من الصحابة والتابعين وهو طعن فيهم من هذا الوجه. ولهذا قال ابن تيمية رحمه الله بعد أن حكى عنهم هذا الكلام: «ولا ريب أن هذا شعبة من الرفض»[1]. سابعا: من سمات أهل الباطل انتقاصهم لعلوم السلف وقولهم: بأن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم. قال ابن تيمية: «ولا يجوز أن يكون الخالفون أعلم من السالفين كما قد يقوله بعض الأغبياء ممن لم يقدر قدر السلف؛ بل ولا عرف الله ورسوله والمؤمنين به حقيقة المعرفة المأمور بها، من أن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم. فإن هؤلاء المبتدعين الذين يفضلون طريقة الخلف من المتفلسفة ومن حذا حذوهم على طريقة السلف، إنما أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ١٥٧).

الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات. فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهر، وقد كذبوا على طريقة السلف وضلوا في تصويب طريقة الخلف، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف»[(١)]. ثامنا: من سمات أهل الباطل أنهم جمعوا بين الجهل والظلم. قال ابن تيمية: «وهذا لأن الأصل الذي اشتركوا فيه أصل فاسد مبني على جهل وظلم، وهم مشتركون في ظلم سائر المسلمين، فصاروا بمنزلة قطاع الطريق المشتركين في ظلم الناس. ولا ريب أن المسلم العالم العادل أعدل عليهم وعلى بعضهم من بعض. والخوارج تكفر أهل الجماعة، وكذلك أكثر المعتزلة يكفرون من خالفهم وكذلك أكثر الرافضة ومن لم يكفر فسق. وكذلك أكثر أهل الأهواء يبتدعون رأيا، ويكفرون من خالفهم فيه»[(٢)]. تاسعا: من سمات مناهج أهل الباطل أن استدلالاتهم لا تخرج عن الأمور الآتية: إما آيات وأحاديث صحيحة يتأولونها ويتعسفون في تفسيرها حتى توافق ما جاءوا به من الباطل مع أنه ليس فيها دلالة على

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٥٧).

ما يزعمون ويدعون. وإما أحاديث واهية أو موضوعة لا يحتج بها ولا يعتمد عليها بل هي مخالفة لأهم قواعد هذا الدين المبنية على الآيات والأحاديث الثابتة الصحيحة. وهذا الصنف هو أغلب بضاعتهم، بل وأكثر ما يستدلون به عند عرض بدعهم، إما جهلا منهم بحكم هذه الأحاديث، أو لعلمهم بأن هذا النوع من الأدلة هو مما يسهل ترويج باطلهم عند العوام الذين لا يستطيعون أن يميزوا بين الصحيح والضعيف من الأحاديث. وإما بحكايات مكذوبة منسوبة لبعض أئمة هذا الدين الذين لهم في نفوس الناس منزلة ومكانة. وتلك الحكايات مروية بأسانيد مظلمة عن رجال مجهولين وهي مردودة بما اشتهر عن أولئك الأئمة من أقوال ذكرت في كتبهم أو رويت عن طريق تلاميذهم بأسانيد صحيحة تؤكد زيف تلك الحكايات المنسوبة إليهم وتبرهن على بطلانها. أو بمنامات لا تخلو من أحد أمرين إما كذب صاحبها أو تلبيس الشياطين عليه، ويشهد لهذا ويؤكده مخالفتها لقواعد هذا الدين وأصوله. ويا سبحان الله كيف يتصور أن يترك شرع الله من أجل أحلام ومنامات. أو أقوال من تكلم في الدين بلا علم، وليس معه فيما يقول ويدعى دليل شرعي، ويجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير. أو بحجج هي من جهة الرأي والذوق هي أوهن من بيوت العنكبوت ولا يخفى ضعفها وفسادها ومخالفتها لقواعد هذا الدين وأصوله إلا على الجهلة وأصحاب الهوى أتباع كل ناعق الذين

لم يستضيئوا بنور العلم. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما أولئك الضلال أشباه المشركين والنصارى فعمدتهم: إما أحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو منقولات عمن لا يحتج بقوله، إما أن يكون كذبا عليه، وإما أن يكون غلطا منه، إذ هي نقل غير مصدق عن قائل غير معصوم، وإن اعتصموا بشيء مما ثبت عن الرسول ﷺ حرفوا الكلم عن مواضعه وتمسكوا بمتشابهه وتركوا محكمه كما يفعل النصارى»(١). والمقام هنا لا يتسع لعرض تلك الشبه والرد عليها، فمن أراد الاستزادة في هذا الشأن فعليه بمظان ذلك في كتب علماء السلف. وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي، إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ وَأَصْحَابٌ، يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ. ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ، يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بيده فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ». أخرجه مسلم (٥٠). عاشرا: من سمات أهل الباطل زعمهم أن أهل السنة أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال. قال ابن تيمية: «ومن العجب: أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل. وربما حكي إنكار النظر عن بعض أئمة السنة وهذا مما ينكرونه عليهم، فيقال لهم: ليس هذا بحق، فإن أهل السنة

---

(١) الرد على البكري (ص: ٣٥٢).

والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن هذا أصل متفق عليه بينهم. والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة، من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ «النظر والاستدلال» ولفظ «الكلام»، فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال. وهذا كما أن طائفة من أهل الكلام يسمي ما وضعه «أصول الدين» وهذا اسم عظيم، والمسمى به فيه من فساد الدين ما الله به عليم. فإذا أنكر أهل الحق والسنة ذلك، قال المبطل: قد أنكروا أصول الدين. وهم لم ينكروا ما يستحق أن يسمى أصول الدين، وإنما أنكروا ما سماه هذا أصول الدين، وهي أسماء سموها هم وآباؤهم بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان، فالدين ما شرعه الله ورسوله وقد بين أصوله وفروعه، ومن المحال أن يكون الرسول قد بين فروع الدين دون أصوله، كما قد بينا هذا في غير هذا الموضع فهكذا لفظ النظر والاعتبار والاستدلال. وعامة هذه الضلالات إنما تطرق من لم يعتصم بالكتاب والسنة كما كان»[(١)]. الحادي عشر: من سمات أهل الباطل تكفيرهم لخصومهم. قال ابن تيمية: «وأيضا فإنه لا يعرف من أهل الكلام أحد إلا

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٥).

وله في الإسلام مقالة يكفر قائلها عموم المسلمين حتى أصحابه، وفي التعميم ما يغني عن التعيين، فأي فريق أحق بالحشو والضلال من هؤلاء؟ وذلك يقتضي وجود الردة فيهم كما يوجد النفاق فيهم كثيرا. وهذا إذا كان في المقالات الخفية فقد يقال: إنه فيها مخطئ ضال لم تقم عليه الحجة التي يكفر صاحبها؛ لكن ذلك يقع في طوائف منهم في الأمور الظاهرة التي تعلم العامة والخاصة من المسلمين أنها من دين المسلمين»(١). الثاني عشر: من سمات أهل الباطل اضطراب أقوالهم وتنقلهم من قول إلى قول. قال ابن تيمية رحمه الله: «إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالا من قول إلى قول، وجزما بالقول في موضع، وجزما بنقيضه وتكفير قائله في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين، فإن الإيمان كما قال فيه قيصر لما سأل أبا سفيان عمن أسلم مع النبي ﷺ: هل يرجع أحد منهم عن دينه سخطة له، بعد أن يدخل فيه؟ قال: لا. قال: وكذلك الإيمان إذا خالط بشاشته القلوب، لا يسخطه أحد. ولهذا قال بعض السلف عمر بن عبد العزيز أو غيره: «من جعل دينه غرضا للخصومات أكثر التنقل»(٢). (ثم ذكر: المأثور عن ابن عباس، وجوابه لنجدة الحروري) نجدة الحروري: هو نجدة بن عامر الحنفي، الخارجي، الحروري،

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٠).

رأس من رءوس الخوارج، وزعيم فرقة النجدات، انشق عليه أصحابه وقتلوه سنة تسع وستين. والأثر المذكور نصه عن عكرمة أن نجدة قال لابن عباس: «كيف معرفتك بربك؛ لأن من قبلنا اختلفوا علينا، فقال: إن من ينصب دينه للقياس لا يزال الدهر في التباس، مائلا عن المنهاج، ظاعنا في الاعوجاج، أعرفه بما عرف به نفسه من غير رؤية، أصفه بما وصف به نفسه»[1]. (ثم حديث الصورة، وذكر أنه صنف فيه كتابا مفردا، واختلاف الناس في تأويله) وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». أخرجه البخاري (٦٢٢٧)، ومسلم (٢٨٤١). فمعناه: أن الله جل وعلا خلق آدم على صورة الرحمن سبحانه وتعالى، يعني: على صفاته سبحانه، فخص آدم من بين المخلوقات بأن له من الصفات من جنس صفات الله جل وعلا؛ فلله سبحانه وتعالى وجه وجعل لآدم وجها، وله سمع وجعل لآدم سمعا، وله بصر وجعل لآدم بصرا، إلى آخر ذلك. فهذا اشتراك في الصفة، والاشتراك في الصفة لا يعني الاشتراك في الكيفية، وكما جاء في الحديث: «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، فـ (على) تقتضي الاشتراك في جنس الصفة وفي أصل معناها، ولا تقتضي المشابهة ولا المماثلة في الكيفية ولا في الصفة. وهذا هو التحقيق في معنى الحديث، خلافا لمن فهموا منه التمثيل أو التشبيه أو الذين ردوه

---

(١) الأثر أخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله» (٧٢٣).

أو الذين جعلوا معنى الصورة الصورة الخاصة، وليست الصورة العامة التي هي بمعنى الصفات. فالله سبحانه له صورة مثل ما جاء في أحاديث كثيرة غير حديث الصورة هذا، كما جاء مثلا في الحديث: قال أناس: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟» قالوا: لا يا رسول الله. قال: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ، يَجْمَعُ اللهُ النَّاسَ، فَيَقُولُ: مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ، فَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ، وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ، وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ، وَتَبْقَى هَذِهِ الأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللهِ مِنْكَ، هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ. فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتْبَعُونَهُ». أخرجه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (١٨٢). فجاء في هذا الحديث إثبات الصورة لله جل وعلا؛ فالله سبحانه وتعالى له صورة تليق بجلاله وعظمته، ولا يجوز أن نجعل هذه الصورة كصورة الإنسان؛ لأن هذا تمثيل والقاعدة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقال الشيخ عبد الكريم الخضير في حديث النبي ﷺ: «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ؛ فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». أخرجه البخاري (٢٥٥٩)، ومسلم (٢٦١٢). قال: ليس معناه أن صورة آدم مماثلة

لصورة الرحمن سبحانه وتعالى، ولكن معناه: أن لآدم صورة مشتملة على صفات نظير الصفات التي أثبتت للرحمن، فآدم له وجه يليق به، والله له وجه يليق به، وآدم له بصر وسمع ويد ورجل على ما يليق به، والله له بصر وسمع ويد ورجل على ما يليق به سبحانه وتعالى، فكل له ما يخصه وإن اتحد الاسم. ويشهد لذلك أن في الجنة رمانا وفي الدنيا رمانا، ولا يلزم من ذلك التماثل؛ إذ ليس في الجنة مما في الدنيا إلا الأسماء، ومجرد الاتفاق في الاسم لا يعني الاتفاق في المسمى من كل وجه، وجاء في الحديث الصحيح: «أَوَّلَ زُمْرَةٍ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ». أخرجه البخاري (٣٢٤٦)، ومسلم (٢٨٣٤). وليس معنى هذا أن هؤلاء يدخلون الجنة بهذا الشكل المدور الذي لا يشتمل على عين ولا أنف ولا فم ولا غيرها، لكن لهم صورة كما أن للقمر صورة. وكذلك الحال في حديث: «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، فلا يعني أن الصورة مثل الصورة. والله أعلم». [محمد بن خليفة].

(ولا يجوز أيضاً أن يكون الخالفون أعلم من السالفين، كما يقوله بعض الأغبياء ممن لم يقدر قدر السلف، بل ولا عرف الله ورسوله والمؤمنين به حقيقة المعرفة المأمور بها، من أن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم) هنا تعليق ممتاز للمحقق، وهو أنه وجد في بعض النسخ إضافة كلمة، وإن كانت هذه العبارة صدرت من بعض العلماء لكنه يعني بها معنى صحيحاً، فهذه العبارة في بعض

النسخ أضيفت إلى رسالة ابن تيمية هذه، وقد أثبت المحقق أن هذه العبارة ليست من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية من عدة اعتبارات، منها: أن هذه العبارة ليست موجودةً في جميع النسخ الخطية لهذا الكتاب، وهي تصل إلى تسع نسخ، عدا واحدة هي النسخة الظاهرية الموجودة فيها هذه العبارة. والاعتبار الثاني: أن هناك نسخة هندية وجدت هذه العبارة معلقة على الهامش، مما يدل على أنها ليست من كلام الشيخ، ومنها أيضًا أن ابن عبد الهادي تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية نقل نصًا طويلاً من الحموية في كتابه العقود الدرية، ولم يذكر هذه العبارة، وكذلك مرعي بن يوسف الكرمي في ترجمته لشيخ الإسلام. أيضًا يقول: إن هذه العبارة باطلة في معناها، وقد تكون مدخلاً لتسويغ مقولة باطلة، وكلامه هذا صحيح. (فإن هؤلاء المبتدعة الذين يفضلون طريقة الخلف على طريقة السلف إنما أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ [البقرة: ٧٨] وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات) وهنا يمكن أن نشير إلى فائدتين: الفائدة الأولى: هو تحديد معنى مصطلح السلف ومصطلح الخلف، فمصطلح السلف تكلموا عليه من ناحيتين: من الناحية اللغوية، ومن الناحية العرفية. فمن الناحية اللغوية، سلف يعني: مضى، فكل من تقدم فهو

من السلف، وبناءً على هذا المعنى اللغوي يشمل كل من تقدم سواءً كان صالحـًا أو طالحـًا، خيراً أو شريراً، والخلف: هو كل من تأخر، لكن ليس مقصود من تكلم على موضوع السلف وموضوع الخلف في كتب العقائد أنه المعنى اللغوي، وإنما مقصودهم المعنى العرفي. والمعنى العرفي: أن السلف هم الذين تقدموا من الصحابة والتابعين والصالحين، ويندرج معهم من سار على نهجهم حتى لو كان من المتأخرين، فإنهم يسمون أتباع السلف، ولهذا قد يسميهم البعض: السلفيين، أي: أتباع للسلف المتقدمين الذين كانوا على عقيدة معينة، وهي طريقة الرسول ﷺ والصحابة. والخلف له معنى عرفي، وهو: من كان مخالفـًا لطريقة السلف من أهل الكلام كالصوفية مثلاً، والفلاسفة الباطنية وغيرهم، فهؤلاء من الخلف، وإن كان قد يراد بكلمة الخلف في مثل هذا الموطن الأشاعرة، يعني: عندما يقال: «منهج السلف أسلم، ومنهج الخلف أعلم وأحكم»، قائل هذه العبارة يقصد بالسلف المتقدمين من الصحابة والتابعين وغيرهم، ويقصد بالخلف الأشاعرة من أهل الكلام. والحقيقة أن كلمة السلف تطلق على كل من كان معتقداً للحق من الناحية العرفية، والخلف تطلق على كل من كان معتقداً للباطل، لا سيما في موضوع نصوص الصفات. الفائدة الثانية: أن السبب الذي جعل هؤلاء ينسبون إلى السلف أنهم لا يفهمون للنصوص معاني، وأن الخلف المتأخرين الذين يؤولون النصوص هم أعلم؛ السبب في هذا هو

الغرور، وهكذا فإن هذه الصفة إذا وجدت في أشخاص فإنهم يتجرؤون على السلف، وسأذكر الخصلة التي وجدت عند هؤلاء، ثم أربطها بمجموعة موجودة في الواقع المعاصر الآن. هؤلاء أقصد الخلفيين الذين يقولون: إن طريقة السلف أسلم، وأنهم مثل عوام الصالحين الذين لا يفهمون الكلام بشكل دقيق، ويصورونهم مثل الدراويش، يعني: ليسوا أصحاب عقليات، وأصحاب تفكير، وأصحاب منطق مثلاً، نشأت هذه المشكلة عندهم من كتب اليونان، عندما ترجمت إلى الأمة الإسلامية درست، فلما درست تبناها مجموعة سموا بالفلاسفة، وهؤلاء الفلاسفة اعتقدوا عقائد باطلة، وقلدوا اليونانيين، فظهرت طائفة في المجتمع الإسلامي سميت المعتزلة فيما بعد، هؤلاء الطائفة ردوا على الفلاسفة، وقالوا: إنكم أنتم أصلاً مخالفون للعقليات. ثم بعد إنكار السلف رضوان الله عليهم على هذه الطائفة الجديدة المنتسبة إلى الإسلام، الذين هم المعتزلة، وحصلت الفتنة التي هي فتنة خلق القرآن، وانتصر فيها أهل السنة، ظهرت طائفة من المنتسبين إلى السنة عظمت العقليات، وأعجبت بما عند المعتزلة وما عند الفلاسفة من استخدام العقل والتفكير، وظنوا أن من مقتضى استخدام العقل والتفكير أن ينقد السلف الصالح، وأن تنقد النصوص الشرعية؛ لأنهم فهموا أن السلف ليس عندهم عقليات، وأنهم أناس نصيون، يعني:

يأتيه الأمر من الله أو من الرسول، ولا يفكر فيهما، وأن عقائد هؤلاء ليست مبنية على أمور يقينية. [عبد الرحيم السلمي].

(إلى أن حدث في آخر الأمة من قلل الله عددهم، ممن حذرنا رسول الله ﷺ ممن مجالستهم ومكالمتهم، وأمرنا ألا نعود مرضاهم، ولا تشيع جنائزهم، فقصد هؤلاء إلى هذه الروايات فضربوها بالتشبيه، وعمدوا إلى الأخبار فعملوا في دفعها إلى أحكام المقاييس، وكفروا المتقدمين، وأنكروا على الصحابة والتابعين، ورَدُّوا على الأئمة الراشدين، فضَلُّوا وأضَلُّوا عن سواء السبيل) ثم بعد أن بين أن أهل السنة يرون أن الهداية معقودة على اتباع طريق السلف الصالح؛ نبه على طريقة المخالفين الذين ظهروا في أواخر عهد الصحابة، ثم لم يزالوا في ازدياد إلى يومنا هذا، لا كثر الله عددهم. ونبه إلى أن النبي ﷺ قد (حذرنا من مجالستهم ومكالمتهم) نعم كما جاء في حديثه ﷺ الثابت في الصحيحين: «إِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللهُ فَاحْذَرُوهُمْ». أخرجه البخاري (٤٥٤٧)، ومسلم (٢٦٦٥). وهذه سمة أهل البدع جميعا، أنهم يتبعون ما تشابه من أدلة الكتاب والسنة. قوله: (وأمرنا ألا نعود مرضاهم، ولا تشيع جنائزهم) هذا جاء عن النبي ﷺ في بعض الأحاديث التي رُويَتْ عنه ﷺ فِي ذَمِّ القدرية كما جاءت عند أبي داود وغيره. ومن أهل العلم من رأى ثبوتها عن النبي ﷺ. ومن أهل العلم من رأى ضعف كل ما جاء في ذم

القدرية، لكن لا شك أن من ذلك قدر ثابت عن الصحابة ﷺ، وفيه ما سمعت من النهي عن عيادة مرضاهم، وتشييع جنائزهم. (فقصد هؤلاء إلى هذه الروايات فضربوها بالتشبيه، وعمدوا إلى الأخبار فعملوا في دفعهما إلى أحكام المقاييس) يُشير إلى الشبهة الرائجة عندهم وإلى الأساس الذي تفرعت عنه كثير من أقوالهم الضالة؛ وهو: «أن آيات الصفات موهمة للتشبيه»، آيات الصفات جلها أو كلها أو بعضها، على اختلاف منهم في قدر ما يوهم التشبيه، أن هذه الرواية توهم التشبيه، ويتفرع عن كونها موهمة للتشبيه: أنه لابد إما أن تُؤول، وإما أن تُفوض. فموقف التأويل وموقف التفويض إنما هو نتيجة لهذا الأساس، وهو أن نصوص الصفات موهمة للتشبيه، هذا هو أساس البلاء عند القوم. والحق الذي لا شك فيه أن آيات الكتاب وأحاديث رسول الله ﷺ الواردة في مُدوَّنات السنة وثبتت عن رسول الله ﷺ مِّمَّا فيه إثبات صفات للباري تبارك وتعالى، لا شك أنها منزهة عن هذا الظن الفاسد إنما التشبيه مرض أصيب به هؤلاء في عقولهم وقلوبهم، أما آيات القرآن وأحاديث السنة فإنها منزهة عن أن تكون موهمة للتشبيه. تدري ما التشبيه؟ التشبيه كفر بالله، كيف تكون آيات القرآن التي أراد الله أن يبين للناس بها، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٦]، كيف تكون آيات القرآن التي وصفت بأنها نور وهدى وبشرى للمسلمين، كيف تكون سبيلاً إلى الضلال؟! لأنها موهمة للتشبيه

الذي هو كفر، هذا لا يمكن أن يتأتى. والرد على هذه الشبهة الكبيرة عند القوم يكون من عدة أوجه: أولا: أن هذا القول الذي قالوه قول عار عن الدليل، هذا في الحقيقة لا يصلح أن يكون أساسا، لا يصلح أن يكون دليلاً يبنون عليه موقفًا كبيرًا لهم، إنما هذا مجرد دعوى، إذا قالوا هذه النصوص موهمة للتشبيه، نقول: هذه دعوى خالية عن الدليل، فهي مردودة لعدم وجود الدليل الذي يدل عليها. ثانيا: هي مقالة مبتدعة؛ لأن السلف رحمهم الله ما قال أحد منهم قط إن نصوص الصفات سواء كانت متعلقة بصفات ذاتية أو كانت متعلقة بصفات فعلية، ما قال أحد منهم قط إنها موهمة للتشبيه أو إنها تقتضي التشبيه فهذه مقالة مبتدعة، ولو كان فيها خير لسبق إليها السلف الصالح رحمهم الله. ثالثا: أن هذه المقالة فيها إساءة ظن بالله، حينما يخبر الله عن هذا الوحي بأنه طريق الهداية ثم يجعله ملبسًا مُشتبها يقود ويؤول إلى الكفر، هذا فيه أعظم إساءة ظن بالله جل وعلا وبكتابه وبرسوله ﷺ وبكلام رسوله عليه الصلاة والسلام، وهذا لا ينبغي أن يكون من مسلم. رابعا: أن نقول لهم باختصار: هل نصوص الصفات عندكم جميعا موهمة للتشبيه؟ ولا إخال أحدا منهم يدعي هذا، لا بعد أن تجد في هؤلاء المبتدعة المنتسبين إلى هذه الملة مثبتين لله شيئًا من الصفات ولو قل، إذا لا يمكن أن يقولوا: إن جميع نصوص الصفات موهمة للتشبيه. إذا سيقولون بناء على هذا أن بعضها موهم للتشبيه، وبعضها ليس

موهما للتشبيه، فنقول حينئذ: ما الضابط الذي يفصل بين ما كان موهما للتشبيه وما لم يكن موهما للتشبيه؟ القوم عندهم أن ما ثبت بإضافة الوجه والعين والاستواء والنزول والمحبة لله جل وعلا، هذا موهم للتشبيه، بخلاف النصوص التي جاءت بالحياة والعلم والسمع والبصر والقدرة ونحو هذه الصفات. فنقول: ما هو الفرق الذي جعلكم تجعلون هذه موهمة للتشبيه، وهذه ليست موهمة للتشبيه؟ إن كانت الآية التي دلت على ثبوت العين لله جل وعلا موهمة للتشبيه فلتكن الآية التي دلت على ثبوت الرؤيا لله جل وعلا موهمة للتشبيه، إن كانت الآية التي فيها إثبات المحبة لله موهمة للتشبيه فلتكن الآية التي فيها إثبات حياة الله موهمة للتشبيه، لماذا؟ لأن الباب باب واحد، وكل شيء ادعوه والصقوه ظلما وعدوانا بالنصوص التي ادعوا أنها موهمة للتشبيه، كل شيء قالوه في هذه الأدلة، نستطيع أن نقلبه عليهم في النصوص التي قالوا إنها ليست موهمة للتشبيه، وأثبتوا ما دلت عليه، فالباب باب واحد، والقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، ونحن نلتزم بهذا. أهل السنة يلتزمون بأن كل شيء ادعوه في نص من نصوص الصفات أنه موهم للتشبيه، فإننا نقول: والنص الأخير الذي تثبتونه، تقولون: إنه لا يوهم التشبيه سوف نورد عليكم فيه نظير ما أوردتموه في هذه النصوص التي ادعيتم فيها ما ادعيتم. والخلاصة: أن القوم كما قال ابن خفيف: (فَضَلُّوا وأَضَلُّوا عن سواء السبيل) نعم جمع القوم بين الضلال

والإضلال. (نجدة بن عامر الحروري) أحد رؤوس الخوارج المشاهير، ومقالاته معروفة ومشهورة في كتب الفرق والمقالات، سأل ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عدة مسائل، وأخرج ما جاء في هذا مسلم رحمه الله في صحيحه وغيره. ومجموع ما سأل عنه كما جاء في مسلم خمس مسائل: سأله أكان النبي يغزو بالنساء؟ وهل كان يفرض لهم من الغنيمة؟ وهل كان يقتل الصبيان؟ وسأله أيضا عن سهم ذي القربى كيف يُصرف؟ وسأله عن يتم الأطفال متى يزول؟ هذه المسائل التي سألها نجدة لابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يعني كاتبه وراسله بها. وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كتب له بالجواب، لكنه جاءت عن الروايات في صحيح مسلم أنه قال: «لولا أن أرده عن أحموقة يقع فيها ما كتبت له ولا نعمة عين». ومرة يقول: «لولا خشيتي أن أكتُم علما ما كتبت إليه». ومرة يقول: «لولا أن أرده عن نتن يقع فيه ما كتبت له». كل هذه الروايات تجدها في صحيح مسلم. وهذه الحادثة نستفيد منها فوائد: الفائدة الأولى: أنه ينبغي على المسلم ولا سيما على العالم وطالب العليم أن يجعل مواقفه مبنية على مقارنة المصالح بالمفاسد، ثم أن يرجح بين الأمرين، فإن الشريعة جاءت بجلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها. وفي هذا المقام أنت تحتاج إلى فقه عظيم؛ لأن جنس المصلحة من جنس المفسدة قد يتيسر لك أن تعرفه، لكن ما يحتاج إلى فقه وما يحتاج إلى مزيد نظر وتأمل وتجرد في إصابة الحق هو أن تبحث عن أصلح

المصلحتين فتطلبه، وأن تبحث عن أفسد المفسدتين فتجتنبه، وهذا من خاصة أهل العلم، هذا مما يختص به أهل العلم. الفائدة الثانية: أن المبتدع لا بأس أن يُعلم، ولا سيما إذا كان يُرجى صلاحه ورجوعه عن غيه بهذا التعليم، ما لم تترتب مفسدة تربى على مصلحة تعليمه، كما يدل على هذا ما جاء عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في هذا المقام. الفائدة الثالثة: أن التعامل مع أهل البدع فيه فقه، وهذا الفقه ينبغي أن يتحلى به السني، فثمة أصل في التعامل معه، وثمة استثناءات؛ فهذا من الفقه الذي ينبغي أن يتحلى به الداعية وطالب العلم بالتعامل مع المبتدعة. ولذلك ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا خشي أنه لو لم يرد عليه، رد عليه والرجل لا يستحق أن يرد عليه لضلاله، لكن خشي أنه لو لم يرد عليه فإنه سيقع في حماقة، سيقع في كارثة كبرى وهي مثلاً أنه سيجترئ على سفك دماء الصبيان؛ لأنه سأله عن قتل الصبيان، فلو تركه وما أجابه لربما ركب رأسه الجهل وغروره فأوقع شرا بالمسلمين فقتل صبيانهم، فكتب له لأجل أن يرده، لربما كانت هذه الكتابة سببا في أن يُحجز عن هذه الضلالة، فهذا من الفقه الذي ينبغي أن يراعى في التعامل مع أهل البدع. ولاحظ أن التعامل هاهنا كان مع من؟ مع الخوارج، مع شر الخلق والخليقة الذين تكاثر عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذمهم، ومع ذلك المقام كان فيه فقه في التعامل مع هؤلاء. (ثم ذكر حديث الصورة، وذكر أنه صنف فيه كتابا مفردًا، واختلاف الناس في تأويله) ذكر حديث الصورة، وهو

حديث مشهور الثابت في الصحيحين وغيرهما، وفيه: (أن الله جل وعلا خلق آدم على صورته)، (وذكر أنه صنف فيه كتابا مفردا) ولا أعلم له وجودا هذا الكتاب الآن، وهذا الكتاب بين فيه اختلاف الناس في تأويله. ما جاء في حديث الصورة الكلام فيه كثير، لكن يهمني في هذا المقام أن أنبه على ثلاث مسائل: المسألة الأولى: هي إثبات الصورة لله تبارك وتعالى، وهذا قد دل عليه هذا الحديث، ودلت عليه أحاديث أخرى، كما ثبت في حديث أبي سعيد، وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنهما، وكلاهما في الصحيح: «يَجْمَعُ اللهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» ... «فَيَأْتِيهِمُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ». أخرجه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (١٨٢). وفي الرواية الأخرى: «ثُمَّ يَأْتِيهِمْ فِي صُورَةٍ غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ». أخرجه البخاري (٤٥٨١)، ومسلم (١٨٣). فهذا يدل على أن لله صورة. ونهج أهل السنة والجماعة في هذا المقام على شاكلة نهجهم في بقية الصفات، فنحن نثبت لله صورة لائقة به لا كصور المخلوقين، ونبرأ إلى الله من تكييفها، فالكلام في الصورة كالكلام في الوجه وكالكلام في اليدين وكالكلام في العين، إلى آخره هذه الصفات. المسألة الثانية: وهي في مرجع الضمير في قوله: «على صورته» الرواية المشهورة التي رواها الناس، وتلقوها بالقبول، ورواها عامة أهل العلم بلا نكير، هي: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». أخرجه البخاري (٦٢٢٧)، ومسلم (٢٨٤١). وجاء عنه

ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ». أخرجه ابن خزيمة في التوحيد (٨). وهي رواية صحيحة، صححها الإمام أحمد، وجماعة من أهل العلم. وناقش ابن القيم رحمه الله قول من قال بضعفها، ورأس أولئك ابن خزيمة رحمه الله في كتاب التوحيد، فإنه أعل هذه الرواية بثلاث علل، ناقشه فيها ابن تيمية رحمه الله ورد كلامه، وبين أن هذا اللفظ أقل أحواله أن يكون حسنا، وله بحث طويل مستطاب في المجلد السادس من «بيان تلبيس الجهمية» في الكلام عن هذا الحديث، وعن إثبات هذا اللفظ، وعن بيان وجهه وعن الرد على المخالفين فيه، كذلك له بحث مختصر ومفيد أيضًا فيها طبع من «جواب الاعتراضات المصرية». إذا لفظ: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ». هذا لفظ ثابت عن رسول الله ﷺ، ولو لم يكن ثابتـًا عنه فإنه قد ثبت عن ابن عمر وعن ابن عباس رضي الله عنهما، ومثل هذا له حكم الرفع، فهذا اللفظ لا شك فيه. بل حتى لو لم يكن هذا اللفظ ثابتا فإن السياق يدل على أن الضمير في قوله: «على صورته» يعني: على صورة الرحمن. ولم يكن أحد كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله من أهل القرون الثلاثة ينكر هذا الحديث أو يتأوله، بل كلهم مطبقون على أن الضمير فيه راجع إلى الله، الأئمة المتفق على إمامتهم وجلالتهم من أهل الصدر الأول كلهم يروون هذا الحديث ويثبتون ما جاء فيه، وينكرون على من تأوله، كما نقل هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. وأول

من عرف في الناس أنه تأول قوله: «على صورته» على غير إرادة عود الضمير إلى الرحمن هو أبو ثور؛ فإنه جعل الضمير عائدا إلى آدم، وأنكر عليه الأئمة في ذلك الوقت، كالإمام أحمد رحمه الله، وشدد النكير عليه أيضًا. ثم جاء ابن خزيمة رحمه الله فتأول هذا الحديث ورأى أن الضمير يعود إلى المضروب، حينها قال النبي ﷺ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». يعني: على صورة من يُضرب، أو على صورة المضروب، وهو أشهر من جاء عنه هذا التأويل من علماء أهل السنة. ثم قيل: إن أبا الشيخ الأصبهاني أيضًا تأول هذا الحديث. وهؤلاء الثلاثة هم الذين عرفوا بالسنة ممن تأول هذا الحديث، وأما بقية علماء أهل السنة فإنهم مطبقون على عود الضمير في هذا الحديث إلى الله. والقول بتأويله يرجع في الجملة إلى ثلاثة أقوال: القول الأول: أن يكون عود الضمير إلى المضروب، «فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». يعني: على صورة المضروب، ولربما روى بعض الناس ها هنا حديثا فيه قصة، أن رجلاً ضرب آخر على وجهه، فقال النبي ﷺ: «فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». يعني: على صورة هذا المضروب. وهذا الحديث لا أصل له، وليس هذا ما اعتمده ابن خزيمة رحمه الله، فإنه أجل من أن يعتمد مثل هذه الرواية، لكن القول بهذا التأويل لا شك أنه فاسد ولا يصح، وذلك لأمور: أولا: أن الأمر لو كان كما جاء في هذا التأويل لكان ينبغي أن يكون الحديث: «إن

الله خلق هذا على صورة آدم». وليس العكس، هذا المضروب هو الذي تخلق على صورة آدم، وليس أن آدم خلق على صورة هذا الإنسان. الأمر الثاني: أن هذا الرجل وغيره تخلق على هيئة آدم، فهو أبو البشر، والأمر ليس مقصورا على وجهه. يعني لاحظ أن الحديث فيه النهي عن ضرب الوجه، وليس فيه النهي عن ضرب بطنه أو ظهره، مع أن بطنه وظهره أيضا على صورة آدم وعلى صفته وعلى مثاله، ومع ذلك لم يأتي النهي عن ذلك، لو كانت العلة هي المماثلة بين آدم والمضروب فإن هذا يقتضي النهي عن ضربه بالكلية، فما فائدة تخصيص الوجه بهذا الأمر؟ ثم إنه يقال أيضا: إن مجرد المماثلة أو المشابهة في الصورة بين اثنين لا تقتضي شيئا في مقام الثواب أو العقاب أو المدح أو الذم. يعني لا يقال: لا يضرب فلان ولا يعاقب فلان لأنه يشبه فلانا، مجرد المشابهة لا يترتب عليها شيء. ثم لو كانت المشابهة يترتب عليها شيء لكان ذكر غير آدم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أولى؛ لأن في الأنبياء من هو أفضل من آدم، ورأس أولئك نبينا محمد ﷺ. المقصود أن تأويل هذا الحديث وإعادة الضمير فيه إلى المضروب من البعد بمكان. وتأويله الثاني: هو أن الضمير عائد إلى آدم، أي: إنَّ الله خلق آدم على صورة آدم. وهذا ما أنكره الإمام أحمد الله وبين أنه كلام الجهمية، فأي صورة كانت لآدم قبل أن يخلق، إن هذا يقتضي أنه كانت له صورة ثم خُلق عليها، وهذا شيء لا دليل عليه. ثم يقال

أيضا: إنه لا مناسبة بين ذكر هذا الحديث والنهي عن ضرب الوجه لما قدمته لك قبل قليل، وهو: أن كل هذا الجسد وليس الوجه فقط على مثال آدم، فما فائدة ذكر أن آدم خلق على صورة آدم حينما ينهى عن ضرب الوجه؟! لا مناسبة بين هذا وهذا، يعني هذا أشبه أن يقال: لا تضربوا وجه بعضكم لأن آدم أبو البشر، أو لا تضرب وجه بعضكم؛ لأن آدم جعله الله أولا في الجنة، ثم أنزله بعد ذلك إلى الأرض. يعني حينما نذكر شيئا من خصائص آدم هذا لا علاقة له بالنهي عن ضرب الوجه وتقبيحه لا مناسبة بين الأمرين، ولا يصلح أن يكون هذا علة للنهي عن ضرب الوجه. التأويل الثالث: وهذا ذكره ابن خزيمة رحمه الله أيضًا، أن الضمير في هذا الحديث يعود إلى الرحمن، ولكن الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه على سبيل التشريف، كما تقول: أرض الله ناقة الله إلى آخره، فالصورة هنا صورة مخلوقة، أضيفت إلى خالقها على سبيل التشريف. وهذا لا شك أنه من أضعف ما يكون، فإن الصورة لا تضاف إلا على سبيل أنها صفة، وليست عينا قائمة مستقلة بذاتها، كما تعرفون القاعدة في التفريق بين ما يضاف إلى الله: أن يكون صفة. وأن يكون عيناً قائمة بذاتها. إذا الصواب والحق أن الضمير في هذا الحديث يعود إلى الله. ويبقى البحث بعد ذلك في معنى هذا الحديث: فنقول: إن هذا الحديث يدل على ثبوت قدر مشترك بين صفة الخالق وصفة المخلوق، فلا جديد فيه، بمعنى

الحديث يدل كما يقول ابن القيم رحمه الله في «مختصر الصواعق» على تحقيق صفة الوجه لله، وإثبات في السمع والبصر والكلام صفة له تبارك وتعالى. ومعلوم عندك من غير هذا الحديث اتصاف الله بالوجه، واتصافه بالسمع، واتصافه بالبصر، واتصافه بالكلام، وقيام هذه الصفات بالله مع كون المخلوق متصفا بوجه وسمع ...إلى آخره، هذا لا يقتضي التمثيل الممنوع، إنما يدل على ثبوت قدر مشترك، وثبوت القدر المشترك مع إثبات القدر الفارق المميز ليس هو التمثيل الممنوع.

المسألة الثالثة: وهي مبنية على آخر ما ذكرته في النقطة الثانية، هي: أن قوله ﷺ: «عَلَى صُورَتِهِ» هذه الكلمة لا تقتضي التمثيل وإنما تقتضي الاشتراك، يعني: ثَمَّة قدر مشترك بين هذا وهذا، وليس هذا هو التمثيل. بمعنى: كل أحد يشكل عليه هذا الحديث وربما وسوس له الشيطان بأنه يدل على التشبيه، فعليه أن يذكر نفسه بما ثبت في الصحيحين من قوله ﷺ: «أَوَّلَ زُمْرَةٍ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ». أخرجه البخاري (٣٢٤٦)، ومسلم (٢٨٣٤). كيف تفهم هذا الحديث؟ هل فهمت أن رؤوسهم انقلبت حجارة على هيئة الكوكب الذي هو القمر؟ لا أحد يفهم لغة العرب يستنبط هذا المعنى، إنما على صورة القمر ليلة البدر بهاء إضاءة جمالا إلى آخر هذه المعاني، يعني ثمة قدر مشترك بين هذا وهذا. مثلاً: مما ثبت قوله ﷺ: «إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقْبِلُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ، وَتُدْبِرُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ». أخرجه

مسلم (١٤٠٣). هل يفهم أحد أن المرأة انقلبت إلى مثيل للشيطان في الصورة؟ لا، إنما المقصود في صورة شيطان أنه ثمة قدر مشترك بين إقبالها وتزين الشيطان للشر والفاحشة ومما يوسوس به وما يوقعه في النفوس، فما يقع في النفوس من هذا الإقبال أو الإدبار للمرأة يقع في نفوس كثير من الناس، بينه وبين ما يوقعه الشيطان بوسوسته قدر مشترك، إذا كما فهمت هذا حاول أن تفهم هذا. فالمقصود والمهم، والذي ينبغي أن تكون على فطنة فيه هو أن هذا الحديث لا يدل البتة على تمثيل الله بخلقه أو تشبيه الله جل وعلا بخلقه، حاشا وكلا، فعلى هذا أجمع السلف، ومضى أهل الإسلام جميعا سوى من شذ، والله تعالى أعلم. [صالح سندي].

***

ثم قال: وسنذكر أصول السنة وما ورد من الاختلاف فيما نعتقده فيما خالفنا فيه أهل الزيغ، وما وافقنا فيه أصحاب الحديث من المثبتة إن شاء الله.

***

ويشير هنا إلى أمرين: الأمر الأول: ثبات قول أهل الحق، واتفاق قولهم. ولذلك من مزايا أهل الحق الثبات، فقول أصحاب النبي ﷺ هو قولنا في هذا اليوم، لم يختلف ولم يتبدل، ليس لنا مصدر إلا من هذا الطريق. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وبالجملة فالثبات والاستقرار في أهل الحديث والسنة، أضعاف أضعاف ما

هو عند أهل الكلام والفلسفة»[1]. ولذلك أهل السنة قديما وحديثا، شرقا وغربا، وعلى اختلاف أزمانهم وأماكنهم هم على قول واحد في سائر أمور هذا الدين وبالتحديد في أصول هذا الدين، لا تجد اختلافا ولا تجد اضطرابا فقولهم في أسماء الله وصفاته واحد، وقولهم في باب الإيمان واحد، وقولهم في باب القدر واحد. إلى غير ذلك من مسائل الدين. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وربنا واحد، ورسولنا واحد، وكتابنا واحد، وديننا واحد، وأصل الدين ليس بين السلف وأئمة الإسلام فيها خلاف، ولا يحل الافتراق، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣]»[2]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «أما أهل السنة والحديث فما يعلم أحد من علمائهم، ولا صالح عامتهم رجع قط عن قوله واعتقاده، بل هم أعظم الناس صبرا على ذلك، وإن امتحنوا بأنواع المحن، وفتنوا بأنواع الفتن، وهذه حال الأنبياء وأتباعهم من المتقدمين، كأهل الأخدود ونحوهم، وكسلف الأمة من الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة. ومن صبر من أهل الأهواء على قوله، فذاك لما فيه من الحق، إذ لابد في كل بدعة عليها طائفة كبيرة من الحق الذي جاء به الرسول ﷺ ويوافق عليه أهل السنة والحديث ما يوجب قبولها، إذ الباطل

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٠٥).

المحض لا يقبل بحال. وبالجملة: فالثبات والاستقرار في أهل الحديث والسنة أضعاف أضعاف ما هو عند أهل الكلام والفلسفة»[(١)]. ولذلك قام علماء الإسلام بحفظ آثارهم وأقوالهم، وحفظوها، ونقلوها بأسانيدها كما نقل كلام الله عز وجل، وكلام نبيه ﷺ، فاستقاموا على هذا الأمر. فإذا لو سئل صاحب السنة: ما مصدر التلقي عندكم؟ فالجواب: كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ على وفق فهم السلف الصالح. فإذا الإسلام هو السنة، والسنة هي الإسلام، ولا يقوم أحدهما إلا بالآخر. الأمر الثاني: تميز أهل السنة باتصال السند. تميز قول أهل السنة باتصال السند، فما كان عليه أصحاب النبي ﷺ فأهل السنة بحمد الله تعالى يقولون به إلى يومنا هذا ويعتقدونه ويدينون الله عز وجل به، فسندهم متصل، بخلاف أهل البدع والأهواء فنجد أن سندهم منقطع؛ ينقطع إلى فلان من الناس ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتصل ذلك إلى أصحاب النبي ﷺ فضلا عن أن يتصل إلى كلام الله وكلام رسوله ﷺ. ويصف الأصفهاني هذا الأمر فيقول: «ومما يدل على أن أهل الحديث هم أهل الحق، أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطرا من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ونمط واحد، يجرون على طريقة

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٠).

لا يحيدون عنها ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد ونقلهم واحد، لا ترى فيهم اختلافا ولا تفرقا في شيء ما وإن قل، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأن جاء على قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دين أبين من هذا؟»[1]. [محمد بن خليفة].

***

ثم ذكر الخلاف في الإمامة واحتج عليها.

***

مسألة الإمامة الكبرى يذكرها علماء أهل السنة والجماعة في ضمن مسائل الاعتقاد وذلك تحت عنوان الخلافة والإمامة، ومعلوم أن الإمامة على نوعين: صغرى وكبرى، فالصغرى إمامة الصلاة، والعظمى أو الكبرى إمامة المسلمين. فدونوا هذه القواعد في هذه المسائل في كتب عقائدهم لكي يعرف الإنسان ماذا يجب عليه تجاه ولي أمره، لما في ذلك من المصالح الكبرى والصغرى المتحققة من جراء ذلك وهناك عدد من المسائل تحت هذا الباب: المسألة الأولى: السمع والطاعة للأئمة فيما يحب الله ويرضى. المسألة الثانية: من ولي الخلافة بإجماع الناس عليه ورضاهم به فهو أمير المؤمنين. المسألة الثالثة: لا يحل لأحد أن يبيت ليلة ولا يرى

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٠).

أن عليه إماما، برا كان أو فاجرا. وسيكون الشرح وفق هذا التقسيم. أما المسألة الأولى: السمع والطاعة للأئمة فيما يحب الله ويرضى. فهذه من الأصول والقواعد المهمة، فالسمع والطاعة للأئمة تكون بالمعروف، وفيما يحب الله ويرضى، ويمكن تناول هذه المسألة من جانبين: الجانب الأول: وجوب السمع والطاعة لولي الأمر. فمن عقيدة أهل السنة والجماعة السمع والطاعة للأئمة فيما يحب الله ويرضى، فالسمع والطاعة إنما يكون في المعروف إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فلابد من السمع والطاعة في المنشط وفي المكره وفيما تحب وفيما لا تحب بشرط أن يكون ذلك المأمور به ليس فيه معصية لله عز وجل، فلابد من السمع والطاعة لولاة الأمر من المسلمين ومن الأدلة على ذلك: قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]. وقال ﷺ: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ يَعْصِنِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ يُطِعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي». أخرجه البخاري (٢٩٥٧)، ومسلم (١٨٣٥). فمأمور أن تسمع وتطيع حتى وإن كان ذلك الشخص على فجور، وكما قال النبي ﷺ: «أَدُّوا الَّذِي عَلَيْكُمْ فَسَيَسْأَلُهُمُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الَّذِي عَلَيْهِمْ». أخرجه مسلم (١٨٤٢). ومعلوم أن ولاية أمر المسلمين واستتبابها فيه من المصالح العظمى للدين والدنيا ما يعلمه كل عاقل، فمن أول المصالح استتباب الأمن،

واستتباب الأمن معنى ذلك أن الشعائر ستقام، ومعنى ذلك أن الأعراض والأموال والأنفس ستحفظ، وإذا ضاع أمن الناس فإن الواحد منهم لن يستطيع حتى أن يقيم صلاة الجماعة، ولن يستطيع أن يأمن على نفسه ولا على ماله، ولا على عرضه. فنعمة الأمن من أعظم النعم، ومن أسباب تحقيقها استقرار الحكم لولي الأمر، ونحن نرى بعض البلدان التي انعدم أمنها بسبب عدم استقرار الحكم فيها، أما البلد الذي استقر فيه الحكم لولي الأمر في ذلك البلد الغالب عليه الأمن والاستقرار. فكل بلد متى ما كان لها ولي أمر استقر حالها، واستتب أمنها. وهذا بخلاف أهل البدع، فإنهم لا يسمعون ولا يطيعون لولاة الأمور، كالخوارج فهم يرون أن ولي الأمر إذا عصى كفر ووجب قتله وخلعه وإزالته من الإمامة، وكذلك المعتزلة فإنهم يرون أنه إذا عصى ولي الأمر وفعل الكبيرة خرج من الإمامة فلا يطيعونه، بل إن من أصول الدين عندهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضمنوه الخروج على ولاة الأمور إذا جاروا وظلموا، والروافض كذلك يرون أنه ليس هناك طاعة إلا للإمام المعصوم، وأما ولاة الأمور الموجودين في كل وقت فهم كفرة فسقة يجب قتلهم وخلعهم وإزالتهم من الإمامة، ولا طاعة إلا للإمام المعصوم، وهم الأئمة الاثنا عشر الذي نص عليهم بزعمهم. الجانب الثاني: أن السمع والطاعة تكون بالمعروف. ومن الأدلة على ذلك: عن ابن عمر، عن النبي ﷺ، أنه قال: «عَلَى الْمَرْءِ

الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ». أخرجه البخاري (٧١٤٤)، ومسلم (١٨٣٩). عن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع، وإن كان عبدا مجدع الأطراف». أخرجه مسلم (١٨٣٧). وحديث عوف بن مالك الأشجعي، يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ»، قالوا: قلنا: يا رسول الله، أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: «لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلَاةَ، لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلَاةَ، أَلَا مَنْ وَلِيَ عَلَيْهِ وَالٍ فَرَآهُ يَأْتِي شَيْئًا مِنْ مَعْصِيَةِ اللهِ، فَلْيَكْرَهْ مَا يَأْتِي مِنْ مَعْصِيَةِ اللهِ وَلَا يَنْزِعَنَّ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ». أخرجه مسلم (١٨٥٥). ولا يجوز الخروج على ولاة الأمور للمعاصي بل يجب الصبر وعدم الخروج. وحديث: «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ». أخرجه أحمد (٢٠٦٥٣). وقوله ﷺ: «إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ». أخرجه البخاري (٧١٤٥)، ومسلم (١٨٤٠). أقوال العلماء: قال أبو الحسن الأشعري رحمه الله وهو يعدد ما أجمع عليه السلف من الأصول: «وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمة المسلمين، وعلى أن كل من ولي شيئا من أمورهم عن رضى أو غلبة وامتدت طاعته من بر وفاجر لا يلزم الخروج عليهم

بالسيف، جار أو عدل»[١]. وقال الصابوني رحمه الله: «ويرى أصحاب الحديث: الجمعة والعيدين وغيرهما من الصلوات خلف كل إمام مسلم برا كان أو فاجرا، ويرون جهاد الكفرة معهم وإن كانوا جورة فجرة، ويرون الدعاء لهم بالإصلاح والتوفيق والصلاح وبسط العدل في الرعية، ولا يرون الخروج عليهم وإن رأوا منهم العدول عن العدل إلى الجور والحيف، ويرون قتال الفئة الباغية حتى ترجع إلى طاعة الإمام العدل»[٢]. وقال ابن تيمية رحمه الله: «فأهل السنة لا يطيعون ولاة الأمور مطلقا، إنما يطيعونهم في ضمن طاعة الرسول ﷺ، كما قال تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩]. وقال رحمه الله أيضا: «ولهذا كان مذهب أهل الحديث: ترك الخروج بالقتال على الملوك البغاة، والصبر على ظلمهم إلى أن يستريح بر أو يستراح من فاجر»[٣]. وقال النووي رحمه الله: «لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكرا محققا تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم وقولوا بالحق حيث ما كنتم، وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر (ص:٢٩٦).

(٢) عقيدة السلف (ص:٩٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٤٤).

ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق»[1]. فالسمع والطاعة تكون لولاة الأمور في طاعة الله، أما المعاصي فلا يطاع فيها، فإذا أمر الأمير شخصا بشرب الخمر فلا يطيعه، أو أمره أن يقتل أحدا بغير حق لا يطيعه، وإذا أمر الوالد ولده بالمعصية فلا يطيعه، وإذا أمر الزوج زوجته بالمعصية فلا تطيعه، وإذا أمر السيد عبده بالمعصية فلا يطيعه، لكن لا يتمرد عليه، فليس للرعية أن يتمردوا على الأمير أو ولي الأمر، بل لا يطيعونه في المعصية وما عدا ذلك فيطيعونه، في الأمور المباحة ويطيعونه في طاعة الله ورسوله. المسألة الثانية: أن من ولي الخلافة بإجماع الناس عليه ورضاهم به فهو أمير المؤمنين. وصور الخلافة متعددة منها: الصورة الأولى: وهى الصورة المثلى لقيام الخلافة أو الولاية، هي أن تكون الخلافة بإجماع الناس، وإجماع الناس يتحقق بصور شتى، فغالبا ما يكون باتفاق أهل الحل والعقد؛ لأن الناس في شعائر الدين الكبرى مثل الحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي مصالح الدنيا العظمى مثل البيعة والسمع والطاعة وغيرها، لا يتم أمرهم إلا بأهل الحل والعقد منهم، ومن سوى أهل الحل والعقد تبع لأهل الحل والعقد بالضرورة؛ لأن الدهماء والعامة والغوغاء والسواد الأعظم لا يمكن تحقيق رغبتهم جميعا أو التعرف على آرائهم

---

(١) شرح النووي على مسلم (١٢/ ٢٩٩).

بطريق سليم، ولا يمكن أيضا أن يكون عندهم من الفقه والرشد ما يجعلهم يعرفون المصالح العظمى للأمة كما يريد الله عز وجل، وكما هو على قواعد الشرع. فإذا اجتمع على الخليفة أهل الحل والعقد، وليس المراد بإجماع الناس كل فرد بعينه، بل المراد أهل الحل والعقد ورؤساء القبائل والأعيان والوجهاء فإذا بايعوه تمت البيعة، ولا يشترط أن يبايع كل واحد بعينه، فعلى هذا فالإجماع ينعقد في مسألة الولاية والخلافة ببيعة أهل الحل والعقد، وهذه صورة من صور الولاية تتبعها أو تأتي دونها صور أخرى. قال الشوكاني رحمه الله: «طريقها أن يجتمع جماعة من أهل الحل والعقد فيعقدون له البيعة ويقبل ذلك، سواء تقدم منه الطلب لذلك أم لا، لكنه إذا تقدم منه الطلب فقد وقع النهي الثابت عنه ﷺ عن طلب الإمارة؛ فإذا بويع بعد هذا الطلب انعقدت ولايته وإن أثم بالطلب، هكذا ينبغي أن يقال على مقتضى ما تدل عليه السنة المطهرة، ... والحاصل: أن المعتبر هو وقوع البيعة له من أهل الحل والعقد؛ فإنها هي الأمر الذي يجب بعده الطاعة ويثبت به الولاية وتحرم معه المخالفة، وقد قامت على ذلك الأدلة وثبتت به الحجة ... »، ثم قال: «قد أغنى الله عن هذا النهوض وتجشم السفر وقطع المفاوز ببيعة من بايع الإمام من أهل الحل والعقد؛ فإنها قد ثبتت إمامته بذلك ووجبت على المسلمين طاعته، وليس من شرط ثبوت الإمامة أن يبايعه كل من يصلح للمبايعة، ولا من شرط الطاعة على الرجل

أن يكون من جملة المبايعين؛ فإن هذا الاشتراط في الأمرين مردود بإجماع المسلمين: أولهم وآخرهم، سابقهم ولاحقهم»(١). الصورة الثانية: ثبوت البيعة بتعيين جماعة تختار ولي العهد: وذلك بأن يعهد ولي الأمر الأول إلى جماعة معدودة تتوفر فيها شروط الإمامة العظمى؛ لتقوم باختيار ولي العهد المناسب فيما بينهم يتوالون عليه ويبايعونه، كمثل ما فعل عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث عهد إلى نفر من أهل الشورى لاختيار واحد منهم، قال الخطابي رحمه الله: «ثم إن عمر لم يهمل الأمر ولم يبطل الاستخلاف، ولكن جعله شورى في قوم معدودين لا يعدوهم؛ فكل من أقام بها كان رضا ولها أهلا، فاختاروا عثمان وعقدوا له البيعة»(٢). ثم لما استشهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بايعوا عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. فتصلح الخلافة بالانتخاب والاختيار كما ثبتت الخلافة لأبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالاختيار والانتخاب، وكما ثبتت الولاية أيضا لعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ باختيار أهل الحل والعقد وبالإجماع، وكما ثبتت الخلافة لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بمبايعة أكثر أهل الحل والعقد. الصورة الثالثة: الخلافة بولاية العهد من الخليفة السابق. فتثبت الخلافة بولاية العهد من الخليفة السابق كما ثبتت الخلافة لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بولاية العهد من أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وذلك بأن يعهد ولي الأمر إلى من يراه

---

(١) السيل الجرار (٤/ ٥١١).

(٢) معالم السنن (٣/ ٣٥١).

أقدر على مهمة حماية الدين وسياسة الدنيا فيخلفه من بعده؛ فإن بيعته على الإمامة تلزم بعهد من قبله، كمثل ما وقع من عهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما؛ فإن الصديق رضي الله عنه لما حضرته الوفاة عهد إلى عمر رضي الله عنه في الإمامة، ولم ينكر ذلك الصحابة رضي الله عنهم، وقد اتفقت الأمة على انعقاد الإمامة بولاية العهد، وقد عهد معاوية رضي الله عنه إلى ابنه يزيد كما عهد غيرهم، ويدل عليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى الراية يوم مؤتة زيد بن حارثة وقال: «فَإِنْ قُتِلَ زَيْدٌ أَوِ اسْتُشْهِدَ، فَأَمِيرُكُمْ جَعْفَرٌ، فَإِنْ قُتِلَ أَوِ اسْتُشْهِدَ، فَأَمِيرُكُمْ عَبْدُ اللهِ بْنُ رَوَاحَةَ». أخرجه أحمد (١٧٥٠)، والنسائي في السنن الكبرى (٨٥٥٠). فاستشهدوا جميعا، ثم أخذها خالد بن الوليد ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم إليه في ذلك، والحديث دل على وجوب نصب الإمام والاستخلاف، قال الخطابي رحمه الله: «فالاستخلاف سنة اتفق عليها الملأ من الصحابة، وهو اتفاق الأمة، لم يخالف فيه إلا الخوارج والمارقة الذين شقوا العصا وخلعوا ربقة الطاعة»[1]. الصورة الرابعة: الخلافة بالقوة والغلبة والقهر. فهو صورة من صور إقامة الإمامة في الدين، فإمامة الناس في دينهم ودنياهم وهي الإمارة التي لها السمع والطاعة قد تكون بالغلبة أيضا، فتثبت الخلافة بالقوة والغلبة إذا غلب الناس بسيفه وقهرهم بسيفه واجتمعت عليه الكلمة فتمت له البيعة ولا يجوز الخروج عليه، حتى

---

(١) معالم السنن (٣/ ٣٥١).

لو لم يكن الأمر برضا أهل الحل والعقد. فإذا غلب على الناس حاكم بالقوة والسيف حتى أذعنوا له واستقر له الأمر في الحكم وتم له التمكين، صار المتغلب إماما للمسلمين وإن لم يستجمع شروط الإمامة، وأحكامه نافذة، بل تجب طاعته في المعروف وتحرم منازعته ومعصيته والخروج عليه قولا واحدا عند أهل السنة، ذلك لأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء، ولما في الخروج عليه من شق عصا المسلمين وإراقة دمائهم، وذهاب أموالهم وتسلط أعداء الإسلام عليهم. قال الإمام أحمد رحمه الله: «ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان بالرضا أو الغلبة؛ فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله ﷺ، فإن مات الخارج مات ميتة جاهلية، ولا يحل قتال السلطان ولا الخروج عليه لأحد من الناس، فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنة والطريق»[1]. وقد حكى الإجماع على وجوب طاعة الحاكم المتغلب الحافظ ابن حجر رحمه الله في «الفتح»، والشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله كما في «الدرر السنية». فمن ولي الخلافة إما بإجماع المسلمين ورضاهم به، فهو بهذا أمير عليهم أو حتى لو كان عن غلبة بحيث استتب له الأمر في ذلك فإنه عند أهل السنة لابد من

---

(١) المسائل والرسائل للأحمدي (٢/ ٥).

السمع والطاعة له، أما إذا كان هناك إمامان وكان أولهما قد بويع وجاء آخر وأراد أن يخرج على هذا الإمام ويدعي الإمامة له فإنه يقاتل الثاني ويكون الأمر والطاعة للأول منهما. لقوله ﷺ: «وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الْآخَرَ». أخرجه مسلم (١٨٤٤). وقوله ﷺ: «إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الآخَرَ مِنْهُمَا». أخرجه مسلم (١٨٥٣). قال النووي رحمه الله: «وأما الطريق الثالث فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعا للشرائط بأن كان فاسقا أو جاهلا، فوجهان: أصحهما: انعقادها لما ذكرناه وإن كان عاصيا بفعله»[1]. وبعد بيان طرق الولاية العامة يتبقى هنا ثلاث مسائل: المسألة الأولى: انعقاد الولاية أو الإمامة العظمى بأساليب النظم المستوردة. أما انعقاد الولاية أو الإمامة العظمى بأساليب النظم المستوردة الفاقدة للشرعية الدينية فبغض النظر عن فساد هذه الأنظمة وخطر العمل بها على دين المسلم وعقيدته، فإن منصب الإمامة أو الولاية يثبت بها ويجري مجرى طريق الغلبة والاستيلاء والقهر، وتنعقد إمامة الحاكم وإن لم يكن مستجمعا لشرائط الإمامة، ولو تمكن لها دون اختيار أو

---

(١) روضة الطالبين (١٠/ ٤٦).

استخلاف ولا بيعة. المسألة الثانية: إذا تعدد الأئمة والسلاطين فالطاعة بالمعروف إنما تجب لكل واحد منهم بعد البيعة له على أهل القطر الذي تنفذ فيه أوامره ونواهيه، وضمن هذا السياق يقول الشوكاني رحمه الله: «وأما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه، فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك، ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهي في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته؛ فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيه، وكذلك صاحب القطر الآخر، فإذا قام من ينازعه في القطر الذي قد ثبتت فيه ولايته وبايعه أهله كان الحكم فيه أن يقتل إذا لم يتب، ولا تجب على أهل القطر الآخر طاعته ولا الدخول تحت ولايته لتباعد الأقطار، ... فاعرف هذا فإنه المناسب للقواعد الشرعية، والمطابق لما تدل عليه الأدلة، ودع عنك ما يقال في مخالفته؛ فإن الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن أوضح من شمس النهار، ومن أنكر هذا فهو مباهت لا يستحق أن يخاطب بالحجة لأنه لا يعقلها»[1]. المسألة الثالثة: تولي الكافر الحكم. وأما إن تولى الكافر الحكم: فإن توفرت القدرة والاستطاعة على تنحيته وتبديله بمسلم كفء للإمامة

---

(١) السيل الجرار (٤/ ٥١٢).

مع أمن الوقوع في المفاسد وجبت إزالته إجماعا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، والكافر لا يعد من المسلمين. وقال الله عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨]. قال القرطبي: «نهى الله المؤمنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء يفاوضونهم في الآراء، ويسندون إليهم أمورهم»[١]. قال الله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]. قال القاضي ابن العربي: «إن الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا بالشرع، فإن وجد فبخلاف الشرع»[٢]. قال القاضي عياض: «فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع، أو بدعة، خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر»[٣]. وقوله ﷺ: «لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلَاةَ». أخرجه مسلم (١٨٥٥). وقوله ﷺ: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٧٩).

(٢) شرح صحيح مسلم (٦/ ٣١٤).

(٣) أحكام القرآن (١/ ٦٤١).

كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيهِ بُرْهَانٌ». أخرجه البخاري (٧٠٥٥)، ومسلم (١٧٠٩). وقوله ﷺ: «لَا، مَا صَلُّوا». أخرجه مسلم (١٨٥٤). قال ابن حجر رحمه الله: «وملخصه أنه ينعزل بالكفر إجماعا؛ فيجب على كل مسلم القيام في ذلك: فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم»(١). فإن عجزوا عن إزالته وإقامة البديل، أو لا تنتظم أمور السياسة والحكم بإزالته في الحال خشية الاضطراب والفوضى وسوء المآل؛ فالواجب الصبر عليه وهم معذورون؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله ﷺ: «فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ، فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ». أخرجه مسلم (١٣٣٧). وهذا أحق موقفا من الخروج عليه؛ لأن درء المفاسد أولى من جلب المصالح؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]. قال العلامة ابن باز رحمه الله: «إذا رأى المسلمون كفرا بواحا عندهم من الله فيه برهان فلا بأس أن يخرجوا على هذا السلطان لإزالته إذا كان عندهم قدرة، أما إذا لم تكن عندهم قدرة فلا يخرجون، أو كان الخروج يسبب شرا أكثر فليس لهم الخروج؛ رعاية للمصالح العامة، والقاعدة الشرعية المجمع عليها أنه: لا يجوز إزالة الشر بما هو أشر منه، بل يجب درء الشر بما يزيله أو يخففه،

---

(١) فتح الباري (١٣/ ١٢٣).

أما درء الشر بشر أكثر فلا يجوز بإجماع المسلمين»[١]. المسألة الثالثة: أنه لا يحل لأحد أن يبيت ليلة ولا يرى أن عليه إماما، برا كان أو فاجرا. وتنقسم البيعة إلى قسمين: القسم الأول بيعة الانعقاد وهذه يتولاها أهل الحل والعقد. والقسم الثاني: بيعة العامة، أي: بيعة سائر المسلمين للخليفة، وهذا ما تم بالنسبة للخلفاء الراشدين جميعا، فأبو بكر الصديق رضي الله عنه بعد أن بايعه أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، دعي المسلمون للبيعة العامة في المسجد، فصعد المنبر بعد أن أخبرهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه باختيارهم له، ومبايعتهم إياه، وأمرهم بمبايعته فبايعه المسلمون، وما حدث مع أبي بكر الصديق حدث مع كل الخلفاء الراشدين. وهذا القسم هو ما أراده المصنف هنا، أمر البيعة هو أن يكون في عنق المسلم بيعة لولي الأمر فهذا أمر بما جاءت به النصوص، كما في الحديث: «وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً». أخرجه مسلم (١٨٥١). لقوله ﷺ: «وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ، فَلْيُطِعْهُ إِنِ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الْآخَرِ». أخرجه مسلم (١٨٤٤). فلا يحل لأحد أن يبيت ليلة ولا يرى أن عليه إماما برا كان أو فاجرا ما دام أمر المسلمين قائما، سواء كانت

---

(١) انظر: مراجعات في فقه الواقع السياسي والفكري للرفاعي (ص:٢٤). وللشيخ ابن عثيمين رحمه الله كلام نفيس في الشرح الممتع (١١/ ٣٢٣).

الولاية على الشروط الشرعية أو تخلفت فيها الشروط الشرعية، فيجب أن يكون في عنق المسلم بيعة للإمام الواقع أو للإمامة الحاصلة في وقته، سواء كان هذا الإمام متوفرة فيه شروط الإمامة أو لا تتوفر، كما ذكر أهل العلم، بناء على الأحاديث الواردة الثابتة عن النبي ﷺ. [محمد بن خليفة].

***

وذكر اتفاق المهاجرين والأنصار على تقديم الصديق رضي الله عنه وأنه أفضل الأمة.

***

قال ابن تيمية رحمه الله في بيان معتقد أهل السنة: «ويقرون بما تواتر به النقل عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيره، من أن خير هذه الأمة بعد نبيها: أبو بكر، ثم عمر، ويثلثون بعثمان، ويربعون بعلي رضي الله عنهم، كما دلت عليه الآثار»[1]. وقد أجمع الصحابة على تقديم عثمان في البيعة، وإن كان بعض السلف قد اختلفوا في التفضيل بين عثمان وعلي، فإنهم لم يختلفوا في الترتيب في البيعة للخلافة، وكل من خالف الترتيب في الخلافة فإنه من أهل البدع. وترتيب أهل السنة: أبو بكر، ثم عمر، ويثلثون بعثمان، ويربعون بعلي رضي الله عنهم. وإن كان ثم خلاف في التفضيل بين عثمان وعلي، ولكنه لا يترتب عليه أي أثر في الانتساب لأهل السنة، فقدم قوم عثمان وسكتوا،

---

(١) العقيدة الواسطية (ص:١١٧).

وربعوا بعلي، وقدم قوم عليا، وقوم توقفوا، لكن استقر أمر أهل السنة على تقديم عثمان ثم علي. وإن كانت مسألة عثمان وعلي ليست من الأصول التي يضلل المخالف فيها عند جمهور أهل السنة، لكن التي يضلل فيها مسألة الخلافة؛ وذلك لأنهم يؤمنون أن الخليفة بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، ومن طعن في خلافة أحد من هؤلاء فهو أضل من حمار أهله. فلهم من الفضل ومن المكانة ما هو مجمع عليه بين أهل السنة. قال ابن حجر: «الإجماع انعقد بأخره بين أهل السنة أن ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة»[1]. [محمد بن خليفة].

***

ثم قال: وكان الاختلاف في خلق الأفعال، هل هي مقدرة أم لا؟ قال: وقولنا فيها أن أفعال العباد مقدرة معلومة وذكر إثبات القدر.

***

ما يتعلق بالإيمان بالقدر خيره وشره، وهو أصل من أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، وركن من أركان الإيمان. قال العلامة ابن القيم رحمه الله: «إن أهم ما يجب معرفته على المكلف النبيل فضلا عن الفاضل الجليل ما ورد في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، فهو من أسنى المقاصد، والإيمان به قطب رحى التوحيد ونظامه، ومبدأ الدين المبين

---

(١) فتح الباري (٧/ ٣٤).

وختامه، فهو أحد أركان الإيمان وقاعدة أساس الإحسان التي يرجع إليها ويدور في جميع تصاريفه عليها، فالعدل قوام الملك، والحكمة مظهر الحمد، والتوحيد متضمن لنهاية الحكمة وكمال النعمة، ولا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير؛ فبالقدرة والحكمة ظهر خلقه وشرعه المبين، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]»(١). والقدر في اللغة: مصدر قدرت الشيء إذا أحطت بمقداره. وهو عند أهل السنة والجماعة: قدرة الله وعلمه ومشيئته وخلقه وكتابته، فلا تتحرك ذرة فما فوقها إلا بمشيئته وعلمه وقدرته. ومن أدلة القدر: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله جل وعلا: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله عز وجل: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ١-٢]. وحديث جبريل لما سأل رسول الله ﷺ عن الإيمان، فقال له رسول الله ﷺ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ، خَيْرِهِ وَشَرِّهِ». أخرجه مسلم (٨). ومراتب القدر أربع هي: «العلم والكتابة والمشيئة والخلق». الإيمان بالعلم والكتابة: فالله تعالى علم الأشياء قبل كونها، ويعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، كما أخبر مثلا عن شأن أهل النار فقال: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨] فلو ردوا إلى الدنيا فسيكون منهم عودة إلى ما نهاهم الله عنه، وهذا لا

---

(١) شفاء العليل (ص: ٣).

يكون ولكنه لو كان فسيكون بهذه الحال، فالله سبحانه وتعالى علم الأشياء قبل كونها، وهو عليم بها أثناء كونها، وعليم بما سيكون، وعليم بما لم يكن لو كان كيف يكون، فسبحان من وسع علمه كل شيء. فهو عليم بما الخلق عاملون بعلمه القديم الذي هو موصوف به أزلا وأبدا؛ ونحن نؤمن أن الله متصف بجميع الصفات أزلا وأبدا. وغلاة القدرية كما أشار المصنف يقولون والعياذ بالله: إن الله لا يعلم أن العبد سيعمل هذا العمل إلا عند وقوعه. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. والله سبحانه وتعالى عالم بكل شيء أزلا، قال عبادة بن الصامت لابنه: يا بني، إنك لن تجد طعم حقيقة الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، سمعت رسول الله ﷺ، يقول: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمُ، ثُمَّ قَالَ: اكْتُبْ، فَجَرَى فِي تِلْكَ السَّاعَةِ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»، يا بني إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ مَاتَ عَلَى غَيْرِ هَذَا فَلَيْسَ مِنِّي». أخرجه أبو داود (٤٧٠٠)، والترمذي (٣٣١٩)، وأحمد (٢٢٧٠٥). فمقادير كل شيء حتى قيام الساعة قد كتبت في اللوح المحفوظ. وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كنت خلف رسول الله ﷺ يوما، فقال: «يَا غُلَامُ إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ، احْفَظِ اللهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الأُمَّةَ لَوْ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ لَكَ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتِ الأَقْلَامُ وَجَفَّتْ

الصُّحُفُ». أخرجه الترمذي (٢٥١٦)، وأحمد (٢٧٦٣). فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه؛ فهذا سابق في القدر، سابق في علم الله، والنصوص في العلم والكتابة بحمد الله تعالى كثيرة وواضحة في الدلالة على هاتين المرتبتين: العلم والكتابة. أنواع التقدير: ذكر ابن القيم أقسام التقدير الخمسة، وأوضحها بأدلتها، وهي باختصار: التقدير الأول: تقدير المقادير قبل خلق السماوات والأرض، وهو التقدير العام الشامل لكل شيء في اللوح المحفوظ، وقد سبق ذكر بعض الأدلة عليه. التقدير الثاني: تقدير الرب تبارك وتعالى شقاوة العباد وسعادتهم وأرزاقهم وآجالهم وأعمالهم قبل خلقهم، وهو تقدير ثان بعد التقدير الأول، فعن عمران بن حصين قال: قيل: يا رسول الله، علم أهل الجنة من أهل النار؟ فقال: «نَعَمْ». قيل: ففيم يعمل العاملون؟ قال: «كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ». أخرجه البخاري (٧٥٥١)، ومسلم (٢٦٤٩). التقدير الثالث: المتعلق بالجنين وهو في بطن أمه، وهو تقدير شقاوته وسعادته ورزقه وأجله وعمله؛ فعن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ بِكَتْبِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ، فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ

أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا». أخرجه البخاري (٣٢٠٨)، ومسلم (٢٦٤٣). التقدير الرابع: التقدير في ليلة القدر، قال الله تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ ۝٤ أَمۡرٗا مِّنۡ عِندِنَآۚ إِنَّا كُنَّا مُرۡسِلِينَ﴾ [الدخان: ١-٥]. قال أبو عبد الرحمن السلمي: «يقدر أمر السنة كلها في ليلة القدر»، وهذا هو الصحيح: أن القدر مصدر قدر الشيء يقدره قدرا، فهي ليلة الحكم والتقدير. التقدير الخامس: التقدير اليومي، قال تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرحمن: ٢٩]. قال ابن القيم رحمه الله: «فهذا تقدير يومي، والذي قبله تقدير حولي، والذي قبله تقدير عمري عند تعلق النفس به، والذي قبله كذلك عند أول تخليقه، وكونه مضغة، والذي قبله تقدير سابق على وجوده، لكن بعد خلق السماوات والأرض، والذي قبله تقدير سابق على خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكل واحد من هذه التقادير كالتفصيل من التقدير السابق، وفي ذلك دليل على علم الرب وقدرته وحكمته، وزيادة التعريف لملائكته وعباده المؤمنين بنفسه وأسمائه»(١). قال الإمام النووي رحمه الله: «واعلم أن مذهب أهل الحق إثبات القدر، ومعناه: أن الله تبارك وتعالى قدر الأشياء في القدم، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات

---

(١) شفاء العليل (ص: ٣١).

معلومة عنده عز وجل، وعلى صفات مخصوصة؛ فهي تقع على حسب ما قدرها عز وجل، وأنكرت القدرية هذا، وزعمت أنه عز وجل لم يقدرها، ولم يتقدم علمه عز وجل بها، وأنها مستأنفة العلم، أي: إنما يعلمها سبحانه بعد وقوعها، وكذبوا على الله سبحانه وتعالى وجل عن أقوالهم الباطلة علوا كبيرا. وسميت هذه الفرقة قدرية؛ لإنكارهم القدر، قال أصحاب المقالات من المتكلمين: وقد انقرضت القدرية القائلون بهذا القول الشنيع الباطل، ولم يبق أحد من أهل القبلة عليه، وصارت القدرية في الأزمان المتأخرة تعتقد إثبات القدر، لكن يقولون: الخير من الله، والشر من غيره»[1]. «المشيئة والخلق». أما المشيئة، فقد قال ابن القيم رحمه الله: «المرتبة الثالثة من مراتب القضاء والقدر، وهي مرتبة المشيئة: وهذه المرتبة قد دل عليها إجماع الرسل من أولهم إلى آخرهم، وجميع الكتب المنزلة من عند الله، والفطرة التي فطر الله عليها خلقه، وأدلة العقول والبيان، وليس في الوجود موجب ومقتض إلا مشيئة الله وحده؛ فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، هذا عموم التوحيد الذي لا يقوم إلا به. والمسلمون من أولهم إلى آخرهم مجمعون على أنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا يقع في ملكه إلا ما يريد حتى وإن كان مخالفا لأمره الشرعي، فهو سبحانه وتعالى أراد أن يمتحن عباده، فجعل لهم إرادة وقدرة؛ ليبلوهم أيهم أحسن عملا، فمن آمن واستقام فاز، ومن كفر وعاند فقد خسر خسرانا مبينا،

---

(١) شرح النووي على مسلم (١/ ١٥٤).

فتجزى كل نفس بما عملت، فالعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم، وللعباد قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم، كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩] وقد يريد العبد الشر، ولكن الله لا يمكنه منه، فكل شيء داخل تحت إرادته ومشيئته، ولا يخرج العباد أبدا في كل أمورهم عن تلك الإرادة والمشيئة، قال تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخۡتَلَفُواْ فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ وَمِنۡهُم مَّن كَفَرَۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٤٠]، وقال جل وعلا: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّٗا شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ يُوحِي بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ غُرُورٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ فَذَرۡهُمۡ وَمَا يَفۡتَرُونَ﴾ [الأنعام: ١١٢]»[١]. وجاء في حديث حذيفة بن أسيد في شأن الجنين: «فَيَقْضِي رَبُّكَ عَزَّ وَجَلَّ مَا يَشَاءُ، وَيَكْتُبُ الْمَلَكُ». أخرجه مسلم (٢٦٤٥). وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «اشْفَعُوا تُؤْجَرُوا، وَيَقْضِي اللهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَا يَشَاءُ». أخرجه البخاري (١٤٣٢)، ومسلم (٢٦٢٧). أنواع الإرادة: لله جل وعلا إرادتان: كونية قدرية، ودينية شرعية. قال ابن القيم رحمه الله: «وها هنا أمر يجب التنبيه عليه، وبمعرفته تزول إشكالات كثيرة تعرض لمن

---

(١) انظر: شفاء العليل (ص: ٩٣).

لم يحط به علما، وهو أن الله سبحانه له الخلق والأمر، وأمره سبحانه نوعان: أمر كوني قدري، وأمر ديني شرعي. فمشيئته سبحانه متعلقة بخلقه وأمره الكوني، وكذلك تتعلق بما يحب وبما يكره، كله داخل تحت مشيئته، كما خلق إبليس وهو يبغضه، وخلق الشياطين والكفار والأعيان والأفعال المسخوطة له وهو يبغضها، فمشيئته سبحانه شاملة لذلك كله. وأما محبته ورضاه فمتعلقة بأمره الديني وشرعه الذي شرعه على ألسنة رسله، فما وجد منه تعلقت به المحبة والمشيئة جميعا فهو محبوب للرب، واقع بمشيئته، كطاعات الملائكة والأنبياء والمؤمنين، وما لم يوجد منه تعلقت به محبته وأمره الديني، ولم تتعلق به مشيئته، وما وجد من الكفر والفسوق والمعاصي تعلقت به مشيئته، ولم تتعلق به محبته، ولا رضاه ولا أمره الديني، و ما لم يوجد منها لم تتعلق به مشيئته ولا محبته، فلفظ المشيئة كوني، ولفظ المحبة ديني شرعي، ولفظ الإرادة ينقسم إلى إرادة كونية؛ فتكون هي المشيئة، وإرادة دينية؛ فتكون هي المحبة. وإذا عرفت هذا فقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، وقوله: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] لا يناقض نصوص القدر والمشيئة العامة الدالة على وقوع ذلك بمشيئته وقضائه وقدره، فإن المحبة غير المشيئة، والأمر غير الخلق، ونظير هذا الأمر فإنه نوعان: أمر تكوين، وأمر تشريع، والثاني قد يعصى ويخالف بخلاف الأول». إلى أن قال رحمه الله: «فسبحانه أن يكون في مملكته ما لا يشاء أو أن

يشاء شيئًا فلا يكون، وإن كان فيها ما لا يحبه ولا يرضاه، وإن كان يحب الشيء فلا يكون لعدم مشيئته له، ولو شاءه لوجد»(١). فالعبودية لله نوعان: الأول: عبودية عامة، وهي عبودية القهر والملك لجميع الخلق، كما في قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]. الثاني: عبودية خاصة، وهي عبودية الشرع من الإيمان والطاعة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان: ٦٣]. وتختلف الإرادتان في موجبهما، وفي متعلقهما: ففي المتعلق: الإرادة الكونية تتعلق فيما وقع سواء أحبه أم كرهه. والإرادة الشرعية تتعلق فيما أحبه سواء وقع أم لم يقع. وفي موجبهما: الإرادة الكونية يتعين فيها وقوع المراد، والإرادة الشرعية لا يتعين فيها وقوع المراد، وعلى هذا يكون قول المؤلف: (ولا يكون في ملكه ما لا يريد) يعني به الإرادة الكونية. قال شيخ الإسلام: «وأنه سبحانه على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات؛ فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه، لا خالق غيره، ولا رب سواه، ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته وطاعة رسوله، ونهاهم عن معصيته، وهو سبحانه يحب المتقين والمحسنين والمقسطين»(٢). هنا يرد شيخ الإسلام على القدرية القائلين: إن العبد مستقل بعمله، وأن

---

(١) شفاء العليل (ص: ١٠٥).

(٢) العقيدة الواسطية (ص:٢٢).

الله ليس بقادر على فعله. أي: أنه ما من شيء موجود أو معدوم إلا والله قادر عليه، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [فاطر: ٤٤]. وكلمة «مخلوق» نكرة في سياق النفي تفيد العموم؛ فما من شيء صغر أم كبر إلا والله سبحانه وحده المنفرد بخلقه، قال جل جلاله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، ومن ذلك أنه خلق العباد وصفاتهم وأعمالهم؛ قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. وقوله: «ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته وطاعة رسوله، ونهاهم عن معصيته، ...» فلا تعارض بين ما أراده سبحانه وتعالى كونا وقدرا وبين ما أراده دينا وشرعا. فما أراده سبحانه وتعالى كونا وقدرا قد يحبه ويرضاه وقد لا يحبه ولا يرضاه، وما أراده دينا وشرعا فهذا متعلق بمحبته؛ لأنه سبحانه أمر عباده بطاعته، ونهاهم عن معصيته. وعليه، فلا تعارض بين تقديره للمعاصي وبغضه لها. وليس لأحد أن يحتج بالقدر على ارتكاب المنهيات وترك الأوامر. قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وليس لأحد أن يحتج بالقدر على الذنب باتفاق المسلمين وسائر أهل الملل وسائر العقلاء، فإن هذا لو كان مقبولا لأمكن كل أحد أن يفعل ما يخطر له من قتل النفوس، وأخذ الأموال، وسائر أنواع الفساد في الأرض، ويحتج

بالقدر، ونفس المحتج بالقدر إذا اعتدي عليه، واحتج بالقدر المعتدي لم يقبل منه، بل يتناقض، وتناقض القول يدل على فساده، فالاحتجاج بالقدر معلوم الفساد في بداءة العقول»[1]. وقال: «وأما القدر، فإنه لا يحتج به أحد إلا عند اتباع هواه، فإذا فعل فعلا محرما بمجرد هواه وذوقه ووجده من غير أن يكون له علم بحسن الفعل ومصلحته استند إلى القدر، كما قال المشركون: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٨-١٤٩]. فبين أنهم ليس عندهم علم بما كانوا عليه من الدين، وإنما يتبعون الظن». إلى أن قال: «والعبد مأمور أن يصبر على المقدور ويطيع المأمور، وإذا أذنب استغفر، كما قال تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ [التغابن: ١١]. قال طائفة من السلف: هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من الله فيرضى ويسلم. فمن احتج بالقدر على ترك المأمور وجزع من حصول ما يكرهه من المقدور فقد عكس الإيمان والدين، وصار من حزب الملحدين

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ١٧٩).

المنافقين، وهذا حال المحتجين بالقدر»[1]. و«درجة المشيئة والخلق» يكذب بها عامة القدرية النفاة الذين يقولون: إن العبد يخلق فعل نفسه بدون مشيئة الله وإرادته. وقد سماهم النبي ﷺ مجوس هذه الأمة؛ لمشابهتهم للمجوس الذين يثبتون خالقين، هما: النور، والظلمة. فالنور عندهم خلق الخير، والظلمة خلقت الشر، فصاروا بذلك ثنوية، وهؤلاء القدرية جعلوا خالقا مع الله، فزعموا أن العباد يخلقون أفعالهم بدون إرادة الله ومشيئته. وقابلهم الجبرية الذين جاوزوا الحد في الإثبات، حتى جعلوا الفاعل حقيقة لفعل العبد خيره وشره هو الله، وزعموا أن الفعل إنما نسب إلى العبد مجازا، وهو في الحقيقة مجبور عليه؛ وليس له اختيار، كالريشة في مهب الريح تحركها كيفما شاءت. وهؤلاء هم الجهمية؛ أتباع جهم بن صفوان، وعندما يسلب العبد منه قدرته وإرادته فهذا يعني أنه خلق بلا حكمة ولا مصلحة، وهو كقول المشركين: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وهذه ليست حجة؛ لأن الله جل وعلا قد جعل لهم إرادة وقدرة، فلا يجوز الاحتجاج بالقدر على المعاصي والقاعدة عند أهل السنة في ذلك: «الاحتجاج بالقدر على المصائب لا على المعائب»، أي: يحتج بالقدر على المصائب التي تصيب الإنسان؛ لأنه مأمور أن يقول عند نزول القضاء: قدر الله وما شاء فعل، قال ﷺ: «فَإِنْ أَصَابَكَ شَيءٌ فَلَا تَقُلْ: لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ: قَدَّرَ

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٣٢٤).

اللهُ، وَمَا شَاءَ فَعَلَ؛ فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ». أخرجه مسلم (٢٦٦٤). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ويذكر أن رجلا سرق فقال لعمر: سرقت بقضاء الله وقدره، فقال له: وأنا أقطع يدك بقضاء الله وقدره»(١). [محمد بن خليفة].

***

ثم ذكر الخلاف في أهل الكبائر ومسألة «الأسماء والأحكام». وقال: قولنا: إنهم مؤمنون على الإطلاق، وأمرهم إلى الله تعالى، إن شاء عذبهم، وإن شاء عفا عنهم.

***

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وهم أهل السنة في باب الأسماء والأحكام والوعد والوعيد وسط بين الوعيدية الذين يجعلون أهل الكبائر من المسلمين مخلدين في النار، ويخرجونهم من الإيمان بالكلية، ويكذبون بشفاعة النبي ﷺ. وبين المرجئة الذين يقولون: إيمان الفساق مثل إيمان الأنبياء، والأعمال الصالحات ليست من الدين والإيمان، ويكذبون بالوعيد والعقاب بالكلية. فيؤمن أهل السنة والجماعة بأن فساق المسلمين معهم بعض الإيمان وأصله، وليس معهم جميع الإيمان الواجب الذي يستوجبون به الجنة، وأنهم لا يخلدون في النار، بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان أو مثقال خردلة من

---

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٣٤).

إيمان، وأن النبي ﷺ ادخر شفاعته لأهل الكبائر من أمته»[١]. فأهل السنة والجماعة لا يوجبون العذاب في حق كل من أتى كبيرة، ولا يشهدون لمسلم بعينه بالنار لأجل كبيرة واحدة عملها، بل يجوز عندهم أن صاحب الكبيرة يدخله الله الجنة بلا عذاب، إما لحسنات تمحو كبيرته منه أو من غيره، وإما لمصائب كفرتها عنه، وإما لدعاء مستجاب منه أو من غيره فيه، وإما لغير ذلك. فهم بذلك قد توسطوا بين المفرطين من المرجئة الذين قالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وبين الوعيدية «الخوارج والمعتزلة»، فالخوارج يقولون: هو كافر في الدنيا، والمعتزلة يقولون: هو في منزلة بين المنزلتين، ويتفقون على أنه في الآخرة خالد مخلد في النار. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأهل السنة نقاوة المسلمين، فهم خير الناس للناس»[٢]، وأسعد الناس بالحق وأرحمهم بالخلق؛ فإنهم لم يكفروا أهل القبلة بارتكاب الكبائر، وإنما قالوا: مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، فهو مؤمن بإيمانه وفاسق بمعصيته؛ فلم يعطوه الإيمان المطلق، ولم يسلبوه مطلق الإيمان، ولم يحكموا على الفاسق بأنه مخلد في النار يوم القيامة، بل قالوا: إن مرتكبي الكبائر من أهل القبلة في مشيئة الله يوم القيامة، إن شاء عفا عنهم وأدخلهم الجنة بلا عذاب، وإن شاء عذبهم على قدر ذنوبهم، ثم أدخلهم الجنة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٧٤).

(٢) منهاج السنة (٥/ ١٥٨).

ﮋذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُﮊ [النساء: ٤٨]. قال الإمام القرطبي رحمه الله: «قال علماؤنا رحمهم الله: الناس في الآخرة ثلاث طبقات: متقون لا كبائر لهم، ومخلطون وهم الذين يوافون بالفواحش والكبائر. والثالث: الكفار. فأما المتقون: فإن حسناتهم توضع في الكفة النيرة، وصغائرهم إن كانت لهم الكفة الأخرى، فلا يجعل الله لتلك الصغائر وزنا، وتثقل الكفة النيرة حتى لا تبرح، وترتفع المظلمة ارتفاع الفارغ الخالي. وأما المخلطون فحسناتهم توضع في الكفة النيرة، وسيئاتهم في الكفة المظلمة، فيكون لكبائرهم ثقل، فإن كانت الحسنات أثقل ولو بصؤابة دخل الجنة، وإن كانت السيئات أثقل ولو بصؤابة دخل النار إلا أن يغفر الله، وإن تساويا كان من أصحاب الأعراف على ما يأتي، هذا إن كانت للكبائر فيما بينه وبين الله، وأما إن كانت عليه تبعات وكانت له حسنات كثيرة فإنه ينقص من ثواب حسناته بقدر جزاء السيئات؛ لكثرة ما عليه من التبعات، فيحمل عليه من أوزار من ظلمه، ثم يعذب على الجميع. هذا ما تقتضيه الأخبار»[1]. [محمد بن خليفة].

***

وقال: أصل الإيمان موهبة يتولد منها أفعال العباد، فيكون أصله التصديق والإقرار والأعمال.

***

---

(١) التذكرة (ص: ٣٦٠).

مسألة أصل الإيمان يحسن تناولها من خلال الجوانب الآتية: الجانب الأول: الجانب اللغوي. المعنى اللغوي لكلمة «آمن»: الإيمان مصدر آمن يؤمن إيمانا فهو مؤمن. ويرى جمع من أهل اللغة أن الإيمان في اللغة معناه: التصديق وقد حكوا الإجماع على ذلك قال الأزهري: «واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق». واستدلوا لذلك بقوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧] فقالوا معناه ما أنت بمصدق لنا. أما علماء السلف فيقولون إن الإيمان يأتي في اللغة لمعنيين هما: بمعنى صدق به وذلك إذا عدي بالباء، كما في قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] أي: صدق الرسول. وبمعنى أقر له وذلك إذا عدي باللام، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٞ﴾ [العنكبوت: ٢٦]. وقد اعترض السلف على حصر أهل اللغة لمعنى الإيمان بالتصديق فقط وقالوا: إن الإيمان وإن كان يتضمن التصديق فليس هو مجرد التصديق، وإنما هو الإقرار والطمأنينة أيضا. واستدل السلف لقولهم بالأمور التالية: أولا: إن الترادف التام ممتنع بين التصديق والإيمان من عدة وجوه: الإيمان، التصديق. إن كلمة آمن تتعدى بالباء وباللام، أما كلمة «صدق» فلا تتعدى باللام فلا يقال: «صدق له»، إنما يقال «صدق به»، فهي تتعدى بالباء وبنفسها فيقال صدقه. كلمة آمن تتضمن ثلاثة معان هي: الأمن، والتصديق، والأمانة. أما كلمة

صدق فلا تتضمن معنى الأمن والأمانة. لفظ الإيمان لا يستعمل إلا في الخبر عن الغائب لأن فيه أصل معنى الأمن والائتمان وهذا إنما يكون في الخبر عن الغائب، فلا يقال لمن قال طلعت الشمس آمنا له وإنما يقال صدقناه؛ ولهذا لم يأت في القرآن وغيره لفظ آمن له إلا في الخبر عن الغائب. أما لفظ التصديق فيستعمل في كل مخبر عن مشاهد أو غيب، فمن قال السماء فوقنا، قيل له: صدقت. لفظ الإيمان ضده الكفر، والكفر لا يختص بالتكذيب فقط بل هو أعم منه، إذ يمكن أن يكون مخالفة ومعاداة بلا تكذيب ومع ذلك يسمى كفرا كما لو قال شخص: أنا أعلم أنك صادق، ولكن لا أتبعك بل أعاديك وأبغضك وأخالفك، فهذا كفر أعظم. أما لفظ التصديق ضده التكذيب فقط. وبهذا يتبين عدم الترادف التام بين اللفظين، وأن الإيمان ليس التصديق فقط كما أن الكفر ليس التكذيب فقط. ثانيا: من المعلوم أن كلام الله وشرعه إنما هو خبر وأمر. فالخبر: يستوجب تصديق الخبر. والأمر يستوجب الانقياد له والاستسلام، وهو عمل في القلب، جِماعه: الخضوع والانقياد للأمر، وإن لم يفعل المأمور به. فإذا قوبل الخبر بالتصديق، والأمر بالانقياد، فقد حصل أصل الإيمان في القلب وهو «الطمأنينة والإقرار» فإن اشتقاقه من الأمن الذي هو القرار والطمأنينة، وذلك إنما يحصل إذا استقر في القلب التصديق والانقياد. فلو فسر الإيمان بالتصديق فقط، كما قال أهل اللغة، فإن التصديق إنما يعرض للجزء الأول من الشرع فقط الذي هو الخبر، ولا يعرض للجزء

الثاني وهو الأمر، لأن الأمر ليس فيه تصديق من حيث هو أمر. ومن المعلوم أن إبليس لم يكفر بسبب عدم تصديقه، فإنه سمع أمر الله فلم يكذب رسولا، ولكن لم ينقد للأمر ولم يخضع له، واستكبر عن الطاعة فصار كافرا، قال تعالى: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، فسماه الله كافرا وسلب عنه وصف الإيمان لاستكباره وعدم انقياده لأمر الله له بالسجود لآدم. لازم القول بأن الإيمان مجرد التصديق فقط، وهذا موضع زاغ فيه خلق من الخلف تخيل لهم أن الإيمان ليس في الأصل إلا التصديق، ثم يرون مثل إبليس وفرعون مما لم يصدر عنه تكذيب أو صدر عنه تكذيب باللسان لا بالقلب وكفره من أغلظ الكفر فيتحيرون. ومثل هؤلاء القوم لو أنهم هدوا لما هدي إليه السلف الصالح لعلموا أن الإيمان قول وعمل، أعني في الأصل قولا في القلب وعملا في القلب، فإن الإيمان بحسب كلام الله ورسالته، وكلام الله ورسالته يتضمن أخباره وأوامره، فيصدق القلب أخباره تصديقا يوجب حالا في القلب بحسب المصدق به، والتصديق هو من نوع العلم والقول، وينقاد لأمره ويستسلم، وهذا الانقياد والاستسلام هو من نوع الإرادة والعمل، ولا يكون مؤمنا إلا بمجموع الأمرين فمتى ترك الانقياد كان مستكبرا فصار من الكافرين وإن كان مصدقا؛ لأن الكفر أعم من التكذيب، فالكفر يكون تكذيبا وجهلا، ويكون استكبارا وظلما، ولهذا لم يوصف إبليس إلا بالكفر والاستكبار دون التكذيب، ولهذا كان كفر من يعلم مثل اليهود

ونحوهم من جنس كفر إبليس، وكان كفر من يجهل مثل النصارى ونحوهم ضلالا وهو «الجهل» ألا ترى أن نفرا من اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ وسألوه عن أشياء، فأخبرهم، فقالوا: نشهد أنك نبي، ولم يتبعوه، وكذلك هرقل وغيره، فلم ينفعهم هذا العلم وهذا التصديق. ألا ترى أن من صدق الرسول بأن ما جاء به هو رسالة الله، وقد تضمنت خبرا وأمرا، فإنه يحتاج إلى مقام ثان، وهو تصديق خبر الله وانقياده لأمر الله، فإذا قال: «أشهد أن لا إله إلا الله» فهذه الشهادة تتضمن تصديق خبره والانقياد لأمره، «وأشهد أن محمدا رسول الله» تضمنت تصديق الرسول فيما جاء به من عند الله، فبمجموع هاتين الشهادتين يتم الإقرار. فلما كان التصديق لا بد منه في كلا الشهادتين وهو الذي يتلقى الرسالة بالقبول، ظن من ظن أنه أصل لجميع الإيمان، وغفل عن أن الأصل الآخر لا بد منه وهو الانقياد، وإلا فقد يصدق الرسول ظاهرا وباطنا ثم يمتنع من الانقياد للأمر، إذ غايته في تصديق الرسول أن يكون بمنزلة من سمع الرسالة من الله سبحانه كإبليس. ثالثا: ما استدل به أهل اللغة على أن معنى الإيمان في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧] هو التصديق غير مسلم. إذ يرى علماء السلف أن تفسيرها بـ «أقررت» أقرب من تفسيرها بـ «صدقت»، وذلك لأن لفظ «آمن» متى عدي باللام يكون بمعنى «أقر» وليس بمعنى «صدق»، إذ لا يكون بمعنى صدق إلا إذا عدي بالباء أو بنفسه. الجانب الثاني: المعنى الشرعي للإيمان، تنوعت عبارات

السلف في تعريف الإيمان: فتارة يقولون: الإيمان قول وعمل. وتارة يقولون: هو قول وعمل ونية. وتارة يقولون: هو قول وعمل ونية واتباع سنة. وتارة يقولون: الإيمان: قول اللسان، واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن أورد التعريفات الثلاثة الأول: «وكل هذا صحيح» وعلل ذلك بقوله: «فمن قال إن الإيمان قول وعمل فمرداه قول اللسان والقلب وعمل القلب والجوارح»[1]. وقول اللسان وعمل الجوارح معروفان. وأما المقصود من قول القلب: فهو إقراره ومعرفته وتصديقه. وأما عمله: فهو انقياده لما صدق به. ومن عبر عن الإيمان بهذا التعريف ليس مراده كل قول أو عمل وإنما المراد ما كان مشروعا من الأقوال والأعمال. كما أن تعبير بعض السلف بهذه العبارة في تعريف الإيمان إنما جاء في معرض الرد على المرجئة الذين جعلوه قولا فقط، فقال بعض السلف ردا عليهم: بل قول وعمل. وأما من عرفه بقوله هو قول وعمل ونية، فمقصوده بزيادة لفظ «ونية»: أن القول يتناول الاعتقاد وقول اللسان. وأما العمل فقد لا يفهم منه النية فزاد ذلك. وأما من عرفه بأنه قول وعمل ونية واتباع سنة، فقد زاد لفظة: «واتباع سنة» لأن ذلك كله لا يكون محبوبا لله إلا باتباع السنة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد سئل سهل بن عبد الله التستري عن الإيمان ما هو؟ فقال: قول وعمل ونية واتباع سنة؛ لأن الإيمان إذا كان قولا

---

(١) كتاب الإيمان (ص: ١٦٢).

بلا عمل فهو كفر، وإذا كان قولا وعملا بلا نية فهو نفاق، وإذا كان قولا وعملا ونية بلا سنة فهو بدعة»[١]. وأجمع التعاريف الواردة وأشملها هو أن الإيمان: «قول اللسان واعتقاد بالجنان وعمل الجوارح يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية». وهذا التعريف هو الذي يميز قول السلف في مسمى الإيمان عن قول غيرهم من الفرق ولهذا كان هذا التعريف هو أجمع التعاريف الواردة عن السلف وأكثرها دقة في بيان قولهم. الجانب الثالث: دلالة اسم الإيمان: تتحدد دلالة اسم «الإيمان» بحسب سياق الكلام الذي تستعمل فيه هذه اللفظة فلفظ «الإيمان» إما أن يستعمل: مطلقا: أي يذكر مطلقا عن لفظ «العمل» و«الإسلام». أو مقيدا: فتارة يقرن بالعمل الصالح، وتارة يقرن بالإسلام. فإذا استعمل مطلقا: «فجميع ما يحبه الله ورسوله من أقوال العبد وأعماله الباطنة والظاهرة، يدخل في مسمى الإيمان عند عامة السلف والأئمة، من الصحابة والتابعين وتابعيهم، الذين يجعلون الإيمان قولا وعملا، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ويدخلون جميع الطاعات فرضها ونفلها في مسماه»[٢]. ويلاحظ هنا أن لفظ «الإيمان» على هذا الاستعمال يكون مرادفا للفظ «العبادة» والعبادة كما هو معروف هي: اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأعمال والأقوال الظاهرة والباطنة. ومن استعمال الشارع للفظ

---

(١) الإيمان (ص: ١٦٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٤٢).

الإيمان بهذا المعنى ما جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ». أخرجه البخاري (٩)، ومسلم (٣٥). فالإيمان في هذا الحديث شمل جميع أمور الدين بما في ذلك أمور الإسلام. ومن هذا الاستعمال أيضا ما جاء في حديث عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن وفد عبد القيس لما أتوا النبي ﷺ أمرهم بأربع ونهاهم عن أربع: «أمرهم بالإيمان بالله وحده، قال: «أَتَدْرُونَ ما الإِيمانُ بِاللهِ وَحْدَهُ؟»، قالوا: الله ورسوله أعلم. قال «شَهادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وإِقامُ الصَّلاةِ، وإِيتاءُ الزَّكاةِ، وَصِيامُ رَمَضانَ، وأَنْ تُعْطُوا مِنَ المَغْنَمِ الخُمُسَ». الحديث أخرجه البخاري (٥٣)، ومسلم (١٧). فلفظ الإيمان استعمل في الحديث مطلقا فدخل فيه الأمور الظاهرة مع أنها من أمور الإسلام كما جاء في حديث جبريل المشهور. وأما إذا استعمل اسم الإيمان مقيدا كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٣]. وقول النبي ﷺ في حديث جبريل المشهور: «الإِيمَانُ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ، وَبِالقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ». أخرجه البخاري (٥٠). ومسلم (٨). فهنا قد يقال: إنه متناول لذلك وإن عطف ذلك عليه من باب عطف الخاص على العام، كقوله تعالى: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة:

٩٨]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: ٧]. وقد يقال إن دلالة الاسم تنوعت بالإفراد والاقتران كلفظ الفقير والمسكين، فإن أحدهما إذا أفرد تناول الآخر، وإذا جمع بينهما كانا صنفين: كما في آية الصدقة، ولا ريب أن فروع الإيمان مع أصوله كالمعطوفين، وهي مع جميعه كالبعض مع الكل»(١). قلت: إن القول بأن عطف ذلك عليه من باب عطف الخاص على العام ينطبق على الآية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٣]. والقول بأن دلالة الاسم تنوعت بالإفراد والاقتران ينطبق على حديث جبريل، حيث ذكر الإسلام والإيمان فأصبح كل واحد منهما يختص بأمور معينة، فالإسلام اختص بالأمور الظاهرية، والإيمان اختص بالأمور الاعتقادية الباطنية. «فلفظ الإسلام والإيمان إذا أفرد كل واحد من الاسمين دخل في مسمى الآخر إما تضمنا وإما لزوما، ودخوله فيه تضمنا أظهر، وكون أحدهما لا يدخل في الآخر عند الاقتران لا يدل على أنه لا يدخل فيه عند انفراد الآخر، وهذه قاعدة جليلة من أحاط بها زالت عنه إشكالات كثيرة أشكلت على كثير من الناس»(٢). خلاصة القول: إن اسم الإيمان إذا أفرد تناول

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٤٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٤٧).

جميع أمور الدين الظاهرة والباطنة كما في حديث الشعب. وإذا اقترن اسم الإيمان مع الإسلام دل الإيمان على الأمور الباطنة ودل الإسلام على أمور الدين الظاهرة كما في حديث جبريل. وإذا اقترن العمل مع الإيمان فهو من باب عطف الخاص على العام كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧]. الجانب الرابع: أقوال الناس في مسمى الإيمان. اختلف الناس في مسألة مسمى الإيمان: فهناك من قال: «إن الإيمان قول واعتقاد وعمل يزيد وينقص». وهناك من قال: «إن الإيمان قول واعتقاد وعمل لكن لا يزيد ولا ينقص». وهناك من قال: «إن الإيمان هو المعرفة». وهناك من قال: «إن الإيمان قول اللسان». وهناك من قال: «إن الإيمان هو التصديق». وهناك من قال: «إن الإيمان هو التصديق والقول». هذه جملة أقوال، والمسألة تحتاج إلى شيء من البيان والتوضيح والبسط. ونأتي أولا إلى قول أهل السنة: فإن الناظر إلى هذا الإنسان باعتبار ما يجب عليه تجاه ما أخبر الله به وما أمر الله تعالى به، فنصوص الشرع لا تخرج عن أمرين: إما أخبار وإما أوامر، فالأخبار حقها التصديق بأن تصدق بها، والأوامر حقها أن تعمل بها، كما جاء في الحديث: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَانْتَهُوا». أخرجه البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧). فأنت مأمور بأن تتبع، وأن تعمل بهذه الأوامر بحسب ما يأتي من حكم عليها، فهذه الأمور أي الوحي تأتي لهذا الإنسان، وأول ما تأتي إليه في باطنه؛ لأنه لابد وأن يعلم

أن الصلاة مثلا ركن من أركان الإسلام، ثم إذا جئت إلى الصلاة تجد أن منها فرائض ومنها نوافل، ثم أن هذه النوافل منها سنن رواتب ومنها غير ذلك، فهذا أول ما يقابله بالعلم. فإذا هذا الإيمان سيخاطب هذا الباطن في الإنسان، وأول ما يخاطب أن يصدق بما أخبر الله به. والثاني: أن ينقاد لأمر الله، فلابد أن يحصل الانقياد والتسليم لأوامر الله، فليس لك حق الاعتراض أن تقول: لا، بدل خمس صلوات نجعلها ثلاثة أو نجعلها ستة، فهي خمس صلوات في اليوم والليلة لابد من أدائها في أوقاتها، فأصبح عليه أن يصدق وعليه أن ينقاد. ومعلوم أن هنا ثلاثة أحوال: القلب، والقلب يشمل أمرين: يشمل جانب العلم، ويشمل جانب الإرادة هذا القلب. والجانب الثاني: جانب اللسان. والجانب الثالث: جانب الجوارح. فهناك قول القلب، وعمل القلب، وقول اللسان، وعمل اللسان، وهناك عمل الجوارح فهذه خمسة، فإذا جئت إلى قول القلب فهذا هو العلم الذي هو التصديق فعليه أن يعلم هذه الأشياء ويصدق بها، هذا الواجب الأول على القلب، والقلب هو الباطن، والباطن مجموع الأمرين وهذه هي العقيدة. [محمد بن خليفة].

***

وذكر الخلاف في زيادة الإيمان ونقصانه، وقال: قولنا: إنه يزيد وينقص.

***

أهل السنة يؤمنون أن الإيمان يزيد وينقص، ومن الأدلة على ذلك: أولا: أدلة زيادة الإيمان ونقصانه من القرآن. لقد جاء في كتاب الله عز وجل نصوص كثيرة تدل على زيادة الإيمان ونقصانه وأن أهله متفاضلون فيه بعضهم أكمل إيمانا من بعض، فمنهم السابق بالخيرات، ومنهم المقتصد، ومنهم الظالم لنفسه، منهم المحسن، ومنهم المؤمن، ومنهم المسلم، ليسوا في الدين سواء في مرتبة واحدة، بل فضل الله بعضهم على بعض ورفع بعضهم فوق بعض درجات. وقبل الشروع في ذكر هذه الأدلة القرآنية الدالة على زيادة الإيمان ونقصانه أود التنبيه على نقطة هامة، وهي: أن كل دليل دل على زيادة الإيمان فهو يدل على نقصانه، وكذا العكس، فما دل على نقصان الإيمان فهو يدل على زيادته، فالآيات التي أوردها هنا وظاهرها الدلالة على زيادة الإيمان فقط، فهي تدل على نقص الإيمان باللزوم، وذلك لأن الزيادة تستلزم النقص، ولأن ما جاز عليه الزيادة جاز عليه النقص، ولأن الزيادة لا تكون إلا عن نقص. ولهذا فإنا نجد أهل العلم كثيرا ما يستشهدون بأدلة زيادة الإيمان على نقصانه وكذا العكس للأسباب المتقدمة، وتأمل مثالا على ذلك صنيع البخاري في صحيحه فقد أورد بعض الآيات المصرحة بزيادة الإيمان في باب زيادة الإيمان ونقصانه مستدلا بها على الزيادة والنقصان معا. قال الإمام أحمد رحمه الله: «إن كان قبل زيادته، أي: الإيمان تاما فكما يزيد كذا ينقص»[1]. فمن

---

(١) السنة للخلال (٢/ ٦٨٨).

الأدلة: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٤]. وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُواْ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢]. وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ۗ﴾ [الفتح: ٤]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١]. وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ [محمد: ١٧]. ثانيا: الأدلة من السنة على زيادة الإيمان ونقصانه: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَنْتَهِبُ نُهْبَةً يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهِبُهَا، وَهُوَ مُؤْمِنٌ». أخرجه البخاري (٦٧٧٢)، ومسلم (٥٧). حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا

اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ». أخرجه البخاري (٩)، ومسلم (٣٥). ففي هذا الحديث: «بيان أن الإيمان الشرعي اسم لمعنى ذي شعب وأجزاء، له أعلى وأدنى، فالاسم يتعلق ببعضها كما يتعلق بكلها، والحقيقة تقتضي جميع شعبها وتستوفي جملة أجزائها، كالصلاة الشرعية لها شعب وأجزاء، والاسم يتعلق ببعضها كما يتعلق بكلها، والحقيقة تقتضي جميع أجزائها وتستوفيها»[١]. «وهذه الشعب متفاوتة ليست على درجة واحدة في الفضل، بل بعضها أفضل من بعض، كما هو ظاهر لفظ الحديث في قوله: أعلاها وأدناها، شعب الإيمان منها ما يزول الإيمان بزوالها إجماعا كشعبة الشهادتين، ومنها ما لا يزول بزوالها إجماعا كترك إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما شعب متفاوتة تفاوتا عظيما منها ما يقرب من شعبة الشهادتين، ومنها ما يقرب من شعبة إماطة الأذى»[٢]. وقال الشيخ العلامة ابن سعدي بعد ذكره لحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وهذا صريح في أن الإيمان يزيد وينقص بحسب زيادة هذه الشرائع والشعب، واتصاف العبد بها أو عدمه، ومن المعلوم أن الناس يتفاوتون فيها تفاوتا كثيرا، فمن زعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فقد خالف الحس، مع مخالفته

---

(١) معالم السنن للخطابي (٧/ ٤٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص: ٣٢٢).

لنصوص الشرع كما ترى»[1]. ثالثا: أقوال السلف الصالح في زيادة الإيمان ونقصانه. لقد جاء عن السلف الصالح آثار كثيرة قرروا فيها ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من حجج ودلالات على زيادة الإيمان ونقصانه، فبينوا رحمهم الله أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وكثرة العبادة والمداومة عليها، وينقص باللهو والغفلة والمعصية والتقصير في فعل الطاعة، بل لقد حكى إجماعهم واتفاقهم على ذلك غير واحد من أهل العلم. قال يحيى بن سعيد القطان: ما أدركت أحدا من أصحابنا، إلا على سنتنا في الإيمان، ويقولون: الإيمان يزيد وينقص. وقال الإمام عبد الرزاق الصنعاني رحمه الله: لقيت اثنين وستين شيخا، ... فذكر عددا منهم ثم قال: كلهم يقولون: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص. وقال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام: هذه تسمية من كان يقول الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ... فسمى أكثر من مائة وثلاثين رجلا من أهل العلم من الصحابة وغيرهم.. ثم قال: هؤلاء كلهم يقولون الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، وهو قول أهل السنة، والمعمول به عندنا. وقال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل رحمه الله: أجمع سبعون رجلا من التابعين وأئمة المسلمين وفقهاء الأمصار على أن السنة التي توفي عليها رسول الله ﷺ ... فذكر أمورا منها: الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية. وقال أمير المؤمنين في الحديث أبو عبد الله

---

(١) التوضيح والبيان لشجرة الإيمان (ص: ١٤).

محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحدا يختلف في أن الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص. رابعا: الأقوال المخالفة لقول أهل السنة والجماعة في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه: القول الأول: قول من قال الإيمان يزيد وتوقف في النقصان. جاء عن الإمام مالك رحمه الله تعالى في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه روايتان، قال في إحداهما: إن الإيمان يزيد أما النقصان فتوقف فيه وطلب من السائل أن يكف عن السؤال عنه، لأنه لم يجد عليه دليلا من كتاب الله. أما الرواية الأخرى: فقد جاءت عنه من طرق متعددة صحيحة، قال فيها: إن الإيمان يزيد وينقص، كقول أهل السنة والجماعة سواء. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان بعض الفقهاء من أتباع التابعين لم يوافقوا في إطلاق النقصان عليه. لأنهم وجدوا ذكر الزيادة في القران، ولم يجدوا ذكر النقص، وهذا إحدى الروايتين عن مالك»[1]. القول الثاني: قول من قال الإيمان يزيد ولا ينقص. وهذا قول طائفة من الأشاعرة، رواية عن أبي حنيفة، والغسانية، والنجارية، والإباضية. القول الثالث: قول من قال الإيمان لا يزيد ولا ينقص. قال بهذا القول طوائف كثيرة من أهل الكلام والإرجاء والتجهم، وممن نسب له هذا القول: أبو حنيفة وأصحابه، لقد اشتهر عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وغفر له أنه يقول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، واستفاض هذا عنه، بحيث لا يدع

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٠٦). وانظر كتاب زيادة الإيمان ونقصانه (ص:٢٧٧).

مجالا للشك أو التردد في نسبته إليه، ويمكن أن أبرز أهم الأسباب المؤكدة لصحة نسبة هذا القول إليه في النقاط التالية: عامة كتب الفرق والمقالات تنسب هذا القول إليه، كالمقالات لأبي الحسن الأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي، والملل والنحل للشهرستاني، وغيرها. والكتب المؤلفة في العقيدة والمنسوبة إلى أبي حنيفة رحمه الله تذكر هذا القول، كالفقه الأكبر، وكتاب العالم والمتعلم، والوسيطين الصغير والكبير والوصية ورسالته إلى البتي. وهذه الكتب إن لم يصح نسبتها جميعا إليه، فلا بد أن يصح نسبة بعضها أو واحد منها على أقل تقدير إليه، وعلى كل إن لم يصح لا هذا ولا ذاك فإن هذه الكتب مطبوعة متداولة، وقد احتفى بها الأحناف شرحا ونشرا ونقلا، فهي عند عامتهم مسلم بما فيها، وقد شرح بعضها شروح مطولة عديدة، ونقل منها نقول متكاثرة، واعتمد على ما فيها من عقائد. وممن قال بهذا القول: الجهمية. ومن مقولاتهم الفاسدة وآرائهم المنحرفة زعمهم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل أهله فيه. وجهم وأتباعه إنما قالوا بهذا القول لأن الإيمان عندهم مجرد التصديق، فمن صدق بقلبه فهو عندهم مؤمن كامل الإيمان وإن تكلم بالكفر، وسب الله ورسوله ﷺ وسخر بالدين وأحل المحرمات، وفعل غير ذلك من الأمور التي هي كفر بواح. والتصديق عندهم يتساوى فيه العباد، ولا يقبل الزيادة والنقصان فهو إما أن يعدم وإما أن يوجد، ولا يقبل التبعض، فإذا ذهب بعضه ذهب كله، ولا يتفاضل الناس فيه، فإيمان الملائكة والأنبياء

والصديقين وإيمان فساق الأمة وأهل الخنا والفجور سواء. وممن قال بهذا القول: الخوارج والمعتزلة: ذهبت الخوارج والمعتزلة مذهب أهل السنة والجماعة في تعريف الإيمان من حيث أنه شامل للأعمال والأقوال والاعتقادات، إلا أنهم فارقوا أهل السنة والجماعة بقولهم إن الإيمان كل واحد لا يتجزأ إذا ذهب بعضه ذهب كله، وأنه لا يقبل التبعض. ومن هنا كان الإخلال بالأعمال وارتكاب الكبائر عندهم مخرجا من الإيمان كلية، على خلاف بينهم في تسميته كافرا، فالخوارج قطعوا بكفره، ونازعهم المعتزلة في الاسم وقالوا نحن لا نسميه مؤمنا ولا كافرا، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين، أي: بين منزلة الإيمان والكفر، وإن كانوا قد اتفقوا جميعا أنه يوم القيامة خالد مخلد في نار جهنم. وأصل غلط هؤلاء ومنشأ ضلالهم كما قال شيخ الإسلام: «أنهم ظنوا أن الشخص الواحد لا يكون مستحقا للثواب والعقاب والوعد والوعيد والحمد والذم، بل إما لهذا وإما لهذا فأحبطوا جميع حسناته بالكبيرة التي فعلها، وقالوا: الإيمان هو الطاعة فيزول بزوال بعض الطاعة. ثم تنازعوا هل يخلفه الكفر على القولين ووافقتهم المرجئة والجهمية على أن الإيمان يزول كله بزوال شيء منه، وأنه لا يتبعض ولا يتفاضل فلا يزيد ولا ينقص وقالوا إن إيمان الفساق كإيمان الأنبياء والمؤمنين»[1]. فهذه الشبهة هي التي أفسدت على هؤلاء قولهم، بل وعلى جميع المرجئة، كما قال شيخ الإسلام:

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ١٣٧).

«وإنما أوقع هؤلاء كلهم، أي: المرجئة بأقسامهم، ما أوقع الخوارج والمعتزلة في ظنهم أن الإيمان لا يتبعض بل إذا ذهب بعضه ذهب كله، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه يتبعض وأنه ينقص ولا يزول جميعه»(١). وممن قال بهذا القول: الأشاعرة والماتريدية: لقد ذهب جمهور الأشاعرة وجميع الماتريدية إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لشبه عقلية وأدلة نظرية، وذهب بعض الأشاعرة إلى أن الإيمان يزيد وينقص. قال الزبيدي: «وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الإيمان ولا ينقص واختاره أبو منصور الماتريدي ومن الأشاعرة إمام الحرمين وجمع كثير»(٢). وقال ابن أبي شريف الحنفي: «وهذا القول، أي: أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. اختاره من الأشاعرة أمام الحرمين وجمع كثير، وذهب عامتهم، أي: أكثر الأشاعرة إلى زيادته ونقصانه»(٣). فالماتريدية لهم قول واحد في المسألة وهو أن الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان، وأما الأشاعرة فلهم في المسألة قولان: فجمهورهم على أنه لا يقبل الزيادة والنقصان، وذهب بعضهم إلى أنه يقبلهما، والأشاعرة يعرفون الإيمان بأنه التصديق وحده، فلا يدخل فيه القول والعمل، فبحثهم هنا هو في التصديق هل يقبل الزيادة والنقصان أو لا؟ فالذين قالوا لا يزيد ولا

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ١٤٣).

(٢) إتحاف السادة المتقين (٢/ ٢٥٦).

(٣) المسامرة (ص: ٣٦٧).

ينقص فبناء على أن الإيمان هو التصديق اليقيني الغير قابل للتفاوت، فإن نقص فنقصه شك وكفر، ولشبه أخرى. ومن قال منهم يزيد وينقص فللقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ، واختاره النووي وعزاه التفتازاني في شرح العقائد لبعض المحققين وقال في المواقف إنه الحق. خامسا: ثمرة الخلاف في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه. فمسائل الأسماء لها تناول معين لدى الفرق، ومسائل الأحكام لها تناول معين لدى الفرق، وهذه مسائل يطول شرحها لكن لعل ما أشرنا إليه يبين ما مدى صفاء عقيدة أهل السنة وأن والإيمان عندهم قول واعتقاد وعمل يزيد وينقص، زيادته بالطاعات ونقصانه بالمعاصي. وزيادة الإيمان ونقصانه أمر يراه الإنسان من نفسه، فقد يكون حاله اليوم من الإيمان أحسن من حاله في الأمس، أو قد يكون حاله في الأمس أحسن من حاله في هذا اليوم، فالإيمان فيه زيادة ونقص، فيزيد إلى ما شاء الله، وينقص أحيانا حتى يزول هذا الإيمان ولا يبقى منه شيء، ويصبح الرجل مؤمنا ويمسي كافرا. والقول إن الإيمان يزيد وينقص في اعتقاد أهل السنة والجماعة، يترتب عليه أمور كثيرة في مسائل الأحكام، فهذه المسألة مرتبطة بمسألتين: الأولى: حكم مرتكب الكبيرة. فالقول بزيادة الإيمان ونقصانه له تعلق بمسألة حكم مرتكب الكبيرة، فأهل السنة لا يرون تكفير مرتكب الكبيرة دون الشرك الأكبر، ويقولون إن صاحب الكبيرة مؤمن بإيمانه فاسق بمعصيته فلا يسلبون عنه اسم الإيمان بالكلية. [محمد بن خليفة].

***

قال: ثم كان الاختلاف في القرآن: مخلوقًا أو غير مخلوق، فقولنا وقول أئمتنا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنه صفة، منه بدأ قولًا، وإليه يعود حكمًا.

***

صفة الكلام تأتي من حيث الأهمية بعد صفة العلو لله سبحانه وتعالى؛ لذلك اهتم بها أئمة السلف، وأكدوا على ثبوتها لله تعالى حقيقة، وأوردوا في ذلك أدلة كثيرة، ودفعوا شبهات المعطلة من الجهمية والمعتزلة ومن دار في فلكهم القائلين بأن الله خلق القرآن في غيره، وردوا كذلك على الكلابية الذين قالوا: القرآن حكاية عن كلام الله، وردوا أيضا على الأشاعرة الذين قالوا: القرآن عبارة عن كلام الله. فالمعطلة أرادوا بقولهم هذا: إسقاط قيمة الوحي؛ ليصبح لدى الناس خلل في اتباع الوحي، فأهل السنة يؤمنون بأن أول مصدر للتشريع هو وحي الله تعالى إلى رسوله ﷺ، أي: كلامه بحروفه ومعانيه، وأن الله تعالى قاله بحرف وصوت. ومن أركان الإيمان الستة: الإيمان بالكتب التي أنزلها الله، كما دل على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]، وكذلك جاء في حديث جبريل عليه

السلام، قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ. وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ». أخرجه مسلم (٨). ومن الإيمان بالكتب: الإيمان بأن القرآن كلام الله. والقرآن في الأصل: مصدر قرأ قراءة وقرآنا، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧-١٨]، أي: قراءته، فهو مصدر على وزن فعلان بالضم كالغفران والشكران. وفي الاصطلاح هو: «كلام الله المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، المعجز بلفظه ومعناه، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس»[1]. والقرآن كلام الله، وهو صفة من صفاته عز وجل؛ قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وروي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال: كان رسول الله ﷺ يعرض نفسه في الموسم؛ فيقول: «أَلَا رَجُلٌ يَحْمِلُنِي إِلَى قَوْمِهِ لِأُبَلِّغَ كَلَامَ رَبِّي؟». أخرجه أبو داود (٤٧٣٤)، والترمذي (٢٩٢٥)، وابن ماجه (٢٠١). والذي عليه إجماع السلف الصالح من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين لهم بإحسان: أن القران كلام الله غير مخلوق؛ حروفه ومعانيه، منزل من عند الله، نزل به جبريل عليه السلام إلى نبينا ﷺ. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومذهب سلف الأمة

(١) انظر مناهل العرفان للزرقاني (١/ ١٠)، ومباحث في علوم القرآن لمناع القطان (ص: ٢٠).

وأئمتها وخلفها: أن النبي ﷺ سمع القرآن من جبريل، وجبريل سمعه من الله عز وجل»[١]. ثم قال: «الآثار متواترة عنهم، أي: عن الصحابة والتابعين بأنهم كانوا يقولون: القرآن كلام الله، ولما ظهر من قال: إنه مخلوق، قالوا ردا لكلامه: إنه غير مخلوق، ولم يريدوا بذلك أنه مفترى، كما ظنه بعض الناس، فإن أحدا من المسلمين لم يقل: إنه مفترى، بل هذا كفر ظاهر يعلمه كل مسلم، وإنما قالوا: إنه مخلوق خلقه الله في غيره، فرد السلف هذا القول، كما تواترت الآثار عنهم بذلك، وصنفوا في ذلك مصنفات متعددة، وقالوا: منه بدأ وإليه يعود. وأول من عرف أنه قال: القرآن مخلوق الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان. وأول من عرف أنه قال: هو قديم عبد الله بن سعيد بن كلاب، ثم افترق الذين شاركوه في هذا القول، فمنهم من قال: الكلام معنى واحد قائم بذات الرب، ومعنى القرآن كله والتوراة والإنجيل وسائر كتب الله وكلامه هو ذلك المعنى الواحد الذي لا يتعدد ولا يتبعض، والقرآن العربي لم يتكلم الله به، بل هو مخلوق خلقه في غيره. وقال جمهور العقلاء: هذا القول معلوم الفساد بالاضطرار، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن معنى آية الكرسي ليس معنى آية الدين، فكيف بمعاني كلام الله كله في الكتب المنزلة وخطابه لملائكته وحسابه لعباده يوم القيامة وغير ذلك من كلامه؟! ومنهم من قال:

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٣٣).

هو حروف، أو حروف وأصوات قديمة أزلية لازمة لذاته لم يزل ولا يزال موصوفا بها. وكلا الحزبين يقول: إن الله تعالى لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وإنه لم يزل ولا يزال يقول: يا نوح، يا إبراهيم، يا أيها المزمل، يا أيها المدثر، ولم يقل أحد من السلف بواحد من القولين، ولم يقل أحد من السلف: إن هذا القرآن عبارة عن كلام الله، ولا حكاية له، ولا قال أحد منهم: إن لفظي بالقرآن قديم أو غير مخلوق، فضلا عن أن يقول: إن صوتي به قديم أو غير مخلوق؛ بل كانوا يقولون بما دل عليه الكتاب والسنة من أن هذا القرآن كلام الله، والناس يقرؤونه بأصواتهم، ويكتبونه بمدادهم، وما بين اللوحين كلام الله، وكلام الله غير مخلوق»[1].

وقال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وكذلك القرآن عين كلامه الـ ... مسموع منه حقيقة ببيان

هو قول ربي كله لا بعضه ... لفظا ومعنى ما هما خلقان

تنزيل رب العالمين وقوله ... اللفظ والمعنى بلا روغان

وأما المعتزلة والجهمية فقالوا: القرآن كلام الله مخلوق؛ فهم أضافوا الكلام إلى الله من باب إضافة الوصف على حد قولهم: «ناقة الله». ومن المتفلسفة من يزعم أن المعاني والحروف تأليفه؛ لكنها فاضت عليه كما يفيض العلم على غيره من

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٠١).

العلماء. وقال شيخ الإسلام: «والذي اتفق عليه السلف والأئمة: أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود، وإنما قال السلف: «منه بدأ» لأن الجهمية من المعتزلة وغيرهم كانوا يقولون: إنه خلق الكلام في المحل. فقال السلف: «منه بدأ». أي: هو المتكلم به؛ فمنه بدأ، لا من بعض المخلوقات، كما قال تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١]، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ [السجدة: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: ٦]، وقال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]. ومعنى قولهم: «إليه يعود»: أنه يرفع من الصدور والمصاحف؛ فلا يبقى في الصدور منه آية ولا منه حرف، كما جاء في عدة آثار»(١). وأما قوله رحمه الله: «وأن هذا القرآن الذي أنزله على محمد ﷺ هو كلام الله حقيقة، لا كلام غيره»، فيريد به شيخ الإسلام: أن الله تكلم بالقرآن حقيقة، وأنه ليس بكلام جبريل، ولا كلام نبينا محمد ﷺ. وفي قوله رحمه الله: «ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله أو عبارة»، يشير به إلى الكلابية الذين قالوا: إنه حكاية، وإلى الأشاعرة الذين قالوا: إنه عبارة، فالكلابية والأشاعرة متفقون على أن هذا القرآن الذي بين أيدينا ليس كلام الله، بل هو إما حكاية أو عبارة؛ فالأشاعرة يقولون: إن الله عبر عن كلامه النفسي

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٢٨).

بحروف وأصوات مخلوقة. والكلابية يقولون: إن القرآن معنى قائم بذات الله، وأنه لا يسمع على الحقيقة، والحروف والأصوات حكاية له ودالة عليه، كما يحكي الصدى كلام المتكلم. وقوله رحمه الله: «بل إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله حقيقة؛ فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا، لا إلى من قاله مبلغا مؤديا». يريد به شيخ الإسلام رحمه الله: أن القرآن وإن حفظ في الصدور، أو تلي بالألسن، أو كتب في المصاحف، أو سمع بالآذان فإن ذلك لا يخرجه عن كونه كلام الله وإن بلغه الرسول الملكي جبريل للرسول البشري محمد ﷺ، وبلغه نبينا محمد ﷺ لأمته، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا، لا إلى من قاله مبلغا مؤديا. قال العلامة ابن عثيمين رحمه الله: «قوله: «هو كلام الله، حروفه ومعانيه» هذا مذهب أهل السنة والجماعة. قالوا: إن الله تعالى تكلم بالقرآن بحروفه ومعانيه. وقوله: «ليس كلام الله الحروف دون المعاني». وهذا مذهب المعتزلة والجهمية؛ لأنهم يقولون: إن الكلام ليس معنى يقوم بذات الله، بل هو شيء من مخلوقاته؛ كالسماء والأرض والناقة والبيت، وما أشبه ذلك؛ فليس معنى قائما في نفسه، فكلام الله حروف خلقها الله عز وجل، وسماها كلاما، كما خلق الناقة، وسماها ناقة الله، وكما خلق البيت، وسماه بيت الله. ولهذا كان الكلام عند الجهمية والمعتزلة هو الحروف؛ لأن كلام الله عندهم عبارة عن حروف

وأصوات خلقها الله عز وجل، ونسبها إليه تشريفا وتعظيما. قوله: «ولا المعاني دون الحروف»: وهذا مذهب الكلابية والأشعرية؛ فكلام الله عندهم معنى في نفسه، ثم خلق أصواتا وحروفا تدل على هذا المعنى؛ إما عبارة أو حكاية. واعلم أن ابن القيم رحمه الله ذكر أننا إذا أنكرنا أن الله يتكلم فقد أبطلنا الشرع والقدر. أما الشرع؛ فلأن الرسالات إنما جاءت بالوحي، والوحي كلام مبلغ إلى المرسل إليه، فإذا نفينا الكلام انتفى الوحي، وإذا انتفى الوحي انتفى الشرع»[1].[محمد بن خليفة].

***

ثم ذكر الخلاف في الرؤية وقال: قولنا قول أئمتنا فيما نعتقد أن الله يُرى في يوم القيامة، وذكر الحجة.

***

من عقيدة أهل السنة والجماعة أنهم يؤمنون بأن أهل الإيمان يرون ربهم يوم القيامة كما وردت الأدلة بذلك فمن القرآن: قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فقد فسرت الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر إلى وجه الله الكريم، قال القرطبي: «وقد ورد هذا عن أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب في راوية وحذيفة وعبادة بن الصامت وكعب بن عجرة وأبي موسى وصهيب وابن عباس في رواية وهو قول جماعة من التابعين

---

(١) شرح العقيدة الواسطية (٢/ ٩٩).

وهو الصحيح في الباب. وروى مسلم في صحيحه عن صهيب عن النبي ﷺ قال: «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللهُ تبارك وتعالى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ. وفي رواية ثم تلا: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]». أخرجه مسلم (١٨١).»[١]. قوله تعالى: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فقد فسر المزيد في هذه الآية بأنه النظر إلى الله تعالى كالآية السابقة، قال ابن كثير: «إن المزيد الذي يتفضل الله به على عباده فوق ما يشاءون هو ظهوره تعالى لهم»[٢]. وبهذا فسر الآية ابن جرير الطبري والقرطبي وغيرهما ودلالتها عن الرؤية كالآية السابقة. قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] وجه الاستدلال بالآية على الجواز ما نقل إن ﴿نَاظِرَةٌ﴾ أي: رائية رؤية بصرية يوم القيامة كما قال أهل السنة والجماعة. قال أبو الحسن الأشعري: «قال الله عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ يعني: مشرقة، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ يعنى: رائية، ولا يجوز أن يكون بمعنى نظر التفكر والاعتبار؛ لأن الآخرة ليست بدار الاعتبار، ولا يجوز أن يكون عني

(١) تفسير القرطبي (٨/ ٣٣٠).

(٢) تفسير ابن كثير (٦/ ٤٠٨).

نظر الانتظار؛ لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه»[١]. من السنة: أخبر بذلك النبي ﷺ: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تضامون فِي رُؤْيَتِهِ». أخرجه البخاري (٥٥٤)، ومسلم (٦٣٣). وعن جرير بن عبد الله قال: قال النبي ﷺ: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ عِيَانًا». أخرجه البخاري (٧٤٣٥)، ومسلم (٦٣٣). قال ابن القيم: «وأما الأحاديث عن النبي ﷺ وأصحابه الدالة على الرؤية فمتواترة رواها عنه أبو بكر الصديق، وأبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وجرير بن عبد الله البجلي، وصهيب بن سنان الرومي، وعبد الله بن مسعود الهذلي، وعلي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري، وعدي بن حاتم الطائي، وأنس بن مالك الأنصاري، وبريدة بن الخصيب الأسلمي، وأبو رزين العقيلي، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبو أمامة الباهلي، وزيد بن ثابت، وعمار بن ياسر، وعائشة أم المؤمنين، وعبد الله بن عمر، وعمارة بن رويبة، وسلمان الفارسي، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص وحديثه موقوف، وأبي بن كعب، وكعب بن عجرة، وفضالة بن عبيد وحديثه موقوف، ورجل من أصحاب النبي ﷺ غير مسمى. فهناك سياق أحاديثهم من الصحاح والمسانيد والسنن وتلقها بالقبول والتسليم، وانشراح الصدر لا بالتحريف والتبديل وضيق الطعن ولا تكذب بها فمن كذب بها لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين وكان عنه يوم القيامة من

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة (ص:١٢).

المحجوبين»(١). ثم ذكر بعد ذلك سياق الأحاديث بكاملها. تنبيهات مهمة تتعلق بمسألة الرؤية: ما يتعلق برؤيته سبحانه وتعالى في الدنيا عيانا. ورؤيته جل وعلا مناما. ورؤية النبي ﷺ لربه ليلة المعراج. ورؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة وفي الجنة. وكذلك رؤية المنافقين والكافرين له جل جلاله يوم القيامة. ومسألة رؤية الله يلحقها العلماء بباب الصفات، مع أن البحث في رؤية العبد لربه وليس العكس، ولكنهم يلحقونها بباب الصفات. وأعطي نبذة عن هذه المسائل فأقول: أولا: رؤية الله في الدنيا يقظة: رؤية الله في الدنيا يقظة غير واقعة شرعا، وغير ممكنة، وقد اتفقت الأمة على أن الله تعالى لا يراه أحد في الدنيا بعينه، ولم ينازعوا في ذلك إلا ما شذ من بعض غلاة الصوفية، فقد زعموا أنه يجوز رؤية الله في الدنيا، وأنه يزورهم ويزورونه في الحضرة الإلهية ويرونه، وهؤلاء لا عبرة بخلافهم، إذ كله كذب ودجل. ومن ادعى رؤية الله في الدنيا بعيني رأسه فدعواه باطلة باتفاق أهل السنة والجماعة، وهو ضال. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في رده على من زعم رؤية الله في الدنيا يقظة: «من قال من الناس: إن الأولياء أو غيرهم يرى الله بعينه في الدنيا فهو مبتدع ضال، مخالف للكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة، لا سيما إذا ادعوا أنهم أفضل من موسى، فإن هؤلاء يستتابون، فإن تابوا وإلا قتلوا»(٢). وقد بين

---

(١) حادي الأرواح (ص:٢٣١).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ١٠٤).

رحمه الله علة عدم إمكان رؤية الله في الدنيا بالعين، حيث قال: «وإنما لم نره في الدنيا لعجز أبصارنا، لا لامتناع الرؤيا، فهذه الشمس إذا حدق الرائي البصر في شعاعها ضعف عن رؤيتها لا لامتناع في ذات المرئي، بل لعجز الرائي، فإذا كان في الدار الآخرة أكمل الله قوى الآدميين حتى أطاقهم رؤيته، ولهذا لما تجلى الله للجبل خر موسى صعقا، ﴿قَالَ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] بأنه لا يراك حي إلا مات، ولا يابس إلا تدهده، ولهذا كان البشر يعجزون عن رؤية الملك في صورته إلا من أيده الله، كما أيد نبينا ﷺ»(١). والأدلة التي استند عليها أهل السنة في إجماعهم على عدم وقوع رؤية الله في الدنيا يقظة كثيرة؛ منها: قول النبي ﷺ: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوتَ». أخرجه مسلم (٢٩٣١). فهو صريح في عدم وقوع الرؤية البصرية لأحد من الناس لله جل وعلا في هذه الدار الدنيا حتى ولو كان نبيا؛ لأن الله جل وعلا قد منع موسى عليه السلام من أن يراه، وهو أحد أولي العزم من الرسل، فكيف بمن دونه من سائر المؤمنين؟! فإن الله جل وعلا لما قال له موسى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ فمنعه من أن يراه، وفي قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] أي: لما تجلى الله للجبل تدكدك ولم يثبت، فكيف يثبت البشر الضعيف؟! ثانيا: رؤية الله عز وجل في المنام: ذهب جمهور العلماء إلى جواز رؤية الله

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٣٢).

في المنام، وأنها قد تقع صحيحة، بل ذكر القاضي عياض رحمه الله اتفاق العلماء على هذه المسألة؛ فقال: «ولم يختلف العلماء في جواز صحة رؤية الله في المنام»(١). وقال الإمام البغوي رحمه الله: «رؤية الله في المنام جائزة؛ قال معاذ عن النبي ﷺ: «إِنِّي نَعَسْتُ، فَرَأَيْتُ رَبِّي». أخرجه الترمذي (٣٢٣٥)، وأحمد (٢٢١٠٩).»(٢). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومن رأى الله عز وجل في المنام فإنه يراه في صورة من الصور بحسب حال الرائي؛ إن كان صالحا رآه في صورة حسنة، ولهذا رآه النبي ﷺ في أحسن صورة»(٣). وقال في موضع آخر: «وقد يرى المؤمن ربه في المنام في صورة متنوعة على قدر إيمانه ويقينه، فإذا كان إيمانه صحيحا لم يره إلا في صورة حسنة، وإذا كان في إيمانه نقص رأى ما يشبه إيمانه، ورؤيا المنام لها حكم غير رؤيا الحقيقة في اليقظة، ولها تعبير وتأويل لما فيها من الأمثال المضروبة للحقائق»(٤). وقال الإمام ابن كثير رحمه الله عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰٓ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [ص: ٦٩]، فأما الحديث الذي رواه الإمام أحمد: «... فَإِذَا أَنَا بِرَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، أَتَدْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ

(١) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٧/ ٢٢٠).

(٢) شرح السنة (١٢/ ٢٢٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٥١).

(٤) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٩٠).

الْأَعْلَى؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي يَا رَبِّ. قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي رَبِّ. قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي يا رَبِّ. فَرَأَيْتُهُ وَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ بَيْنَ صَدْرِي، فَتَجَلَّى لِي كُلُّ شَيْءٍ وَعَرَفْتُ...». أخرجه الترمذي (٣٢٣٣)، وأحمد (٣٤٨٤). فهو حديث المنام المشهور، ومن جعله يقظة فقد غلط، وهو في السنن من طرق»[١]. ثالثا: رؤية النبي ﷺ ربه ليلة المعراج: بعد اتفاق أهل السنة والجماعة على أن الله تعالى لا يراه أحد في الدنيا يقظة فقد اختلفوا في رؤية نبينا ﷺ ربه ليلة المعراج؛ قال الإمام ابن القيم: «حكى عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب الرؤية إجماع الصحابة على أنه لم ير ربه ليلة المعراج، وبعضهم استثنى ابن عباس فيمن قال ذلك، وشيخنا – أي: ابن تيمية – يقول: ليس ذلك بخلاف في الحقيقة، فإن ابن عباس لم يقل: رآه بعيني رأسه، وعليه اعتمد أحمد في إحدى الروايتين حيث قال: إنه ﷺ رآه عز وجل، ولم يقل: بعيني رأسه، ولفظ أحمد لفظ ابن عباس رضي الله عنهما، ويدل على صحة ما قال شيخنا في معنى حديث أبي ذر رضي الله عنه قوله ﷺ في الحديث الآخر: «حِجَابُهُ النُّورُ». أخرجه مسلم (١٧٩). فهذا النور هو والله أعلم النور المذكور في حديث أبي ذر رضي الله عنه: «رَأَيْتُ نُورًا». أخرجه مسلم (١٧٨).»[٢]. وهو ما رجحه أيضا شيخ الإسلام حيث قال رحمه الله:

---

(١) تفسير ابن كثير (٧/ ٨١).

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية (١/ ٣).

«ولم يتنازعوا إلا في النبي ﷺ خاصة مع أن جماهير الأئمة على أنه لم يره بعينه في الدنيا، وعلى هذا دلت الآثار الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ والصحابة وأئمة المسلمين، ولم يثبت عن ابن عباس ولا عن الإمام أحمد وأمثالهما أنهم قالوا: إن محمدا رأى ربه بعينه، بل الثابت عنهم إما إطلاق الرؤية، وإما تقييدها بالفؤاد، وليس في شيء من أحاديث المعراج الثابتة أنه رآه بعينه، وقوله: «أَتَانِي الْبَارِحَةَ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» الحديث الذي رواه الترمذي وغيره إنما كان بالمدينة في المنام هكذا جاء مفسرا»(١). فحملوا الآثار المطلقة الواردة في الرؤية؛ كأثر ابن عباس: «رأى محمد ربه» على الرؤية القلبية، وحملوا الآثار النافية للرؤية؛ كأثر عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا على الرؤية البصرية؛ لأنه من خلال التتبع لم يرد عن أحد منهم أنه قال: رآه بعينه، وعليه فلا تعارض بين هذه النصوص. رابعا: رؤية الله عز وجل في الآخرة: وهذه المسألة تقدم الحديث عنها في بداية شرح كلام المصنف عن رؤية الله، وقد حاول المعتزلة إنكارها ورد النصوص الواردة فيها، وقد أجاب أهل السنة على شبههم وبينوا أن رؤية الله في الآخرة جائزة عقلا وواقعة شرعا، ولا يرد على هذا قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فقد استدل به المعتزلة على نفي الرؤية مطلقا، مع أن المراد بالآية ليس نفي الرؤية، وإنما المراد نفي الإدراك؛ لأنها سيقت مساق المدح، ولو كان المراد نفي الرؤية لما كان في ذلك مدح؛ لأن المعدوم

---

(١) مجموع الفتاوى (١/ ١٦٩).

هو الذي لا يرى، والكمال في إثبات الرؤية هو نفي الإدراك؛ لأن النفي المحض لا يأتي في صفات الله، وإنما الذي يأتي هو النفي الذي يستلزم إثبات ضده من الكمال. فالمعنى: أنه يرى ولا يحاط به رؤية، فـ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ لكمال عظمته، كما أنه يعلم ولا يحاط به علما لكمال عظمته، و﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] لكمال قوته واقتداره، وهكذا. وقد ورد عن بعض السلف أن الآية تفيد نفي الرؤية في الدنيا، فروى ابن كثير عن إسماعيل بن علية في قول الله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ أنه قال: هذا في الدنيا. وقد ذهب الآخرون إلى أن هذا النفي العام لرؤية جميع الأبصار له سبحانه وتعالى مخصص بما ثبت من رؤية المؤمنين له جل وعلا في الآخرة. وقال ابن القيم رحمه الله: «دل الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الصحابة وأئمة أهل الإسلام والحديث على أن الله يرى يوم القيامة بالأبصار عيانا، كما يرى القمر ليلة البدر صحوا، وكما ترى الشمس في الظهيرة، فإن كان ما أخبر به الله ورسوله عنه من ذلك حقيقة وإنه والله حق الحقيقة فلا يمكن أن يروه إلا من فوقهم؛ لاستحالة أن يروه أسفل منهم، أو من خلفهم، أو أمامهم، ونحو ذلك ...، فلا يجتمع في قلب العبد بعد الاطلاع على هذه الأحاديث وفهم معناها إنكارها والشهادة بأن محمدا رسول الله أبدا»(١). رؤية المؤمنين لربهم جل وعلا يوم القيامة: بين المصنف رحمه الله هنا أنه قد دخل في الإيمان بالله وكتبه وملائكته

---

(١) حادي الأرواح (ص: ٣٤٢).

ورسله: الإيمان بأن المؤمنين يرونه سبحانه وتعالى يوم القيامة؛ فمن لم يؤمن بأنه سبحانه يرى يوم القيامة فقد رد أدلة الكتاب والسنة، وخالف ما عليه سلف الأمة وأئمتها، ولم يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. فالله سبحانه وتعالى سيخص المؤمنين بمزيد من الإنعام يوم القيامة، وهو رؤيته جل وعلا، فقد روى أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن ناسا قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟» قالوا: لا يا رسول الله. قال: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟» قالوا: لا. قال: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ ...» الحديث. أخرجه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (١٨٢). وسيخصهم في الجنة بأعظم نعمة أنعم عليهم بها؛ ألا وهي تشريفهم وإكرامهم بالنظر إلى وجهه الكريم في جنة عدن، كما قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]. وقال تعالى عن الكافرين: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]. قال الإمام الشافعي: فدل هذا على أن المؤمنين لا يحجبون عنه تبارك وتعالى. وقال جل شأنه: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥]. فالمزيد هنا هو: النظر إلى وجه الله عز وجل، كما فسره بذلك علي وأنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. وقال سبحانه: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]. فالحسنى: الجنة، والزيادة: هي النظر إلى وجه الله الكريم، كما فسرها بذلك رسول الله ﷺ بقوله: «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللهُ تبارك وتعالى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ

وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ﴾». أخرجه مسلم (٢٦٦). قال الإمام ابن كثير رحمه الله: «وأما السنة، فقد تواترت الأخبار عن أبي سعيد، وأبي هريرة، وأنس، وجرير، وصهيب، وبلال، وغير واحد من الصحابة عن النبي ﷺ: أن المؤمنين يرون الله في الدار الآخرة في العرصات، وفي روضات الجنات، جعلنا الله تعالى منهم بمنه وكرمه آمين»[١]. رؤية الكفار والمنافقين لربهم جل وعلا: أما الكفار والمنافقين، فقد ذكر شيخ الإسلام أن الناس قد تنازعوا في ذلك على ثلاثة أقوال، فقال: «فأما مسألة رؤية الكفار فأول ما انتشر الكلام فيها، وتنازع الناس فيها فيما بلغنا بعد ثلاثمائة سنة من الهجرة، وأمسك عن الكلام في هذا قوم من العلماء، وتكلم فيها آخرون؛ فاختلفوا فيها على ثلاثة أقوال، مع أني ما علمت أن أولئك المختلفين فيها تلاعنوا ولا تهاجروا فيها، إذ في الفرق الثلاثة قوم فيهم فضل، وهم أصحاب سنة ... والأقوال الثلاثة في رؤية الكفار: أحدها: أن الكفار لا يرون ربهم بحال؛ لا المظهر للكفر، ولا المسر له، وهذا قول أكثر العلماء المتأخرين، وعليه يدل عموم كلام المتقدمين، وعليه جمهور أصحاب الإمام أحمد وغيرهم. الثاني: أنه يراه من أظهر التوحيد من مؤمني هذه الأمة، ومنافقيها، وغبرات من أهل

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٣٠٩).

الكتاب، وذلك في عرصة القيامة، ثم يحتجب عن المنافقين، فلا يرونه بعد ذلك، وهذا قول أبي بكر بن خزيمة من أئمة أهل السنة، وقد ذكر القاضي أبو يعلى نحوه في حديث إتيانه عز وجل لهم في الموقف؛ الحديث المشهور. الثالث: أن الكفار يرونه رؤية تعريف وتعذيب؛ كاللص إذا رأى السلطان، ثم يحتجب عنهم؛ ليعظم عذابهم، ويشتد عقابهم، وهذا قول أبي الحسن بن سالم وأصحابه، وقول غيرهم؛ وهم في الأصول منتسبون إلى الإمام أحمد بن حنبل، وإلى سهل بن عبد الله التستري»(١). وممن رجح رؤية الكفار والمنافقين لله في عرصات القيامة العلامة ابن القيم رحمه الله. أما أهل الكفر فكما قال الله سبحانه وتعالى عنهم: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، فيحجبون عن رؤية الله عز وجل، ولا شك أن أعظم عطاء يعطاه المؤمن، النظر إلى وجهه الكريم. ولذلك أحد الصحابة لما سمع ذلك قال: «لن نعدم من رب يضحك خيرا». أخرجه ابن ماجه (١٨١)، وأحمد (١٦٢٠١). فالله سبحانه وتعالى سيتجلى لعباده المؤمنين وسيرونه، وهذه الرؤية منها ما يكون في عرصات يوم القيامة، ومنها ما يكون بعد دخولهم الجنة. فمن عقيدة أهل السنة والجماعة أن رؤية الله عز وجل ثابتة بنصوص القرآن والسنة، فنؤمن بها ونصدق بها كما أخبرت بذلك النصوص. [محمد بن خليفة].

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٤٨٦).



ثم قال: واعلم رحمك الله أني ذكرت أحكام الاختلاف على ما ورد من ترتيب المحدِّثين في كل الأزمنة. وقد بدأت أن أذكر أحكام الجمل من العقود، فنقول ونعتقد أن الله عز وجل له عرش، وهو على عرشه فوق سبع سماواته بكمال أسمائه وصفاته، كما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، و﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السجدة: ٥]، ولا نقول: إنه في الأرض كما هو في السماء على عرشه؛ لأنه عالم بما يجري على عباده. إلى أن قال: ونعتقد أن الله خلق الجنة والنار، وأنهما مخلوقتان للبقاء لا للفناء.



مسألة إثبات العرش ومسألة الاستواء ومسألة العلو مسائل تقدم ذكرها والحديث عنها ولا حاجة إلى لإعادة ذكرها. الأقوال في مسألة الجنة والنار: القول الأول: قول أهل السنة والجماعة. أن الجنة والنار الآن مخلوقتان دائمتان لا تفنيان. قال الإمام ابن القيم: «يذكر السلف في عقائدهم أن الجنة والنار مخلوقتان ويذكر من صنف في المقالات أن هذه مقالة أهل السنة والحديث قاطبة لا يختلفون. فيها قال أبو الحسن الأشعري في كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: جملة ما عليه أصحاب الحديث وأهل السنة الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول

الله لا يردون من ذلك شيئا .... ويقرون أن الجنة والنار مخلوقتان. قال ابن القيم بعد أن ساق كلام الأشعري: «والمقصود حكايته عن جميع أهل السنة والحديث أن الجنة والنار مخلوقتان»[1]. أدلتهم: قد دل على ذلك من القرآن: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٥] وقد رأى النبي ﷺ سدرة المنتهى ورأى عندها جنة المأوى كما في الصحيحين من حديث أنس في قصة الإسراء وفي آخره: «ثُمَّ انْطَلَقَ بِي جِبْرِيلُ حَتَّى نَأْتِيَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى، فَغَشِيَهَا أَلْوَانٌ لَا أَدْرِي مَا هِيَ؟ قَالَ: ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا جَنَابِذُ اللُّؤْلُؤِ، وَإِذَا تُرَابُهَا الْمِسْكُ». أخرجه البخاري (٣٣٤٢)، ومسلم (١٦٣). ومن حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ أَحَدَكُمْ إذا ماتَ، عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالغَداةِ والعَشِيِّ، إِنْ كانَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ، وَإِنْ كانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَيُقالُ: هَذا مَقْعَدُكَ حَتَّى يَبْعَثَكَ اللهُ يَوْمَ القِيامَةِ». أخرجه البخاري (١٣٧٩)، ومسلم (٢٨٦٦). ومن حديث البراء ابن عازب رضي الله عنه قال خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار فذكر الحديث بطوله وفيه: «فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ أَنْ صَدَقَ عَبْدِي فَأَفْرِشُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ وَأَلْبِسُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ». وذكر الحديث. أخرجه أبو داود (٤٧٥٣)، وأحمد (١٨٥٣٤). ومن حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، أنه حدثهم: أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ العَبْدَ إذا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ،

---

(١) حادي الأرواح (ص: ١١).

وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحابُهُ وَإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعالِهِمْ، أَتاهُ مَلَكانِ، فَيُقْعِدانِهِ فَيَقُولانِ: ما كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذا الرَّجُلِ؟ لِمُحَمَّدٍ ﷺ، فَأَمَّا المُؤْمِنُ فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ. فَيُقالُ لَهُ: انْظُرْ إلى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ، قَدْ أَبْدَلَكَ اللهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الجَنَّةِ، فَيَراهُما جَمِيعًا». أخرجه البخاري (١٣٣٨)، ومسلم (٢٨٧٠). القول الثاني: المعتزلة. أنكروا خلقهما الآن، فقالوا: الجنة والنار لم تخلقا بعد، ولكن سوف يخلقهما الله تعالى يوم القيامة، أما الآن فلا توجد جنة ولا نار. شبهتهم: سبب هذا القول أن المعتزلة يعملون عقولهم في مقابلة النصوص، فيعارضون النصوص بعقولهم، وهذا من جهلهم ومن ضلالهم، فهم يقولون: لو قلنا إن الجنة والنار مخلوقتان الآن لصار خلقهما عبثا؛ لأنهما مخلوقتان وليس فيهما أحد، والعبث محال على الله، فتنزيها لله نقول: لا توجد جنة ولا نار الآن، لكن يخلقهما الله يوم القيامة حين ينتفع المؤمنون بالجنة ويكون الكفرة في النار. ويجاب عليهم: أولا: قولكم هذا من أبطل الباطل؛ لأن الله تعالى أثبتهما، ونحن نصدق الله ونؤمن بالله، فقد أخبر تعالى أنهما موجودتان، قال عن الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقال عن النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] فهي مرصدة معدة مهيأة. ثانيا: أن خلق الجنة وخلق النار الآن وإعدادهما أبلغ في الزجر وأبلغ في التشديد، فإذا علم العاصي أن النار معدة الآن صار أبلغ في الزجر، وإذا علم المطيع أن الجنة معدة صار أبلغ في الشوق. ثالثا: نقول: من قال إن خلقهما الآن عبث؟ فالجنة فيها الولدان،

وفيها الحور، وأرواح المؤمنين تتنعم في الجنة، وأرواح الشهداء تنعم فيها، كما جاء في الحديث: «أَرْوَاحُ الشُّهَداءِ فِي صُوَرِ طَيرٍ خُضْرٍ مُعَلَّقَةٍ فِي قَنادِيلِ الجَنَّةِ حَتّى يُرجِعَها اللهُ يَومَ القيامةِ». أخرجه عبد الرزاق (٩٥٥٦)، والترمذي (١٦٤١)، وأحمد (٢٧١٦٦). ونعلم أن المؤمن يفتح له باب إلى الجنة فيأتيه من نعيمها، والكافر يفتح له باب إلى النار، فيأتيه من حرها وسمومها. إذا هناك حكمة وفائدة من خلقهما الآن، فهذا من جهل المعتزلة وضلالهم، حيث إنهم عارضوا النصوص بأفهامهم وآرائهم الفاسدة. [محمد بن خليفة].

***

إلى أن قال: ونعتقد أن النبي ﷺ عرج بنفسه إلى سدرة المنتهى.

***

ما وقع في الإسراء والمعراج معلوم وثبتت به النصوص من إسراء النبي ﷺ إلى بيت المقدس ثم عروجه من بيت المقدس إلى السماء، ثم ﷺ بلغ إلى سدرة المنتهى وقد جاء بذلك النصوص، فالإسراء ورد في القرآن: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾ [الإسراء: ١]، فهذا أمر الإسراء والمعراج جاءت به السنة، ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى أكرم النبي ﷺ بهذا وسلاه بهذا، ولذلك الناس بعد أن أخبرهم النبي ﷺ بهذا الأمر انقسموا إلى مؤمن ومكذب. وممن شهد له بالإيمان بذلك الصديق أبو بكر، ولذلك سمي الصديق؛ لأنه

صدق النبي ﷺ فيما قال في ذلك الأمر، فنحن نؤمن بأن النبي ﷺ عرج به بجسده وروحه ﷺ، وأن هذا العروج حقيقة وليس مناما، ونؤمن بأنه شاهد هذا كله ﷺ كما جاءت بذلك النصوص. قد دل على ذلك من القرآن، قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٥] وقد رأى النبي ﷺ سدرة المنتهى ورأى عندها جنة المأوى كما في حديث أنس في قصة الإسراء وفي آخره: «ثُمَّ انْطَلَقَ بِي، حَتَّى انْتَهَى بِي إلى سِدْرَةِ المُنْتَهَى، وَغَشِيَها أَلْوانٌ لا أَدْرِي مَا هِيَ، ثُمَّ أُدْخِلْتُ الجَنَّةَ، فَإِذا فِيهَا حَبَايِلُ اللُّؤْلُؤِ، وَإِذا تُرابُها المِسْكُ». أخرجه البخاري (٣٤٩)، ومسلم (١٦٣). [محمد بن خليفة].

***

إلى أن قال: ونعتقد أن الله قبض قبضتين فقال: «هَؤُلَاءِ إِلَى الْجَنَّةِ، وَهَؤُلَاءِ إِلَى النَّارِ»(١).

***

يذكر غير واحد من العلماء هذه المسألة بعينها في كتب الاعتقاد ومن هؤلاء الإمام الطحاوي حيث يقول: «وقد علم الله تعالى فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة، وعدد من يدخل النار، جملة واحدة، فلا يزاد في ذلك العدد ولا ينقص منه، وكذلك أفعالهم فيما

(١) أخرجه أحمد (١٧٦٦٠).

علم منهم أن يفعلوه»(١). قال ابن أبي العز شارح العقيدة الطحاوية رحمه الله تعالى: «قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]، ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠] فالله تعالى موصوف بأنه بكل شيء عليم أزلا وأبدا، لم يتقدم علمه بالأشياء جهالة: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]، وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقعد وقعدنا حوله، ومعه مخصرة، فنكس رأسه فجعل ينكت بمخصرته ثم قال: «مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ، إِلَّا وَقَدْ كَتَبَ اللهُ مَكَانَهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا وَقَدْ كُتِبَتْ شَقِيَّةً أَوْ سَعِيدَةً، قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ أَفَلَا نَمْكُثُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدَعُ الْعَمَلَ؟ فَقَالَ: مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ. فَقَالَ: اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ، أَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل:٥- ١٠]. أخرجه البخاري (١٣٦٢)، ومسلم (٢٦٤٧).»(٢). وقد أنكر الفلاسفة علم الله بالجزئيات قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وقد يقولون: إنه تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات؛

---

(١) العقيدة الطحاوية (ص:٤٨).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٣١٧).

فإنه إنما يعلمها على وجه كلي ويقولون مع ذلك: إنه يعلم نفسه ويعلم ما يفعله. وقولهم يعلم نفسه ومفعولاته حق، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤] لكن قولهم مع ذلك: إنه لا يعلم الأعيان المعينة جهل وتناقض فإن نفسه المقدسة معينة والأفلاك معينة وكل موجود معين. فإن لم يعلم المعينات لم يعلم شيئا من الموجودات إذ الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان فمن لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شيئا من الموجودات. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا»[1]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهؤلاء المتفلسفة الدهرية عندهم أن الله لا يفعل شيئا بمشيئته، ولا يجيب دعاء الداعي، بل ولا يعلم الجزئيات، ولا يعرف هذا الداعي من هذا الداعي، ولا يعرف إبراهيم من موسى من محمد وغيرهم بأعيانهم من رسله، بل منهم من ينكر علمه مطلقا كأرسطو وأتباعه، ومنهم من يقول إنما يعلم الكليات كابن سينا وأمثاله»[2]. [محمد بن خليفة].

***

ونعتقد أن للرسول ﷺ حوضًا.

***

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٩٥).

(٢) الجواب الصحيح (١/ ١١٤).

أعطى الله لنبيه محمد ﷺ الحوض المورود كما قال: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ① فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ② إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ [الكوثر: ١-٣]. قال الإمام القرطبي: «والصحيح: أن للنبي ﷺ حوضين: أحدهما: في الموقف قبل الصراط. والثاني: في الجنة. وكلاهما يسمى كوثرا»[1]. وقد جاءت أحاديث كثيرة في وصفه، منها: عن أبي عبيدة أنه سأل عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾؟ فقالت: نهر أعطيه نبيكم ﷺ؛ شاطئاه عليه در مجوف، آنيته كعدد النجوم. أخرجه البخاري (٤٩٦٥). وعن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «بَينَمَا أَنَا أَسيرُ فِي الجَنةِ إِذْ أَنَا بِنَهَرٍ حَافَتَاهُ قِبَابُ الدُّرِّ الْمُجَوَّفِ، قُلْتُ: مَا هَذَا يَا جِبرِيلُ؟ قَال: الْكَوثَرُ الذي أَعْطَاكَ رَبكَ، فَإِذَا طِيبُهُ أَوْ طِينُهُ مِسْكٌ أَذْفَرُ». أخرجه البخاري (٦٥٨١). وقال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: «خص الله نبيه ﷺ أنه أعطاه الكوثر، وهو من الخير الكثير الذي آتاه الله في الدنيا والآخرة؛ فمما أعطاه في الدنيا الهدى والنصر والتأييد وقرة العين والنفس وشرح الصدر، ونعيم قلبه بذكره وحبه بحيث لا يشبه نعيمه نعيم الدنيا البتة، وأعطاه في الآخرة الوسيلة والمقام المحمود، وجعله أول من يفتح له ولأمته باب الجنة، وأعطاه في الآخرة لواء الحمد والحوض العظيم في موقف

(١) التذكرة (ص: ٣٦٢).

القيامة، إلى غير ذلك»[١]. وقد حكم جمع من أهل العلم بتواتر السنة في ذلك، قال ابن أبي العز: «الأحاديث الواردة في ذكر الحوض تبلغ حد التواتر، رواها من الصحابة بضع وثلاثون صحابيا، ولقد استقصى طرقها شيخنا عماد الدين ابن كثير تغمده الله برحمته في آخر «تاريخه الكبير»[٢]. [محمد بن خليفة].

***

ونعتقد أنه أول شافع وأول مشفع.

***

جاء في إثبات الشفاعة أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ بلغت حد التواتر، وصرحت هذه الأحاديث بأنه يدخل النار جملة من أهل الكبائر، من أهل التوحيد، مؤمنون موحدون، لكن دخلوا النار بذنوب ومعاص ارتكبوها ولم يتوبوا منها، أنواع شفاعات النبي ﷺ يوم القيامة. لقد اختلف أهل العلم في عد شفاعات النبي ﷺ يوم القيامة، فبعضهم أوصلها إلى عشر شفاعات وهو الراجح إن شاء الله لما تدل عليه الأحاديث الصحيحة وتقوم عليه الأدلة وهي كما يلي: الأولى: الشفاعة العظمى: وهي في فصل الموقف بعد دلالة الرسل عليه واعتذارهم عنها. الثانية: الشفاعة لمن

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٥٢٧).

(٢) شرح الطحاوية (ص: ٢٢٧).

يصبر على لأواء المدينة. الثالثة: الشفاعة لمن يموت بالمدينة. الرابعة: الشفاعة في دخول الجنة بغير حساب ولا عقاب. الخامسة: الشفاعة فيمن قال: «لا إله إلا الله» خالصا من قلبه. السادسة: الشفاعة في أهل الكبائر من الأمة. السابعة: الشفاعة في رفع الدرجات. الثامنة: الشفاعة في الخروج من النار. التاسعة: الشفاعة التي يجتمع فيها الله والنبيون والملائكة والمؤمنون. العاشرة: الشفاعة في عمه أبي طالب في تخفيف العذاب عنه. وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: يقول الله عز وجل: «شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ». أخرجه مسلم (١٨٣). ومن حديث أبي سعيد مرفوعا: «ثُمَّ يَشْفَعُ الْأَنْبِيَاءُ فِي كُلِّ مَنْ كَانَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُخْلِصًا، فَيُخْرِجُونَهُمْ مِنْهَا، قَالَ: ثُمَّ يَتَحَنَّنُ اللهُ بِرَحْمَتِهِ عَلَى مَنْ فِيهَا، فَمَا يَتْرُكُ فِيهَا عَبْدًا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ إِيمَانٍ إِلَّا أَخْرَجَهُ مِنْهَا». أخرجه أحمد (١٤٥٣١). [محمد بن خليفة].

***

وذكر الصراط.

***

الصراط: جسر منصوب على متن جهنم بين الجنة والنار، يمر الناس عليه على قدر أعمالهم. قال السفاريني رحمه الله: «والصراط شرعا: جسر ممدود على متن جهنم

يرده الأولون والآخرون، فهو قنطرة جهنم بين الجنة والنار، وخلق من حين خلقت جهنم»[١]. وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۝٧١ ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧١-٧٢]، قال الشيخ السعدي: «هذا خطاب لسائر الخلائق؛ برهم وفاجرهم، ومؤمنهم وكافرهم، أنه ما منهم من أحد إلا سيرد النار حكما حتمه الله على نفسه، وأوعد به عباده، فلا بد من نفوذه، ولا محيد عن وقوعه»[٢]. فالناس سيردون جهنم؛ لأن الصراط منصوب على متنها. وتختلف أحوال الناس في المرور عليه، كما جاء عن ابن مسعود ﵁: أن النبي ﷺ قال: «يَرِدُ النَّاسُ النَّارَ ثُمَّ يَصْدُرُونَ عَنْهَا بِأَعْمَالِهِمْ، فَأَوَّلُهُمْ كَلَمْحِ الْبَرْقِ، ثُمَّ كَالرِّيحِ، ثُمَّ كَحُضْرِ الْفَرَسِ، ثُمَّ كَالرَّاكِبِ فِي رَحْلِهِ، ثُمَّ كَشَدِّ الرَّجُلِ، ثُمَّ كَمَشْيِهِ». أخرجه الترمذي (٣١٥٩)، وأحمد (٤١٢٨). وقد جاء في وصفه أنه: صراط دقيق جدا، فعن أبي سعيد الخدري ﵁ أنه قال: «بلغني أن الجسر أدق من الشعرة، وأحد من السيف». والصراط من عرصات وأهوال يوم القيامة، وأول من يجوز عليه: النبي ﷺ وأمته؛ فعن أبي هريرة ﵁: «... وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ، فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُهَا، وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إِلَّا

---

(١) لوامع الأنوار البهية (٢/ ١٨٩).

(٢) تفسير السعدي (ص:٥٨٠).

الرُّسُلُ، وَدَعْوَى الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ. وَفِي جَهَنَّمَ كَلَالِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، هَلْ رَأَيْتُمُ السَّعْدَانَ؟» قالوا: نعم يا رسول الله. قال: «فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا قَدْرُ عِظَمِهَا إِلَّا اللهُ، تَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ، فَمِنْهُمُ الْمُوبَقُ يَبقَى بِعَمَلِهِ، أَوِ الْمُوثَقُ بِعَمَلِهِ، وَمِنْهُمُ الْمُخَرْدَلُ، أَوِ الْمُجَازَى». أخرجه البخاري (٨٠٦)، ومسلم (١٨٢). قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى: «فتفكر الآن فيما يحل بك من الفزع بفؤادك إذا رأيت الصراط ودقته، ثم وقع بصرك على سواد جهنم من تحته، ثم قرع سمعك شهيق النار وتغيظها، وقد كلفت أن تمشي على الصراط مع ضعف حالك، واضطراب قلبك، وتزلزل قدمك، وثقل ظهرك بالأوزار المانعة لك من المشي على بساط الأرض فضلا عن حدة الصراط، فكيف بك إذا وضعت عليه إحدى رجليك فأحسست بحدته، واضطررت إلى أن ترفع القدم الثاني، والخلائق بين يديك يزلون ويعثرون، وتتناولهم زبانية النار بالخطاطيف والكلاليب، وأنت تنظر إليهم كيف ينكسون فتسفل إلى جهة النار رؤوسهم، وتعلو أرجلهم، فيا له من منظر ما أفظعه، ومرتقى ما أصعبه، ومجازاً ما أضيقه»(١). ومع كل هذا فالمؤمن يمر عليه مرورا سريعا جدا. ولذلك لا بد أن يعلم الإنسان أنه إذا أراد اجتياز الصراط إلى الجنة: أنه مطالب بمجاهدة نفسه في هذه الحياة؛ للثبات على منهج

---

(١) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة (٢/ ٧٥٧).

الله، وعليه النظر فيما هو مقدم عليه من هذه الأهوال؛ قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الحشر: ١٨]، وإذا كان الإنسان يحتاط جدا في سفر الدنيا وخاصة إذا سمع أن فيه مشقة، وأنه قد يصيبه العنت فيه، فماذا قدم ليوم القيامة وما فيه من كربات وأهوال؟ وليحاسب نفسه هنا، لماذا هذه الغشاوة التي على عينيه، ولماذا هذه الغفلة التي في قلبه عن هذا المصير المحتوم، ولماذا الركون إلى الدنيا وعدم استثمار الأنفاس فيما ينفع وينجي في هذا اليوم، فكيف يوقن العبد بهذه الحقائق ومع ذلك يفرط في جنب الله، ولماذا لا يجتهد في تحصيل مرضاة الله؟! وليعلم كل امرئ أن نفسه إن لم يشغلها بالحق شغلته بالباطل، وأن الله قد أعطاك قوة كامنة في نفسك، إما أن توجهها للخير، وإما أن توجهها للشر، ولا ينفعك يوم القيامة إلا ما قدمت من أعمال صالحة في هذه الحياة التي صار قلبك بها سليما؛ كما قال الله سبحانه وتعالى عن الخليل إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَا تُخْزِنِى يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴿٨٧﴾ يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٧-٨٩]. فعلى حسب حال المؤمن هنا من التنافس في فعل الخيرات، والمسارعة إلى مغفرة الله سيكون حاله في الآخرة على الصراط، فمن استقام على صراط الله ومنهجه في الدنيا ثبته الله على الصراط المنصوب على ظهر جهنم، فاللهم ثبتنا وسلمنا دنيا وآخرة. [محمد بن خليفة].

***

والميزان.

***

المسألة الأولى: معنى الميزان في اللغة: أصل الكلمة: أصله من موزان، انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها، وجمعه موازين. قال الجوهري رحمه الله تعالى: «... وأصله موزان، انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها ... ووزنت الشيء وزنا وزنة، ويقال: وزنت فلانا ووزنت لفلان، قال تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: ٣] وهذا يزن درهما»[١]. وزنها وتصاريفها: الميزان مأخوذ من (وزن)، (يزن)، (وزنا)، و (زنة)، وأصله (موزان) انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها فصار (ميزان)، ويتعدى باللام وبدونها. قال ابن فارس رحمه الله تعالى: «الواو والزاء والنون: بناء يدل على تعديل واستقامة: ووزنت الشيء وزنا، والزنة قدر وزن الشيء، والأصل وزنة ... وهذا يوازن ذلك، أي: هو محاذيه، ووزين الرأي: معتدله، وهو راجح الوزن: إذا نسبوه إلى رجاحة الرأي وشدة العقل»[٢]. معانيها: قال الليث: «الوزن ثقل

---

(١) الصحاح مادة: (و ز ن)، (٦/ ٢٢١٣).

(٢) معجم مقاييس اللغة مادة: (و ز ن)، (٦/ ١٠٧).

شيء بشيء مثله»[١]. والميزان: اسم للآلة التي يوزن بها الأشياء، أو هو ما تقدر به الأشياء خفة وثقلا. وقد أطلقت لفظة الوزن والميزان على عدة معان: المعنى الأول: فهو يطلق ويراد به بيان قدر الشيء وقيمته، أو خسة الشيء وسقوطه، كما قال تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]. قال ابن الأعرابي: العرب تقول: ما لفلان عندنا وزن، أي: قدر، لخسته، ويقال: وزن الشيء إذا قدره، ووزن ثمر النخيل إذا خرصه. المعنى الثاني: أن الميزان يأتي في باب اللغة مرادا به الميزان ذي الكفات. المعنى الثالث: ويأتي مرادا به العدل أيضا. المعنى الرابع: كما يأتي ويراد به الكتاب الذي فيه أعمال الخلق. ثم قال: وهذا كله في باب اللغة والاحتجاج سائغ[٢]. وقال الراغب: الوزن معرفة قدر الشيء ... والمتعارف في الوزن عند العامة ما يقدر بالقسط والقبان[٣]. ثم ذكر بعض الآيات التي تدل على أنه يأتي مرادا به المعادلة في جميع ما يتحراه الإنسان من الأفعال والأقوال، مثل قوله تعالى: ﴿وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِۚ﴾ [الإسراء: ٣٥]، ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الرحمن: ٩]. وأنه يأتي بمعنى العدل في محاسبة الناس، كما قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]. استعمالاتها: أما

---

(١) لسان العرب (١٥/ ٢٠٦).

(٢) تهذيب اللغة للأزهري، مادة: (و ز ن)، (١٣/ ١٧٥).

(٣) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، (ص: ٨٦٨).

الميزان؛ فهو: الآلة التي يوزن بها الأشياء. ويجمع على: موازين. وجائز أن يقال للميزان الواحد بأوزانه وجميع آلته الموازين، قال الله عز وجل: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ يريد نضع الميزان ذا القسط. وجاء إطلاق الموازين على الأعمال: كما قال تعالى: ﴿وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّۚ فَمَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الأعراف: ٨] قال الأزهري: «أراد والله أعلم: فمن ثقلت أعماله التي هي حسناته». وذكر الراغب: «أن مجيء الميزان على صيغة الجمع تارة، ومجيئه تارة أخرى بالإفراد فإنما هو باعتبار المحاسب والمحاسبين، فمجيئه بلفظ الواحد اعتبارا بالمحاسب، ومجيئه بالجمع اعتبارا بالمحاسبين». المسألة الثانية: الأدلة على ثبوت الميزان. أولا: الأدلة من القرآن: ومن أدلة الكتاب العزيز: قوله: ﴿وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّۚ فَمَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنۡ خَفَّتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَظۡلِمُونَ﴾ [الأعراف: ٨-٩]. وقال جل وعلا: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَلَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗاۖ وَإِن كَانَ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٍ أَتَيۡنَا بِهَاۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]. وقال عز وجل: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنۡ خَفَّتۡ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٞ﴾ [القارعة: ٦-٩]، وغير ذلك. ثانيا: الأدلة من السنة: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ: سُبْحَانَ اللهِ

وَبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيمِ». أخرجه البخاري (٧٥٦٣)، ومسلم (٢٦٩٤). وعن أبي هريرة ﵁ أيضا: أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّهُ لَيَأْتِي الرَّجُلُ الْعَظِيمُ السَّمِينُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، لا يَزِنُ عِنْدَ اللهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ. وَقَالَ: اقْرَؤُوا: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]». أخرجه مسلم (٢٧٨٥). وعن عبد الله بن عمر ﵄ أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ اللهَ عز وجل يَسْتَخْلِصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَنْشُرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا، كُلُّ سِجِلٍّ مَدَّ الْبَصَرِ، ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: أَتُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا؟ أَظَلَمَتْكَ كَتَبَتِي الْحَافِظُونَ؟ قَالَ: لَا، يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: أَلَكَ عُذْرٌ، أَوْ حَسَنَةٌ؟ فَيُبْهَتُ الرَّجُلُ، فَيَقُولُ: لَا، يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: بَلَى، إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً وَاحِدَةً، لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ، فَتُخْرَجُ لَهُ بِطَاقَةٌ، فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ. فَيَقُولُ: أَحْضِرُوهُ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، مَا هَذِهِ الْبِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السِّجِلَّاتِ؟! فَيُقَالُ: إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ، قَالَ: فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كِفَّةٍ، قَالَ: فَطَاشَتِ السِّجِلَّاتُ، وَثَقُلَتِ الْبِطَاقَةُ، وَلَا يَثْقُلُ شَيْءٌ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ». أخرجه أحمد (٦٩٩٤)، والترمذي (٢٦٣٩). وعن ابن مسعود ﵁: أنه كان يجني سواكا من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤه، فضحك القوم منه، فقال رسول الله ﷺ: «مِمَّ تَضْحَكُونَ؟» قالوا: يا نبي الله من دقة ساقيه. فقال: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَهُمَا أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ أُحُدٍ». أخرجه أحمد (٣٩٩١). وعن أبي

مالك الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الطُّهُورُ شَطْرُ الإِيمَانِ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ». أخرجه مسلم (٢٢٣). ثالثا: دليل الإجماع: فقد أجمع السلف على ثبوت ذلك. قال ابن حجر: «قال أبو إسحاق الزجاج: أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان، وأن أعمال العباد توزن به يوم القيامة، وأنكرت المعتزلة الميزان، وقالوا: هو عبارة عن العدل، فخالفوا الكتاب والسنة؛ لأن الله أخبر أنه يضع الموازين لوزن الأعمال؛ ليرى العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شهداء»[1]. قال القرطبي: «قد بلغت أحاديثه - أي: الميزان - مبلغ التواتر، وانعقد إجماع أهل الحق من المسلمين عليه». وقال في موضع آخر: «أجمع أكابر محققي هذه الأمة من أهل السنة بأن الإيمان بثبوت الوزن والميزان حق واجب وفرض لازب لثبوته، وعدم استحالة ذلك عقلا. قال السفاريني رحمه الله تعالى: فقد دلت الآثار على أنه ميزان حقيقي ذو كفتين ولسان، ... وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر، وانعقد إجماع أهل الحق من المسلمين عليه»[2]. المسألة الثالثة: معنى الميزان في الشرع. الميزان في الشرع: هو ما يضعه الله يوم القيامة لوزن أعمال العباد. والميزان الذي توزن به الأعمال هو: ميزان حسي حقيقي له كفتان، وفي بعض الروايات: ولسان. والميزان

---

(١) فتح الباري: (١٣/ ٥٣٨).

(٢) لوامع الأنوار البهية (٢/ ١٨٤).

عند أهل السنة ميزان حقيقي توزن به أعمال العباد، وخالف في هذا القول المعتزلة وقلة قليلة من أهل السنة. أقوال علماء الأمة: قال السفاريني: «قال علماؤنا كغيرهم: نؤمن بأن الميزان الذي توزن به الحسنات والسيئات حق، قالوا: وله لسان وكفتان توزن به صحائف الأعمال؛ قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: توزن الحسنات في أحسن صورة، والسيئات في أقبح صورة. وقال العلامة الشيخ مرعي: الصحيح: أن المراد بالميزان: الميزان الحقيقي لا مجرد العدل، خلافا لبعضهم»[1]. وقال القرطبي: «قال العلماء: إذا انقضى الحساب كان بعده وزن الأعمال؛ لأن الوزن للجزاء، فينبغي أن يكون بعد المحاسبة لتقرير الأعمال، والوزن لإظهار مقاديرها؛ ليكون الجزاء بحسبها. قال ابن فورك: أنكرت المعتزلة الميزان، بناء منهم على أن الأعراض يستحيل وزنها؛ إذ لا تقوم بأنفسها. قال: وروى بعض المتكلمين عن ابن عباس: «أن الله تعالى يقلب الأعراض أجساما، فيزنها». وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان بمعنى العدل والقضاء، وعزا الطبري القول بذلك إلى مجاهد، والراجح ما ذهب إليه الجمهور، وهو أن الميزان ميزان حقيقي توزن به أعمال العباد»[2]. المسألة الرابعة: صفات الميزان: الواقع أن العلماء لم يتفقوا على إثبات أوصاف الميزان،

---

(١) لوامع الأنوار البهية (٢/ ١٨٤).

(٢) التذكرة (ص: ٣٠٩).

وقد تقدمت الإشارة إلى بعض الجوانب في وجوب الإيمان بالميزان، ومواقف الناس في ذلك، وأما خلافهم في ثبوت صفاته فقد انقسموا إلى فريقين: أما الفريق الأول: فهم المثبتون لصفات الميزان الحسية، من أن له كفتين ... إلى آخر أوصافه، وهؤلاء وإن أثبتوا هذا لكنهم يرجعون صفة تلك الكفات واللسان إلى علم الله تعالى. فيثبت هؤلاء وهم جمهور العلماء أن الميزان له كفتان حسيتان مشاهدتان، وله لسان كذلك. يقررون هذه الحقيقة غير ملتفتين إلى من تشمئز قلوبهم من سماعها، لعدم قبول عقولهم لها، وعدم تفهم ما ورد عن المصطفى ﷺ في ذلك. ذلك أن الحق ضالة المؤمن، وما ورد به الشرع هو الذي ينبغي أن يقدم على هوى النفس وحكم العقل. وسنذكر فيما يلي بعض أقوال هؤلاء كأمثلة على ثبوت ما ذكرنا. قال القرطبي ردا على من ينكر الميزان، ويؤول الوزن بأنه من ضرب المثل، وأن الوزن يراد به العدل والقضاء قال: «وهذا مجاز. وليس بشيء، وإن كان شائعا في اللغة للسنة الثابتة في الميزان الحقيقي، ووصفه بكفتين ولسان، وأن كل كفة منها طباق السماوات والأرض. ويعزو القرطبي إلى ابن عباس أنه قال: «توزن الحسنات والسيئات في ميزان له كفتان ولسان»[1]. وأخرج البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس أنه قال: «الميزان له لسان وكفتان، يوزن فيه الحسنات والسيئات، فيؤتى

(١) التذكرة (ص: ٣٧٨).

بالحسنات في أحسن صورة فتوضع في كفة الميزان، فتثقل على السيئات؛ فتؤخذ فتوضع في الجنة ... ويؤتى بالسيئات في أقبح صورة فتوضع في كفة الميزان فتخف»[1]. ويقول ابن قدامة: «والميزان له كفتان ولسان، توزن به الأعمال، ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٠٢ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَـٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢-١٠٣]»[2]. ويقول أبو الحسن الأشعري في معرض بيانه لاختلاف الناس في الميزان ومبينا رأي أهل السنة: «فقال أهل الحق: له لسان وكفتان، توزن في إحدى كفتيه الحسنات وفي الأخرى السيئات، فمن رجحت حسناته؛ دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته دخل النار، ومن تساوت حسناته وسيئاته، تفضل الله عليه فأدخله الجنة»[3]. ويثبت ابن كثير أن للميزان كفتين حسيتين، ويستدل على هذا من السنة بحديث صاحب البطاقة المشهور وغيره من الأحاديث. وأخرج الطبري عن ابن جريج قال: قال لي عمرو بن دينار: «قوله: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] قال: إنا نرى ميزانا وكفتين، سمعت عبيد بن

---

(١) الدر المنثور (٣/ ٧٠).

(٢) لمعة الاعتقاد (ص: ٣٣).

(٣) المقالات (٢/ ١٦٤).

عمير يقول: يجعل الرجل العظيم الطويل في الميزان، ثم لا يقوم بجناح ذباب»(١). وهو القول الذي رجحه الطبري أيضا. ويقول ابن أبي العز: «والذي دلت عليه السنة: أن ميزان الأعمال له كفتان حسيتان مشاهدتان»(٢). نقل الحافظ ابن حجر: «عن أبو إسحاق الزجاج قال: أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان، وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة، وأن الميزان له لسان وكفتان، ويميل بالأعمال. وعن سليمان قال: يوضع الميزان وله كفتان، لو وضع في إحداهما السماوات والأرض ومن فيهن لوسعته»(٣). ويقول السفاريني: «فقد دلت الآثار على أنه ميزان حقيقي ذو كفتين ولسان، كما قال ابن عباس، والحسن البصري، وصرح بذلك علماؤنا، والأشعرية وغيرهم، وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر، وانعقد إجماع أهل الحق من المسلمين عليه»(٤). ويقول البرديسي: «وانعقد الإجماع على أنه ميزان حسي له كفتان ولسان يوضع فيه صحف أعمال العباد ليظهر الرابح والخاسر»(٥). ويروى من

---

(١) تفسير الطبري جامع البيان (٨/ ١٢٣).

(٢) شرح الطحاوية (ص: ٤٧٢).

(٣) فتح الباري (١٣/ ٥٣٩).

(٤) لوامع الأنوار (٢/ ١٥٢).

(٥) تكملة شرح الصدور (ص: ١٤).

طريق عبد الملك بن أبي سليمان أنه قال: «ذكر الميزان عند الحسن فقال: له لسان وكفتان»(١). ويقول الهراس: «وهناك تنصب الموازين فتوزن بها أعمال العباد، وهي موازين حقيقية كل ميزان منها له لسان وكفتان، ويقلب الله أعمال العباد وهي أعراض أجساما لها ثقل، فتوضع الحسنات في كفة والسيئات في كفة»(٢). ونقتصر في إثبات أن الميزان له لسان وكفتان على ما قدمناه من ذكر أقوال العلماء. وبهذا يتبين أن أهل الحق أهل السنة والجماعة يثبتون حقيقة الميزان على ضوء ما جاء في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، لا يتأولون معناه، ولا يردون ما جاء في وصفه، ويقولون: الله وحده هو الذي يعلم قدرهما وكيفيتهما. إذ لو لم يكن له لسان وكفتان؛ بل هو بمعنى العدل والقضاء كما ذهب إليه بعض العلماء، لو لم يكن كذلك لما وصف في السنة النبوية بأن له لسانا وكفتين، وأنه يخف ويثقل؛ إذ العدل لا يقال فيه تلك الصفات، فصح أنه ميزان حقيقي يزن الله فيه أعمال العباد، فمن رجحت حسناته على سيئاته دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته دخل النار، على ما علم من مذهب السلف. وإذ كنا نثبت صفات الميزان على ضوء ما جاء به الشرع فإنه لا ينبغي أن نتكلف فنثبت له أوصافا تحتاج إلى إثبات من الشارع،

---

(١) تفسير المنار (٨/ ٣٢٢).

(٢) شرح العقيدة الواسطية (ص: ١٢٣).

أو نستند إلى أخبار لم تثبت، فإن الغلو في هذا مذموم. وكمثال على هذا: ما يذهب إليه بعض الناس من أن كفتي الميزان من ذهب. أو القول بأن كفة الحسنات من نور، وكفة السيئات من ظلام. أو أن كفة الحسنات عن يمين العرش مقابل الجنة، وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار. أو ما يقال إن صاحب الميزان يوم القيامة هو جبريل عليه السلام. فتلك المسائل كلها تحتاج لإثباتها فضلا عن اعتقادها إلى نص صحيح، فإن بعض العلماء يتساهل فيما يقرره من هذه المسائل.

النافون لصفات الميزان: وهؤلاء قالوا بعكس ما قاله الفريق الأول، حيث أحجموا عن وصف الميزان بالأوصاف التي تقدمت، واكتفوا بإثبات أن هناك ميزانا فقط.

يقول محمد رشيد رضا في نفي تلك الصفات وفي رده على الزجاج: وإذا لم يكن في الصحيحين ولا في كتب السنة المعتمدة حديث صحيح مرفوع في صفة الميزان، ولا في أن له كفتين ولسانا، فلا تغتر بقول الزجاج أن هذا مما أجمع عليه أهل السنة، فإن كثيرا من المصنفين يتساهلون بإطلاق كلمة الإجماع ولاسيما غير الحفاظ المتقنين، والزجاج ليس منهم، ويتساهلون في عزو كل ما يوجد في كتب أهل السنة إلى جماعتهم، وإن لم يعرف له أصل من السلف، ولا اتفق عليه الخلف منهم، وهذه المسألة مما اختلف فيه السلف والخلف كما علمت .... والأصل الذي عليه سلف الأمة في الإيمان بعالم الغيب: أن كل ما ثبت من أخباره في الكتاب والسنة

فهو حق لا ريب فيه، نؤمن به، ولا نحكم رأينا في صفته وكيفيته، فنؤمن إذا بأن في الأخرة وزنا للأعمال قطعا، ونرجح أنه بميزان يليق بذلك العالم، ويوزن به الإيمان، والأخلاق، والأعمال، ولا نبحث عن صورته وكيفيته، ولا عن كفتيه إن صح الحديث فيهما كما صوره الشعراني في ميزانه[1]. والواقع أن ما قاله محمد رشيد رضا من إنكار أن يكون هناك أي إشارة إلى أن الميزان له كفتان من السنة غير مسلم، فقد جاء في السنة بعض الأحاديث التي تدل على وزن العمل ووزن العامل وكما أخرج البخاري: «فَيُؤْتَى بِالرَّجُلِ، فَيُوضَعُ فِي كِفَّةٍ». أخرجه أحمد (٧٠٦٦)، وأخرجه الترمذي (٢٦٣٩). وكقوله أيضا: «فَطَاشَتِ السِّجِلَّاتُ، وَثَقُلَتِ الْبِطَاقَةُ». أخرجه ابن ماجه (٤٣٠٠)، والترمذي (٢٦٣٩)، وأحمد (٦٩٩٤). وغيرها من الأحاديث التي قدمنا ذكرها، وفيها إشارة إلى إثبات أن ميزان الأعمال له كفتان. ثم إن إثبات أن الميزان له كفتان لم يقل به الزجاج وحده، بل هو ما عليه الأئمة الذين قدمنا ذكر أقوالهم. ما علقه الدكتور طه محمد الزيني على ترجمة ابن كثير في إثبات أن للميزان كفتين حسيتين بقوله: لا يوجد دليل قاطع في القرآن ولا في الحديث على أن كفتي ميزان الحساب يوم القيامة حسيتان، أي: يدركان بإحدى الحواس الخمس، وأقرب الحواس إلى إدراك الكفتين اللمس باليد بل كل ما في القرآن

---

(١) تفسير المنار (٨/ ٣٢٢).

والحديث يحتمل أن يكون الوزن معنويا، بل هو الأرجح؛ لأن الأعمال يوم القيامة أكثرها معنوي يقرب إلى الأذهان بتشبيهه بالحسيات[١]. وهذا القول من الدكتور طه الزيني يعتبر بعيدا عما قرره العلماء، ومخالفا لما جاءت به السنة في وزن الأعمال، وليس ما يذكره من أعمال يوم القيامة من الأشياء المتخيلة التي يشبه فيها المعنوي بالحسي. فإن القول بهذا يفتح بابا خطيرا من التشكيك في أمور الآخرة، وينبغي على من يقول بهذا أن يعيد النظر فيه. المسألة السادسة: خلاف العلماء في الميزان هل هو واحد أم متعدد: وقد اختلف العلماء في وحدة الميزان وتعدده على مذهبين: المذهب الأول: القائلون بتعدد الميزان: قال الحسن البصري رحمه الله تعالى: بلغني أن لكل أحد يوم القيامة ميزانا على حدة[٢]. وقال بعضهم: الأظهر إثبات موازين يوم القيامة لا ميزان واحد؛ لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقوله: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ [الأعراف: ٨]. وقالوا: وعلى هذا فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان، ولأفعال الجوارح ميزان، ولما يتعلق بالقول ميزان. المذهب الثاني: القائلون بوحدة الميزان: فذهب هؤلاء إلى أن لكل فرد ميزانا خاصا به أو لكل عمل ميزان خاص به؛ لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾

---

(١) النهاية (٢/ ٩١).

(٢) تفسيره المحرر الوجيز لابن عطية (٢/ ٣٧٦).

وأجابوا عن جمع كلمة: ﴿ٱلۡمَوَٰزِينَ﴾ في الآية: إلى أن الميزان واحد، وأن الجمع في الآية إنما هو باعتبار تعدد الأعمال أو الأشخاص. وقد رجح ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى بعد حكايته الخلاف أن الميزان واحد، وقال: والذي يترجح أنه ميزان واحد، ولا يشكل بكثرة من يوزن عمله؛ لأن أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا[١]. وحسن السفاريني رحمه الله تعالى القول بوحدة الميزان بعد ذكر الإجابة عن جمع كلمة ﴿ٱلۡمَوَٰزِينَ﴾ في الآية بقوله: وهو حسن[٢]. ومن المعاصرين الذين يرون هذا القول الشيخ العثيمين رحمه الله تعالى في الجواب عن سؤال عن وحدة الميزان وتعدده، فقال بعد ذكر الخلاف بين أهل العلم: الذي يظهر والله أعلم أن الميزان واحد، لكنه متعدد باعتبار الموزون[٣]. المسألة السابعة: الأقوال في الموزون: اختلف أهل العلم في الموزون في ذلك اليوم على أقوال: القول الأول: أن الذي يوزن في ذلك اليوم الأعمال نفسها، وأنها تجسم فتوضع في الميزان. أدلته: ويدل لذلك: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «كَلِمَتَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ، خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ: سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٥٣٨).

(٢) لوامع الأنوار البهية (٢/ ١٨٦).

(٣) مجموع الفتاوى والرسائل (٢/ ٤٤).

اللهِ الْعَظِيمِ». أخرجه البخاري (٧٥٦٣)، ومسلم (٢٦٩٤). وقد دلت نصوص كثيرة على أن الأعمال تأتي في يوم القيامة في صورة الله أعلم بها، فمن ذلك حديث: «اقْرَؤُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ. اقْرَؤُوا الزَّهْرَاوَيْنِ الْبَقَرَةَ وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا غَيَايَتَانِ. أَوْ كَأَنَّهُمَا فِرْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافَّ تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا». أخرجه مسلم (٨٠٤). هذا القول رجحه ابن حجر العسقلاني ونصره، فقال: والصحيح أن الأعمال هي التي توزن، وقد أخرج أبو داود والترمذي، وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «مَا يُوضَعُ فِي الْمِيزَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَثْقَلُ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ». أخرجه أبو داود (٤٧٩٩)، وأحمد (٢٧٥١٧)، والترمذي (٢٠٠٢). القول الثاني: أن الذي يوزن هو العامل نفسه. أدلته: فقد دلت النصوص على أن العباد يوزنون في يوم القيامة، فيثقلون في الميزان أو يخفون بمقدار إيمانهم، لا بضخامة أجسامهم، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّهُ لَيَأْتِي الرَّجُلُ الْعَظِيمُ السَّمِينُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، لا يَزِنُ عِنْدَ اللهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ. وَقَالَ: اقْرَؤُوا: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]. أخرجه البخاري (٤٧٢٩)، ومسلم (٢٧٨٥). عن زر بن حبيش عن ابن مسعود، أنه كان رقيق الساقين، فجعلت الريح تلقيه، فضحك القوم منه، فقال رسول الله ﷺ: «مِمَّ تَضْحَكُونَ؟» قالوا: يا نبي الله من رقة ساقيه. قال: «وَالَّذِي نَفْسِي

بِيَدِهِ، لَهُمَا أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ أُحُدٍ». أخرجه أحمد (٣٩٩١). القول الثالث: أن الذي يوزن إنما هو صحائف الأعمال. أدلته: عن عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ اللهَ سَيُخَلِّصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُءُوسِ الخَلَائِقِ يَوْمَ القِيَامَةِ فَيَنْشُرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ البَصَرِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَتُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا؟ أَظَلَمَكَ كَتَبَتِي الحَافِظُونَ؟ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: أَفَلَكَ عُذْرٌ؟ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ، فَيَقُولُ: بَلَى إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً، فَإِنَّهُ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ اليَوْمَ، فَتَخْرُجُ بِطَاقَةٌ فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولُ: احْضُرْ وَزْنَكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَا هَذِهِ البِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السِّجِلَّاتِ، فَقَالَ: إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ، قَالَ: فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كَفَّةٍ وَالبِطَاقَةُ فِي كَفَّةٍ، فَطَاشَتِ السِّجِلَّاتُ وَثَقُلَتِ البِطَاقَةُ، فَلَا يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللهِ شَيْءٌ». أخرجه الترمذي (٢٦٣٩)، وأحمد (٦٩٩٤). القائلين به: وقد مال القرطبي إلى هذا القول، فقال: والصحيح أن الموازين تثقل بالكتب فيها الأعمال مكتوبة، وبها تخف. قال ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: توزن صحائف الأعمال. وإذا ثبت هذا فالصحف أجسام، فيجعل الله تعالى رجحان إحدى الكفتين على الأخرى دليلا على كثرة أعماله بإدخاله الجنة أو النار. وقال السفاريني: والحق أن الموزون صحائف الأعمال، وصححه ابن عبد البر والقرطبي وغيرهما، وصوبه الشيخ مرعي في بهجته، وذهب إليه جمهور من المفسرين، وحكاه ابن عطية عن أبي

المعالي. القول الرابع: أن الذي يوزن هو العامل وعمله وصحف أعماله. أدلته: فقد دلت النصوص التي سقناها على أن كل واحد من هذه الثلاثة يوزن، ولم تنف النصوص المثبتة لوزن الواحد منها أن غيره لا يوزن، فيكون مقتضى الجمع بين النصوص إثبات الوزن للثلاثة المذكورة جميعها. وهذا ما رجحه الشيخ حافظ الحكمي فقال: والذي استظهر من النصوص والله أعلم أن العامل وعمله وصحيفة عمله كل ذلك يوزن؛ لأن الأحاديث التي في بيان القرآن، قد وردت بكل ذلك، ولا منافاة بينها، ويدل كذلك ما رواه أحمد رحمه الله تعالى: عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما في قصة صاحب البطاقة بلفظ: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تُوضَعُ الْمَوَازِينُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُؤْتَى بِالرَّجُلِ، فَيُوضَعُ فِي كِفَّةٍ، فَيُوضَعُ مَا أُحْصِيَ عَلَيْهِ، فَتَمَايَلَ بِهِ الْمِيزَانُ، قَالَ: فَيُبْعَثُ بِهِ إِلَى النَّارِ، فَإِذَا أُدْبِرَ بِهِ، إِذَا صَائِحٌ يَصِيحُ مِنْ عِنْدِ الرَّحْمَنِ، يَقُولُ: لَا تَعْجَلُوا، لَا تَعْجَلُوا، فَإِنَّهُ قَدْ بَقِيَ لَهُ، فَيُؤْتَى بِبِطَاقَةٍ فِيهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَتُوضَعُ مَعَ الرَّجُلِ فِي كِفَّةٍ، حَتَّى يَمِيلَ بِهِ الْمِيزَانُ». أخرجه الترمذي (٢٦٣٩)، وأحمد (٧٠٦٦). فهذا الحديث يدل على أن العبد يوضع هو وحسناته وصحيفتها في كفة وسيئاته مع صحيفتها في الكفة الأخرى، وهذا غاية الجمع بين ما تفرق ذكره في سائر أحاديث الوزن، ولله الحمد والمنة. المسألة السادسة: كيفية وزن الأعمال: قال الإمام القرطبي رحمه الله: «قال علماؤنا رحمهم الله: الناس في الآخرة ثلاث طبقات:

متقون لا كبائر لهم، ومخلطون وهم الذين يوافون بالفواحش والكبائر، والثالث: الكفار. فأما المتقون: فإن حسناتهم توضع في الكفة النيرة، وصغائرهم إن كانت لهم الكفة الأخرى، فلا يجعل الله لتلك الصغائر وزنا، وتثقل الكفة النيرة حتى لا تبرح، وترتفع المظلمة ارتفاع الفارغ الخالي. وأما المخلطون: فحسناتهم توضع في الكفة النيرة، وسيئاتهم في الكفة المظلمة، فيكون لكبائرهم ثقل، فإن كانت الحسنات أثقل ولو بصؤابة دخل الجنة، وإن كانت السيئات أثقل ولو بصؤابة دخل النار إلا أن يغفر الله، وإن تساويا كان من أصحاب الأعراف على ما يأتي، هذا إن كانت للكبائر فيما بينه وبين الله، وأما إن كانت عليه تبعات وكانت له حسنات كثيرة فإنه ينقص من ثواب حسناته بقدر جزاء السيئات؛ لكثرة ما عليه من التبعات، فيحمل عليه من أوزار من ظلمه، ثم يعذب على الجميع. هذا ما تقتضيه الأخبار»[1]. وأما الكفار: فلا توزن أعمالهم؛ إذ لا حسنات لهم، وما قدموه من عمل نافع في الدنيا فإنهم يجازون به في الدنيا كذلك، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ١٥ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٥-١٦] فيوفون جزاء

(١) التذكرة (ص: ٣٦٠).

أعمالهم النافعة في الدنيا، وأما في الآخرة فليس لهم فيها نصيب من الحسنات والأجر، وإنما يجازون بكفرهم. [محمد بن خليفة].

***

والموت، وأن المقتول قتل بأجله، واستوفى رزقه.

***

الإنسان إذا احتضره الموت، انقطع رزقه، فقد صح عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رَوْعِي أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَوْفِيَ رِزْقَهَا، فَاتَّقُوا اللهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ، وَلَا يَحْمِلَنَّكُمْ إِبْطَاءُ الرِّزْقِ عَلَى أَنْ تَطْلُبُوهُ بِمَعَاصِي اللهِ تَعَالَى فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُدْرَكُ مَا عِنْدَهُ إِلَّا بِطَاعَتِهِ». أخرجه الحاكم (٧٩٢١)، والطبراني في الأوسط (٤٢٧٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٠٠٥٨). فالإنسان حين الموت، يتوقف عن التنفس فيقوم ملك الموت بنزع الروح، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١]. فأما إن كان الميت مؤمنا فالملائكة ينادون الذين سبقت لهم الحسنى من الله مبشرين برضوان الله ومذكرين بحسن الثواب: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ هَٰذَا يَوْمُكُمُ ٱلَّذِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٣]. وأما إن كان الميت كافرا فكما قال تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ﴾ [محمد: ٢٧]. وعندما تأتيه

المنية يقول: ﴿رَبِّ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ قَرِيبٖ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ١٠ وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَاۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المنافقون: ١٠-١١]. ومن مات من الكفار لعنتهم الملائكة لكفرهم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [البقرة: ١٦١]. [محمد بن خليفة].

قوله: (وأن المقتول قتل بأجله) هذه المسألة فيها خلاف معروف ما بين أهل السنة والمعتزلة القدرية، عندنا أن المقتول قتل بأجله، وعندهم لا، بل القاتل قطع عليه أجله، وذلك لأن الأفعال عندهم خلق الإنسان، غير مخلوقة لله، والأسباب عندهم خلق الإنسان، والقدر واحد لا يدخل فيه الأسباب ولا أفعال العبد، والقتل ظلم أو اعتداء، والأسباب التي أدت إليه من فعل الإنسان فخرجت عن القدر، والقدر هو أن أجله كذا. ولهذا كانت هذه المسألة يبتلى بها الناس، وكانت من المسائل التي يكثر الكلام فيها بين المعتزلة وأهل السنة، في هل المقتول قتل بأجله أم قطع أجله، والأجل واحد؟ تقرير مذهب أهل السنة أن المقدر هو الأجل مع السبب، السبب الذي يكون به موت الإنسان أيضا مقدر، وهو من خلق الله، والله هو الذي خلق العباد، وهو الذي خلق الأسباب، وهو الذي خلق المسببات، فما تغلب قدرة الإنسان قدرة الله، ولا إرادة الإنسان إرادة الله. أما هؤلاء فيقولون: إن كان عمره بأجل الثمانين، وقتل وهو أبو عشر سنين، فبهذا قطع المخلوق القاتل على المقتول

أجله، ولو لم يقتله لعاش ثمانين سنة، لكنه اعتدى فقطع عليه أجله، وهذا خلوص منهم إلى نفي الظلم عن الله بالقاعدة التي يقعدها أهل الاعتزال. المقصود أنه أشار إلى هذه لأنها من المسائل التي كان يكثر فيها الحجاج والأخذ والرد بين أهل السنة والقدرية المعتزلة، ومبناها على مسألة الظلم وعلى مسألة الأسباب: الأسباب هل الله خالقها؟ ثم الظلم المنفي عن الله ما هو؟ [صالح آل الشيخ].

***

إلى أن قال: ومما نعتقد أن الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا في ثلث الليل الآخر، فيبسط يده فيقول: «أَلَا هَلْ مِنْ سَائِلٍ» الحديث[1].

***

جاءت النصوص بجملة من الصفات التي إما أن تكون وردت في القرآن أو تكون قد وردت في السنة، ويجب أن نتعامل مع ما ورد من الصفات في نصوص السنة الصحيحة، كما تعاملنا مع ما ورد منها في نصوص القرآن. كقوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ ...» الحديث، متفق عليه، وغير هذا الحديث من أحاديث النزول الثابتة الصحيحة، التي قال عنها العلماء: إنها قد بلغت حدا في التواتر، فقد رواه أكثر من عشرين من الصحابة. وقال مالك عن حديث النزول: ولهذا أمض الحديث

---

(١) أخرجه البخاري (١١٤٥) ومسلم (٧٥٨).

كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار، وبما جاء به الكتاب، قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤] ينزل كيف شاء بقدرته وعلمه وعظمته، أحاط بكل شيء. وقال بشر بن السري لحماد بن زيد: ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؛ يتحول من مكان إلى مكان؟ فسكت حماد، ثم قال: هو مكانه يقرب من خلقه كيف شاء. فقد قال شيخ الإسلام: «إن حديث النزول متواتر»[١]. وقال العلامة ابن القيم: «إن نزول الرب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا قد تواترت الأخبار به عن رسول الله ﷺ؛ رواه عنه نحو ثمانية وعشرون نفسا من الصحابة»[٢]. وقال اللالكائي: «سياق ما روي عن النبي ﷺ في نزول الرب تبارك وتعالى رواه عن النبي ﷺ عشرون نفسا»[٣]. وقد أجمع سلف الأمة على إثبات صفة النزول؛ فقد سئل شيخ الإسلام رحمه الله عن رجلين أحدهما مثبت للنزول ومستدل بالحديث الوارد في ذلك، والآخر ناف للنزول، فقال: «الحمد لله رب العالمين، أما القائل الأول الذي ذكر نص النبي ﷺ، فقد أصاب فيما قال؛ فإن هذا القول الذي قاله قد استفاضت به السنة عن النبي ﷺ، واتفق سلف الأمة وأئمتها وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك وتلقيه بالقبول ... ونقل

---

(١) شرح حديث النزول (ص: ١٠٢).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (ص: ٤٢٣).

(٣) أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٤٣٤).

رحمه الله عن أبي عمرو الطلمنكي قوله: وأجمعوا على أن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا على ما أتت به الآثار كيف شاء»[1]. وقد قال الشيخ ابن عثيمين عن حديث النزول: «هذا الحديث حديث عظيم ذكر بعض أهل العلم أنه بلغ حد التواتر عن النبي ﷺ، ولا شك أنه حديث مستفيض مشهور، وقد شرحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بكتاب مستقل؛ لما فيه من الفوائد العظيمة»[2]. [محمد بن خليفة].

***

وليلة النصف، وعشية عرفة، وذكر الحديث في ذلك.

***

ليلة النصف من شعبان جاء فيها أحاديث أثبتها بعض العلماء بأن فيها فضلاً، والظاهر أن أصل الفضل فيها ثابت، وذهب كثير من أهل العلم إلى أن ليلة النصف من شعبان هي الليلة التي يكون فيها إنهاء الآجال والتقديرات استعدادًا لليلة القدر في رمضان، ولهذا كان عدد من السلف يحيون هذه الليلة ويقومون فيها لما ورد فيها من الفضل. والمحققون يقولون: إن ورود الفضل فيها لا يعني أن تُخَصَّ بقيام أو بصيام أو ما أشبه ذلك، يعني: بقيام من بين الليالي، وصيام من بين الأيام لأجل أن

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٢٢).

(٢) مجموع رسائل وفتاوى العثيمين (١/ ٢٠٣).

فيها فضل ليلة النصف من شعبان، لكن ما يحصل فيها من الفضل من أجل التقدير، والله أعلم بحقيقة ذلك. [صالح آل الشيخ].

وأما نزوله في ليلة النصف من شعبان فغير صحيح، هذا قول ضعيف، والأحاديث التي فيها باطلة أو ضعيفة جداً، فإن الله ينزل ليلة النصف وغيرها في كل ليلة، أما تخصيص ليلة النصف فلا أعلم له أصلاً، وبعضهم قال: إنها ليلة القدر، وقال بعضهم تخص بقيام خاص يقرأ فيها ويصلي فيها اثني عشر ركعة، والركعة الأولى يقرأ: قل هو الله أحد ثلاثين مرة، والفاتحة كذا عشر مرات، كل هذا من البدع وليس له أصل، والصواب: أن الشيخ رحمه الله ينقل عن غيره، وقصد بذلك مبيناً معتقد أهل السنة والجماعة، وقد يكون في بعض ما ينقل ملحوظات، أو قصد أنه يرد على هذا ويبينها رحمه الله، فهو ما أراد أن يتتبع بعض الأقوال الضعيفة، إنما قصده من ذلك أن ينقل نقولاً تؤيد معتقد أهل السنة والجماعة في الصفات وفي النزول، أما فيما أخبر فيه من مسألة فرعية في نزول ليلة النصف فهذا قول ضعيف. وأما نزوله سبحانه عشية عرفة فهذا ثابت، أنه ينزل عشية عرفة يباهي بأهل الموقف الملائكة. [عبد العزيز الراجحي].

***

قال: ونعتقد أن الله كلم موسى تكليمًا.

***

صفة الكلام تأتي بدرجة من الأهمية هي وصفة العلو لله سبحانه وتعالى؛ لذلك اهتم بها أئمة السلف، وأكدوا على ثبوتها لله تعالى حقيقة، وأوردوا في ذلك أدلة كثيرة، ودفعوا شبهات المعطلة من الجهمية والمعتزلة ومن دار في فلكهم القائلين بأن الله خلق القرآن في غيره، وردوا كذلك على الكلابية الذين قالوا: القرآن حكاية عن كلام الله، وردوا أيضا على الأشاعرة الذين قالوا: القرآن عبارة عن كلام الله. فالمعطلة أرادوا بقولهم هذا: إسقاط قيمة الوحي؛ ليصبح لدى الناس خلل في اتباع الوحي، ونحن نؤمن أن أول مصدر للتشريع هو وحي الله تعالى إلى رسوله ﷺ، أي: كلامه بحروفه ومعانيه، وأن الله تعالى قاله بحرف وصوت. ومن أركان الإيمان الستة: الإيمان بالكتب التي أنزلها الله، كما دل على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]، وكذلك جاء في حديث جبريل عليه السلام، وفيه: الإيمان، قال: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَلِقَائِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ مِنَ اللهِ». أخرجه البخاري (٥٠)، ومسلم (٩). ومن الإيمان بالكتب: الإيمان بأن القرآن كلام الله. والقرآن في الأصل: مصدر قرأ قراءة وقرآنا؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧-

١٨] أي: قراءته، فهو مصدر على وزن فعلان بالضم كالغفران والشكران. وفي الاصطلاح هو: «كلام الله المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، المعجز بلفظه ومعناه، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس». والقرآن كلام الله، وهو صفة من صفاته عز وجل؛ قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] وروي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال: كان رسول الله ﷺ يعرض نفسه في الموسم؛ فيقول: «أَلَا رَجُلٌ يَحْمِلُنِي إِلَى قَوْمِهِ لِأُبَلِّغَ كَلَامَ رَبِّي». أخرجه أبو داود (٤٧٣٤)، والترمذي (٢٩٢٥)، وابن ماجه (٢٠١). والذي عليه إجماع السلف الصالح من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين لهم بإحسان: أن القران كلام الله غير مخلوق، حروفه ومعانيه، منزل من عند الله، نزل به جبريل عليه السلام إلى نبينا ﷺ. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومذهب سلف الأمة وأئمتها وخلفها: أن النبي ﷺ سمع القرآن من جبريل، وجبريل سمعه من الله عز وجل»[1]. ثم قال: «الآثار متواترة عنهم - أي: عن الصحابة والتابعين - بأنهم كانوا يقولون: القرآن كلام الله، ولما ظهر من قال: إنه مخلوق، قالوا ردا لكلامه: إنه غير مخلوق، ولم يريدوا بذلك أنه مفترى، كما ظنه بعض الناس؛ فإن أحدا من المسلمين لم يقل: إنه مفترى،

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٣٣).

بل هذا كفر ظاهر يعلمه كل مسلم، وإنما قالوا: إنه مخلوق خلقه الله في غيره، فرد السلف هذا القول، كما تواترت الآثار عنهم بذلك، وصنفوا في ذلك مصنفات متعددة، وقالوا: منه بدأ وإليه يعود. وأول من عرف أنه قال: مخلوق الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان. وأول من عرف أنه قال: هو قديم عبد الله بن سعيد بن كلاب، ثم افترق الذين شاركوه في هذا القول، فمنهم من قال: الكلام معنى واحد قائم بذات الرب، ومعنى القرآن كله والتوراة والإنجيل وسائر كتب الله وكلامه هو ذلك المعنى الواحد الذي لا يتعدد ولا يتبعض، والقرآن العربي لم يتكلم الله به، بل هو مخلوق خلقه في غيره. وقال جمهور العقلاء: هذا القول معلوم الفساد بالاضطرار، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن معنى «آية الكرسي» ليس معنى «آية الدين»، ولا معنى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] معنى ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١] فكيف بمعاني كلام الله كله في الكتب المنزلة وخطابه لملائكته وحسابه لعباده يوم القيامة وغير ذلك من كلامه؟! ومنهم من قال: هو حروف، أو حروف وأصوات قديمة أزلية لازمة لذاته لم يزل ولا يزال موصوفا بها. وكلا الحزبين يقول: إن الله تعالى لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وإنه لم يزل ولا يزال يقول: يا نوح، يا إبراهيم، يا أيها المزمل، يا أيها المدثر، ولم يقل أحد من السلف بواحد من القولين، ولم يقل أحد من السلف: إن هذا القرآن عبارة عن كلام الله، ولا حكاية له، ولا قال أحد منهم:

إن لفظي بالقرآن قديم أو غير مخلوق، فضلا عن أن يقول: إن صوتي به قديم أو غير مخلوق؛ بل كانوا يقولون بما دل عليه الكتاب والسنة من أن هذا القرآن كلام الله، والناس يقرؤونه بأصواتهم، ويكتبونه بمدادهم، وما بين اللوحين كلام الله، وكلام الله غير مخلوق»[(١)]. وأما المعتزلة والجهمية فقالوا: القرآن كلام الله مخلوق، فهم أضافوا الكلام إلى الله من باب إضافة الوصف على حد قولهم: ناقة الله. ومن المتفلسفة من يزعم أن المعاني والحروف تأليفه، لكنها فاضت عليه كما يفيض العلم على غيره من العلماء. وقال شيخ الإسلام: «والذي اتفق عليه السلف والأئمة: أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود، وإنما قال السلف: «منه بدأ» لأن الجهمية من المعتزلة وغيرهم كانوا يقولون: إنه خلق الكلام في المحل. فقال السلف: «منه بدأ». أي: هو المتكلم به، فمنه بدأ لا من بعض المخلوقات، كما قال تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١]، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ [السجدة: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: ٦]، وقال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]. ومعنى قولهم: «إليه يعود»: أنه يرفع من الصدور والمصاحف؛ فلا يبقى في الصدور منه آية ولا

---

(١) مجموع الفتاوى» (١٢/ ٣٠١).

منه حرف، كما جاء في عدة آثار»[١]. وأما قوله رحمه الله: «وأن هذا القرآن الذي أنزله على محمد ﷺ هو كلام الله حقيقة، لا كلام غيره» فيريد به شيخ الإسلام: أن الله تكلم بالقرآن حقيقة، وأنه ليس بكلام جبريل، ولا كلام نبينا محمد ﷺ. وفي قوله رحمه الله: «ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله أو عبارة» يشير به إلى الكلابية الذين قالوا: إنه حكاية، وإلى الأشاعرة الذين قالوا: إنه عبارة، فالكلابية والأشاعرة متفقون على أن هذا القرآن الذي بين أيدينا ليس كلام الله، بل هو إما حكاية أو عبارة؛ فالأشاعرة يقولون: إن الله عبر عن كلامه النفسي بحروف وأصوات مخلوقة. والكلابية يقولون: إن القرآن معنى قائم بذات الله، وأنه لا يسمع على الحقيقة، والحروف والأصوات حكاية له ودالة عليه، كما يحكي الصدى كلام المتكلم. وقال ابن تيمية رحمه الله: «بل إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله حقيقة؛ فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا، لا إلى من قاله مبلغا مؤديا»[٢]، يريد به شيخ الإسلام رحمه الله: أن القرآن وإن حفظ في الصدور، أو تلي بالألسن، أو كتب في المصاحف، أو سمع بالآذان، فإن ذلك لا يخرجه عن كونه كلام الله وإن بلغه الرسول الملكي جبريل للرسول البشري محمد

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٢٨).

(٢) العقيدة الواسطية (ص:١٨).

ﷺ، وبلغه نبينا محمد ﷺ لأمته، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا، لا إلى من قاله مبلغا مؤديا. قال العلامة ابن عثيمين رحمه الله: «قوله: «هو كلام الله، حروفه ومعانيه» هذا مذهب أهل السنة والجماعة. قالوا: إن الله تعالى تكلم بالقرآن بحروفه ومعانيه. وقوله: «ليس كلام الله الحروف دون المعاني» وهذا مذهب المعتزلة والجهمية؛ لأنهم يقولون: إن الكلام ليس معنى يقوم بذات الله، بل هو شيء من مخلوقاته؛ كالسماء والأرض والناقة والبيت، وما أشبه ذلك، فليس معنى قائما في نفسه، فكلام الله حروف خلقها الله تعالى، وسماها كلاما، كما خلق الناقة، وسماها ناقة الله، وكما خلق البيت، وسماه بيت الله. ولهذا كان الكلام عند الجهمية والمعتزلة هو الحروف؛ لأن كلام الله عندهم عبارة عن حروف وأصوات خلقها الله تعالى، ونسبها إليه تشريفا وتعظيما. قوله: «ولا المعاني دون الحروف» وهذا مذهب الكلابية والأشعرية، فكلام الله عندهم معنى في نفسه، ثم خلق أصواتا وحروفا تدل على هذا المعنى، إما عبارة أو حكاية. واعلم أن ابن القيم رحمه الله ذكر أننا إذا أنكرنا أن الله يتكلم فقد أبطلنا الشرع والقدر. أما الشرع؛ فلأن الرسالات إنما جاءت بالوحي، والوحي كلام مبلغ إلى المرسل إليه، فإذا نفينا الكلام انتفى الوحي، وإذا انتفى الوحي انتفى الشرع. أما القدر؛ فلأن الخلق يقع بأمره بقوله: «كن» فيكون، كما

قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]»[١].

[محمد بن خليفة].

***

واتخذ إبراهيم خليلاً، وأن الخُلَّة غير الفقر، لا كما قال أهل البدع. ونعتقد أن الله تعالى خص محمدًا ﷺ بالرؤية، واتخذه خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً.

***

الخلة: هي كمال المحبة المستلزمة من العبد كمال العبودية لله، ومن الرب سبحانه كمال الربوبية لعباده الذين يحبهم ويحبونه. ولفظ العبودية يتضمن كمال الذل وكمال الحب؛ فإنهم يقولون: قلب متيم، إذا كان متعبدا للمحبوب. والمتيم: المتعبد، وتيم الله: عبد الله، وهذا على الكمال حصل لإبراهيم ومحمد صلى الله عليهما وسلم. ولهذا لم يكن له ﷺ من أهل الأرض خليل، إذ الخلة لا تحتمل الشركة، بخلاف أصل الحب، فإنه ﷺ قد قال في الحديث الصحيح في الحسن وأسامة: «اللَّهُمَّ إِنِّي أُحِبُّهُما، فأَحِبَّهُما وأَحِبَّ من يُحِبُّهُما». أخرجه الترمذي (٣٧٦٩)، والنسائي في الكبرى (٨٥٢٤). وسأله عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أي الناس أحب إليك؟ قال: «عَائِشَةُ». قال: فمن الرجال؟ قال: «أَبُوهَا». أخرجه البخاري (٣٦٦٢) ومسلم

---

(١) شرح العقيدة الواسطية (ص: ٤٦٧).

(٢٣٨٤). وقال لعلي رَضِوَاللَّهُعَنْهُ: «لَأُعْطِيَنَّ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يُحِبُّ اللهَ وَرَسُولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللهُ وَرَسُولُهُ». أخرجه البخاري (٤٢١٠) ومسلم (٢٤٠٦). وأمثال ذلك كثير. وقد أخبر تعالى أنه ﴿يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ٧٦]، و﴿يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] فقد أخبر بمحبته لعباده المؤمنين ومحبة المؤمنين له، حتى قال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]. أما الخلة فخاصة، وقول بعض الناس: إن محمدا حبيب الله، وإبراهيم خليل الله، وظنه أن المحبة فوق الخلة قول ضعيف، فإن محمدا أيضا خليل الله، كما ثبت ذلك في الأحاديث الصحيحة المستفيضة. وكان رسول الله ﷺ يحب المؤمنين الذين يحبهم الله؛ لأنه أكمل الناس محبة لله، وأحقهم بأن يحب ما يحبه الله، ويبغض ما يبغضه الله، والخلة ليس لغير الله فيها نصيب، بل قال: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا». أخرجه مسلم (٥٣٢). علم مزيد مرتبة الخلة على مطلق المحبة. والمقصود: هو أن الخلة والمحبة لله: تحقيق عبوديته، وإنما يغلط من يغلط في هذه من حيث يتوهمون أن العبودية مجرد ذل وخضوع فقط، لا محبة معه، وأن المحبة فيها انبساط في الأهواء أو إدلال لا تحتمله الربوبية، ولهذا يذكر عن ذي النون: أنهم تكلموا عنده في مسألة المحبة؛ فقال: «أمسكوا عن هذه المسألة لا تسمعها النفوس فتدعيها». وقوله: (ونعتقد أن الله تعالى خص

محمدًا ﷺ بالرؤية) بعد اتفاق أهل السنة والجماعة على أن الله تعالى لا يراه أحد في الدنيا يقظة فقد اختلفوا في رؤية نبينا ﷺ ربه ليلة المعراج؛ قال الإمام ابن القيم: «حكى عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب «الرؤية» له: إجماع الصحابة على أنه لم ير ربه ليلة المعراج، وبعضهم استثنى ابن عباس فيمن قال ذلك، وشيخنا - أي: ابن تيمية - يقول: ليس ذلك بخلاف في الحقيقة، فإن ابن عباس لم يقل: رآه بعيني رأسه، وعليه اعتمد أحمد في إحدى الروايتين حيث قال: إنه ﷺ رآه عز وجل، ولم يقل: بعيني رأسه، ولفظ أحمد لفظ ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ويدل على صحة ما قال شيخنا في معنى حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قوله ﷺ في الحديث الآخر: «حِجَابُهُ النُّورُ»، فهذا النور هو والله أعلم النور المذكور في حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «رَأَيْتُ نُورًا». أخرجه مسلم (١٧٨)»[1]. وهو ما رجحه أيضا شيخ الإسلام قال رحمه الله: «ولم يتنازعوا إلا في النبي ﷺ خاصة مع أن جماهير الأئمة على أنه لم يره بعينه في الدنيا، وعلى هذا دلت الآثار الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ والصحابة وأئمة المسلمين، ولم يثبت عن ابن عباس ولا عن الإمام أحمد وأمثالهما أنهم قالوا: إن محمدا رأى ربه بعينه، بل الثابت عنهم إما إطلاق الرؤية، وإما تقييدها بالفؤاد، وليس في شيء من أحاديث المعراج الثابتة أنه رآه بعينه، وقوله: «أَتَانِي الْبَارِحَةَ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ». أخرجه

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية (١/ ٣).

الترمذي (٣١٥٧)، وأحمد (٣٣٠٤). إنما كان بالمدينة في المنام هكذا جاء مفسرا»[1]. فحملوا الآثار المطلقة الواردة في الرؤية؛ كأثر ابن عباس: «رأى محمد ربه» على الرؤية القلبية، وحملوا الآثار النافية للرؤية؛ كأثر عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا على الرؤية البصرية؛ لأنه من خلال التتبع لم يرد عن أحد منهم أنه قال: رآه بعينه، وعليه فلا تعارض بين هذه النصوص. [محمد بن خليفة].

وهذا الذي قاله أبو عبد الله ابن خفيف في الرؤية مرجوح، والصواب أنه لم ير ربه عليه الصلاة والسلام ولم يختص بها، بل لم ير أحد ربه في الدنيا، لا محمد ﷺ ولا غيره، والرؤية مما ادخرها الله للمؤمنين في الآخرة، قال ﷺ: «تَعْلَمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ». أخرجه البخاري (٣٠٥٧)، ومسلم (١٦٩). ولما سئل عن الرؤية هل رأيت ربك؟ قال: «رَأَيْتُ نُورًا» وفي لفظ آخر: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ». أخرجه مسلم (١٧٨). هذا هو الصواب، وأنه إنما كلمه ربه كما كلم موسى، أما الرؤية فلم يره، جاء في الحديث الصحيح حديث أبي موسى: «حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ». أخرجه مسلم (١٧٩). سبحانه وتعالى. فالرؤية لها شأن عظيم، وهي أعلى نعيم أهل الجنة، فادخرها الله لهم في الآخرة، وليست من نعيم الدنيا، الدنيا دار الأكدار والأحزان والمعاصي والكفر والضلال، فليست الرؤية من نعيم أهلها،

---

(١) مجموع الفتاوى (١/ ١٦٩).

وإنما هي من نعيم أهل الجنة والسعادة في الآخرة. والعجب من المصنف كيف سكت عن هذا ولم ينبه عليه؟ كما لم ينبه على ما تقدم من النزول في شعبان. ينبغي التنبيه على هذا، وهذا ليس بمسلم لا هناك ولا هنا، فالصواب أنه لم ير ربه في الدنيا، والأحاديث في نزول شعبان ضعيفة، ونبه على هذا ابن القيم وغيره. [عبد العزيز بن باز].

***

ونعتقد أن الله تعالى اختص بمفتاح خمس من الغيب لا يعلمها إلا الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤].

***

مفاتيح الغيب مذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ﴾ [لقمان: ٣٤] قال النبي ﷺ: «مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ لا يَعْلَمُهَا إِلَّا الله، لا يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ إِلَّا الله، وَلَا يَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ إِلَّا الله، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى يَأْتِي الْمَطَرُ إِلَّا الله، وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا الله». أخرجه البخاري (٤٦٩٧). ويدل الحديث على معنى في غاية الأهمية، وهو انحصار علم الغيب في الله سبحانه وتعالى، حيث لا يعلم بأمور الغيب سواه، وذكر الحديث أنواعا من الغيوب التي لا يعلمها غير الله، وتم ذكرها لتعلقها بحياة الإنسان وبمصيره ورزقه. فذكر

اختصاص الله بعلم قيام الساعة، والتي تمثل بداية حياة الإنسان في الدار الآخرة، وتم البدء بها لأهميتها الكبيرة. وذكر اختصاص الله بعلم نزول المطر، وهو سبب رزق الإنسان وحياته على الأرض. كما ذكر اختصاص الله بعلم ما احتوته أرحام النساء من ذكور وإناث، ومعرفة أحوالهم سعادة وشقاء. وذكر اختصاص الله بعلم ما يكتسبه الإنسان من غده. واختصاصه بعلم مكان موته. فهذه هي الأمور الخمسة التي يطلق عليها باسم مفاتيح الغيب فيما يخص حياة الإنسان منذ كان جنينا إلى أن يتوفاه الله تعالى ويبعثه من جديد. وفي هذا رد على من يزعم أن بعض الخلق يتصفون بصفة من صفات الله عز وجل الذاتية أو الفعلية المختصة به كالخلق أو الرزق أو علم الغيب أو التصرف في الكون، حتى مع إثبات هذه الصفات لله عز وجل. وهذا الشرك يكثر لدى بعض الفرق المنحرفة: كغلاة الصوفية، والرافضة، والباطنية عموما. حيث يعتقد الرافضة مثلا في أئمتهم أنهم يعلمون الغيب، وتخضع لهم ذرات الكون ونحو ذلك. وكذلك يعتقد الباطنية والصوفية في أوليائهم نحو ذلك. فعامة شرك الربوبية عند هؤلاء يقع في العلم والتصرف، أما في الخلق، والرزق فيقر به عامة الصوفية، وكذا المشركون الأوائل يعتقدون بأن الله عز وجل هو الخالق الرازق، لكنهم يدعون ويستغيثون بالأولياء من دون الله لزعمهم أنها تقربهم إلى الله زلفى، لذلك اقتصر مفهومهم للشرك باعتقاد أن الأولياء يخلقون أو يرزقون من دون الله، أو باعتقاد تصرفهم في الخلق استقلالا. ومن خلال نقل بعض أقوال الفرق يتضح

انحرافها في هذا الأصل، ومن الأمثلة على ذلك: الباطنية زعموا أن أئمتهم وأولياءهم يعلمون ما كان وما يكون، ومن النقولات في ذلك ما ذكره صاحب «تأويل الدعائم» من أنه: جاء عن أولياء الله من الأخبار عما كان ويكون من أمر العباد. وجاء في كتاب «المجالس المؤيدية»: أن الأئمة يعلمون من أمر المبدأ والمعاد ما حجبه الله عن كافة العباد. وروى النعمان القاضي عن المعز لدين الله أنه قال: ... أفمن أودعه الله علم ما يكون يجهل فضله ... فكيف بمن علمه الله علم ما يكون مما لم يكن بعد. وقال المعز: إن عندنا علم ما يطلب، كقول جده علي: سلوني قبل أن تفقدوني، فوالذي خلق الحبة وبرأ النسمة لا تسألوني عن علم ما كان وما يكون، ومن علم ما لا تعلمون إلا أخبرتكم به[1].

فهذه النصوص كما نلاحظ فيها دعوى أن الأئمة يعلمون ما كان وما يكون من أمر العباد وأمر الجن أو المعاد. ومثل ذلك ما نقل عن الرافضة حيث ينسب الكليني إلى جعفر الصادق قوله: ورب الكعبة ورب البنية لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما أني أعلم منهما ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما؛ لأن موسى والخضر عليهما السلام أعطيا علم ما كان ولم يعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتى تقوم الساعة، وقد ورثناه من رسول الله وراثة. وينسبون إلى الحسن بن علي رضي الله عنه قوله: إنا نعلم المكنون والمخزون والمكتوم

---

(١) انظر تأويل الدعائم للقاضي النعمان (١/ ١٤٥). والمجالس المؤيدية لهبة الله الشيرازي (ص:٤٤١). والمجالس والمسايرات للقاضي النعمان (ص: ٤٠٤).

الذي لم يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل غير محمد وذريته»[1]. ولا حاجة للإشارة إلى كذبهم على الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أو جعفر الصادق رحمه الله وإنما المقصود أن الرافضة يعتقدون فيهم هذا، ولهذا نقلوا هذه الأقوال عنهم ونسبوها إليهم. وهذه الفكرة موجودة لدى المتصوفة فبينهم وبين الرافضة أوجه شبه كثيرة من أهمها تقديس الأئمة والأولياء. فهذا عبد الكريم الجيلي صاحب كتاب «الإنسان الكامل» يزعم أنه كشف عن حقائق الأمور على ما هي عليه من الأزل إلى الأبد وأنه رأى جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة ... إلخ، وهذا الشعراني في كتابه «الطبقات الكبرى» ينقل عن شيخه الخواص أنه كان يعلم ما في اللوح المحفوظ ساعة بساعة، ومما قاله المتصوفة: «... وينبغي على المريد أن يعتقد في شيخه أنه يرى أحواله كلها كما يرى الأشياء في الزجاجة»[2]. ويدخل في ذلك الكهانة والعرافة ونحوها، وكذلك إتيان الكهنة والعرافين وتصديقهم بما يقولون. [محمد بن خليفة].

***

ونعتقد المسح على الخفين. ثلاثًا للمسافر، ويومًا وليلة للمقيم.

***

---

(١) الكافي للكليني (١/ ٢٦٠)، ودلائل الإمامة أبو جعفر الطبري الشيعي (ص:٦٧).

(٢) الإنسان الكامل (٢/ ٩٧). والتيجانية (ص:١٨٤).

ذكر المسح على الخفين إشارة إلى الأحكام التي علمت بالقواطع الشرعية أو بالنصوص القطعية ثم أنكرها، من أنكرها فكل حكم من الأحكام الشرعية وإن لم يدخل في العقيدة تواترت به النصوص أو أجمع عليه السلف أو كان دليله صحيحا ولو لم يتواتر فإن جحده يعتبر من مخالفة العقيدة، فلذلك ذكر السلف المسح على الخفين، وقد خالفت فيه الرافضة، كما خالفت في تجويز مسح الرجل بدل الغسل، فردوا السنة وعملوا بعكسها في مقام واحد، وهذا دليل انتكاس عندهم في العقول والأصول، ففي الوقت الذي أنكروا فيه المسح على الخفين أجازوا المسح بدون خفين. وهناك طوائف من الخوارج وطوائف من الجهمية وغيرهم أنكروا المسح على الخفين. والأحاديث في ذلك متواترة، فالعلماء يذكرون المسح على الخفين في كتب العقائد للرد على الروافض الذين ينكرون المسح على الخفين، وكذلك غسل الرجلين في الوضوء، وهم يقولون: إن الواجب مسح ظهور القدمين، فإذا كانت الرجلان مكشوفتين فيمسحونها بعد تبليل أيديهم بالماء، وإذا كان عليهما الخفان وجب خلع الخفين ومسح ظهور القدمين. والأحاديث في المسح على الخفين بلغت حد التواتر حتى إن الذين نقلوا كيفية الوضوء عن النبي ﷺ قالوا: غسلا للرجلين المكشوفتين ومسحا للخفين، وأكثر الذين نقلوا نص الآية وهي قوله عز وجل في سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ

وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، فالآية متواترة؛ لأن القرآن كله متواتر، لكن تواتر كيفية الوضوء غسلا ومسحا أقوى من تواتر نص الآية، وذلك أن الصحابة كلهم يتوضؤون، وكلهم شاهدوا غسل الرجلين ومسح الخفين من النبي ﷺ، ومن لم يشاهد النبي ﷺ فقد نقله عن غيره بخلاف نص الآية، فليس كل أحد يحفظ الآية فالبعض يحفظ الآية والبعض لا يحفظها، أما الوضوء فكلهم يتوضؤون وليس هناك أحد لا يتوضأ، فالآية متواترة ونقل كيفية الوضوء أقوى تواترا وأكثر عددا من الذين نقلوا نص الآية. [محمد بن خليفة].

***

ونعتقد الصبر على السلطان من قريش ما كان من جور أو عدل، ما أقام الصلاة من الجمع والأعياد، والجهاد معهم ماض إلى يوم القيامة. والصلاة في الجماعة حيث ينادى لها واجب إذا لم يكن عذر أو مانع. والتراويح سنة.

***

في هذه النص مسائل: المسألة الأولى: «السلطان من قريش» وقوله هذا لأجل ما جاء في الأحاديث من أن الأئمة من قريش، فولاية المسلمين العامة والاختيارية ينبغي أن تكون في قريش؛ لأن النبي ﷺ قال: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ». أخرجه أحمد (١٢٣٠٧)، والنسائي في الكبرى (٥٩٠٩). يعني حين الاختيار، أما إذا حصل تغلب من إمام بالقوة، ودعا

الناس إلى بيعته. فهي بيعة غلبة، ليست بيعة اختيار، وللإمام هذا جميع حقوق الأئمة من قريش؛ لما جاء من الأحاديث في ذلك؛ كقوله ﷺ: «وَإِنْ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد (١٧١٤٤). واشتراط القرشية في الخلافة هي مسألة خلافية بين العلماء، جمهور السلف يرون أن هذا شرط من شروط الإمامة إذا أمكن التي وردت النصوص عليه صريحة وانعقد إجماع الصحابة والتابعين عليه، وأطبق عليه جماهير علماء المسلمين، ولم يخالف في ذلك إلا النزر اليسير من أهل البدع كالخوارج وبعض المعتزلة وبعض الأشاعرة. فجماهير علماء المسلمين قاطبة ذهبوا إلى اشتراط هذا الشرط وحكي الإجماع عليه من قبل الصحابة والتابعين، وبه قال الأئمة الأربعة: فقال الإمام أحمد في رواية الإصطخري: الخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها ولا يخرج عليهم، ولا نقر لغيرهم بها إلى قيام الساعة. وقد نص الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على هذا في بعض كتبه. وكذلك رواه زرقان عن أبي حنيفة. وقال الإمام مالك: ولا يكون - أي: الإمام - إلا قرشيا. وغيره لا حكم له إلا أن يدعو إلى الإمام القرشي. ولم يخالف في ذلك إلا النزر اليسير من الخوارج وبعض المعتزلة وبعض الأشاعرة. المسألة الثانية: ونعتقد الصبر على السلطان.... ما كان من جور أو عدل، ما أقام الصلاة من الجمع والأعياد، والجهاد معهم ماض إلى يوم القيامة. وهذه

المسألة تتكون من شقين: الشق الأول: ما كان من جور أو عدل؛ ما أقام الصلاة من الجمع والأعياد. أولا: حكم الصلاة خلف الفساق. عند أهل السنة أنه يصلى خلف كل بر وفاجر، هذا هو الصواب، فأنت تصلي خلف الأمراء وتجاهد معهم وإن كانوا أهل معاصي، وتصلي خلف أئمة المساجد وإن كان فيهم معصية. وفي صحيح البخاري: أن عبد الله بن عمر كان يصلي خلف الحجاج بن يوسف الثقفي، وكذا أنس بن مالك، وكان الحجاج فاسقا ظالما. وفي صحيح البخاري أيضا، أن النبي ﷺ قال: «يُصَلُّونَ لَكُمْ فَإِنْ أَصَابُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ، وَإِنْ أَخْطَأُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ». أخرجه البخاري (٦٩٤). وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يصلون خلف من يعرفون فجوره كما صلى عبد الله بن مسعود وغيره من الصحابة خلف الوليد بن عقبة بن أبي معيط، وكان يشرب الخمر وصلى مرة الصبح أربعا وجلده عثمان بن عفان على ذلك، فمثل هذه الأمور أهل السنة وأصحاب النبي ﷺ لنا فيهم الأسوة والقدوة، فهم أسوتنا وقدوتنا. ثانيا: الصلاة خلف المبتدع. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وكان الصحابة والتابعون يصلون خلف ابن أبي عبيد وكان متهما بالإلحاد وداعيا إلى الضلال»[1]. وسار التابعون ومن تبعهم بإحسان من أئمة السلف على هذا، فقرروه قولا وفعلا، فمن ذلك: ما جاء عن الأعمش رحمه الله أنه قال: كان كبار أصحاب عبد الله - يعني ابن مسعود - يصلون

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٨١).

الجمعة مع المختار ويحتسبون بها. وقد كان أبو وائل رحمه الله يصلي الجمعة مع المختار بن أبي عبيد. وعن الحسن رحمه الله أنه سئل عن الصلاة خلف صاحب البدعة، فقال الحسن: صل خلفه، وعليه بدعته. وعن الحكم بن عطية رحمه الله أنه قال: سألت الحسن وقلت: رجل من الخوارج يؤمنا، أنصلي خلفه؟ قال: نعم، قد أم الناس من هو شر منه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأما الصلاة خلف أهل الأهواء والبدع، وخلف أهل الفجور، ففيه نزاع مشهور وتفصيل ليس هذا موضع بسطه. ولكن أوسط الأقوال في هؤلاء أن تقديم الواحد من هؤلاء في الإمامة، لا يجوز مع القدرة على غيره، فإن من كان مظهرا للفجور أو البدع يجب الإنكار عليه ونهيه عن ذلك، وأقل مراتب الإنكار هجره لينتهي عن فجوره وبدعته، ولهذا فرق جمهور الأئمة بين الداعية وغير الداعية، فإن الداعية أظهر المنكر فاستحق الإنكار عليه، بخلاف الساكت فإنه بمنزلة من أسر بالذنب، فهذا لا ينكر عليه في الظاهر، فإن الخطيئة إذا خفيت لم تضر إلا صاحبها، ولكن إذا أعلن فلم تنكر ضرت العامة، ولهذا كان المنافقون تقبل منهم علانيتهم، وتوكل سرائرهم إلى الله تعالى بخلاف من أظهر الكفر»[1]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولو علم المأموم أن الإمام مبتدع يدعو إلى بدعته، أو فاسق ظاهر الفسق، وهو الإمام الراتب الذي لا تمكن الصلاة إلا خلفه، كإمام الجمعة

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٤٢).

والعيدين، والإمام في صلاة الحج بعرفة ونحو ذلك، فإن المأموم يصلي خلفه عند عامة السلف والخلف، وهو مذهب أحمد والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم. ولهذا قالوا في العقائد: إنه يصلي الجمعة والعيد خلف كل إمام برا كان أو فاجرا. وكذلك إذا لم يكن في القرية إلا إمام واحد، فإنها تصلى خلفه الجماعات؛ فإن الصلاة في جماعة خير من صلاة الرجل وحده، وإن كان الإمام فاسقا. هذا مذهب جماهير العلماء: أحمد بن حنبل والشافعي وغيرهما، بل الجماعة واجبة على الأعيان في ظاهر مذهب أحمد. ومن ترك الجمعة والجماعة خلف الإمام الفاجر فهو مبتدع عند الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة. والصحيح أنه يصليها ولا يعيدها؛ فإن الصحابة كانوا يصلون الجمعة والجماعة خلف الأئمة الفجار ولا يعيدون، كما كان ابن عمر يصلي خلف الحجاج، وابن مسعود وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة وكان يشرب الخمر، حتى إنه صلى بهم مرة الصبح أربعا، ثم قال: أزيدكم؟ فقال ابن مسعود: ما زلنا معك منذ اليوم في زيادة!! ولهذا رفعوه إلى عثمان ... والفاسق والمبتدع صلاته في نفسه صحيحة؛ فإذا صلى المأموم خلفه لم تبطل صلاته، لكن إنما كره من كره الصلاة خلفه لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، ومن ذلك أن من أظهر بدعة أو فجورا لا يرتب إماما للمسلمين فإنه يستحق التعزير حتى يتوب فإذا أمكن هجره حتى يتوب كان حسنا وإذا كان بعض الناس إذا ترك الصلاة خلفه وصلى خلف غيره أثر ذلك حتى يتوب أو يعزل أو ينتهي الناس

عن مثل ذنبه. فمثل هذا إذا ترك الصلاة خلفه كان فيه مصلحة ولم يفت المأموم جمعة ولا جماعة. وأما إذا كان ترك الصلاة يفوت المأموم الجمعة والجماعة فهنا لا يترك الصلاة خلفهم إلا مبتدع مخالف للصحابة رضي الله عنهم. وكذلك إذا كان الإمام قد رتبه ولاة الأمور، ولم يكن في ترك الصلاة خلفه مصلحة، فهنا ليس عليه ترك الصلاة خلفه، بل الصلاة خلف الإمام الأفضل أفضل»[١]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالواجب على المسلم إذا صار في مدينة من مدائن المسلمين أن يصلي معهم الجمعة والجماعة ويوالي المؤمنين ولا يعاديهم، وإن رأى بعضهم ضالا أو غاويا وأمكن أن يهديه ويرشده فعل ذلك، وإلا فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وإذا كان قادرا على أن يولي في إمامة المسلمين الأفضل ولاه، وإن قدر أن يمنع من أظهر البدع والفجور منعه. وإن لم يقدر على ذلك فالصلاة خلف الأعلم بكتاب الله وسنة نبيه والأسبق إلى طاعة الله ورسوله أفضل، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةً فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ سِنًّا». أخرجه مسلم (٦٧٣). وإن كان في هجره لمظهر البدعة والفجور مصلحة راجحة هجره، كما هجر النبي صلى الله عليه وسلم الثلاثة الذين خلفوا حتى تاب الله عليهم، وأما إذا ولي غيره بغير إذنه، وليس في ترك الصلاة خلفه مصلحة شرعية كان تفويت هذه

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٥٢).

الجمعة والجماعة جهلا وضلالا، وكان قد رد بدعة ببدعة»[١]. وخلاصة القول: أن أكثر العلماء يرون جواز الصلاة خلف المبتدع على التفصيل الذي قدمناه، ومنهم من منعها وأبطلها وقال بوجوب إعادتها، وممن رجح صحة الصلاة الإمام البخاري وابن حجر وابن تيمية. ومن المعاصرين الشيخ ابن باز رحمه الله وهو يفصل بين من كانت بدعته شركية كفرية وبين من ليس كذلك فيقول: تصح الصلاة خلف المبتدع وخلف المسبل إزاره وغيرهما من العصاة في أصح قولي العلماء، ما لم تكن البدعة مكفرة لصاحبها، فإن كانت مكفرة له كالجهمي ونحوه ممن بدعتهم تخرجهم عن دائرة الإسلام، فلا تصح الصلاة خلفهم، ولكن يجب على المسئولين أن يختاروا للإمامة من هو سليم من البدعة والفسق، مرضي السيرة؛ لأن الإمامة أمانة عظيمة، القائم بها قدوة للمسلمين، فلا يجوز أن يتولاها أهل البدع والفسق مع القدرة على تولية غيرهم»[٢]. والعلماء ذكروا تفاصيل كثيرة تتعلق بالتفريق بين الصلوات العادية وبين صلاة الجمعة والعيدين ويوم عرفة، والتفريق بين من كان مستور الحال ومن هو مجاهر بفسقه أو بدعته، وبين من بدعته مكفرة وبين من هو دون ذلك، وبين من كان هذا المسجد هو الوحيد في ذلك المكان وبين من بإمكانه أن يصلي في مسجد غيره إلى غير ذلك من التفاصيل التي

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٨٦).

(٢) مجموع فتاوى ابن باز (١٢/ ١١٨).

يصعب إيرادها في مثل هذا. الشق الثاني: قوله: (والجهاد معهم ماض إلى يوم القيامة) ويريد المصنف هنا أن يميز بين مذهب أهل السنة وبين قول الرافضة الذين عطلوا الجهاد، وعطلوا صلاة الجمعة بدعوى أنها لا تصح إلا بعد خروج المهدي المنتظر على حد زعمهم. فشيوخ الشيعة يقولون: إن صلاة الجمعة لا تجب عليهم حتى يخرج مهديهم المزعوم من سردابه لكي يصلي بهم. وشيوخ الشيعة يقولون: إن الجهاد قبل خروج المهدي المنتظر حرام كحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير. قال ابن تيمية رحمه الله: «ومن أصول أهل السنة والجماعة أنهم يصلون الجمع والأعياد والجماعات، لا يدعون الجمعة والجماعة كما فعل أهل البدع من الرافضة وغيرهم، فإن كان الإمام مستورا لم يظهر منه بدعة ولا فجور صلي خلفه الجمعة والجماعة باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم من أئمة المسلمين»[١]. قال ابن تيمية: «ومن أنكر مذهب الروافض وهو لا يصلي الجمعة والجماعة بل يكفر المسلمين فقد وقع في مثل مذهب الروافض فإن من أعظم ما أنكره أهل السنة عليهم تركهم الجمعة والجماعة وتكفير الجمهور»[٢]. قوله: (والتراويح سنة) معلوم أن الابتداع في الدين أمر محرم، والنبي ﷺ حذرنا وقال: «إِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ». أخرجه ابن ماجه (٤٦).

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٥٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٨١).

فما استثنى النبي ﷺ شيئا من البدع، ولا حجة لقائل في قول عمر رضي الله عنه في شأن التراويح: «نعمت البدعة هي». فالتراويح لم تكن أمرا على غير مثال سابق فقد صلى النبي ﷺ بأصحابه التراويح ولكن النبي ﷺ رأفة ورحمة بأمته لم يستمر بهم خشية أن تفرض عليهم، فالتراويح لم تكن أمرا مبتدعا من الناحية الشرعية واستعمال عمر لهذه اللفظة إنما هو استعمال من حيث المعنى اللغوي لا أكثر. [محمد بن خليفة].

***

ونشهد أن من ترك الصلاة عمدًا فهو كافر.

***

ويستدل لهذا القول بما ورد في السنة والآثار ومن ذلك قوله ﷺ: «الْعَهْدُ الَّذِي بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمُ الصَّلَاةُ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ». أخرجه الترمذي (٢٦٢١)، والنسائي (٤٦٣)، وابن ماجه (١٠٧٩)، وأحمد (٢٣٠٥٧). وقال ﷺ: «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ». أخرجه ابن ماجه (٤٠٣٤). وقوله ﷺ: «إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلَاةِ». أخرجه مسلم (٨٢). وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لاحظ في الإسلام لمن ترك الصلاة». وقال عبد الله بن شقيق يقول: كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون شيئا من الأعمال تركه كفر غير الصلاة. وهذا القول قال به جملة من العلماء من عصر الصحابة إلى يومنا هذا، ومن النقول الواردة في ذلك، قال أبو محمد بن حزم: وقد جاء

عن عمر، ومعاذ، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاذ بن جبل، وأبي هريرة، وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم أن من ترك صلاة فرض واحدة متعمدا حتى يخرج وقتها فهو كافر مرتد. وقال الحافظ المنذري: وقد ذهب جماعة من الصحابة ومن بعدهم إلى تكفير من ترك الصلاة متعمدا لتركها حتى يخرج جميع وقتها، منهم عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، ومعاذ بن جبل، وجابر بن عبد الله، وأبو الدرداء رضي الله عنهم، ومن غير الصحابة أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعبد الله ابن المبارك، والنخعي، والحكم بن عتيبة، وأيوب السختياني، وأبو داود الطيالسي، وأبو بكر بن أبي شيبة وزهير بن حرب وغيرهم رحمه الله. قال ابن رجب: ظاهر كلام أحمد وغيره من الأئمة الذين يرون كفر تارك الصلاة: أن من تركها كفر بخروج الوقت عليه، ولم يعتبروا أن يستتاب، ولا أن يدعى إليها وعليه يدل كلام المتقدمين من أصحابنا، لقوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلَاةِ». واختار كفره أيضا: ابن حبيب من المالكية، والعز بن عبد السلام من الشافعية، وغيرهم. ولفيف من أئمة الدعوة السلفية المباركة، ومن آخرهم العلامة الجليل سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله، والشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، والشيخ عبد الرزاق عفيفي، والشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، والشيخ عبد الله بن غديان، والشيخ عبد الله بن قعود، وغيرهم كثير. [محمد بن خليفة].

***

والشهادة والبراءة بدعة.

***

فيه رد على الرافضة الذين يقولون: لا ولاء إلا ببراء، ولا شهادة يعني «لا إله إلا الله محمد رسول الله» إلا ببراءة. ويعنون بالولاء: مولاة علي وآله. ويعنون بالبراء: البراءة من جميع الصحابة عدا نفر يسير صاروا مع علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلا يصح عندهم موالاة لعلي إلا بالتبرؤ من الصحابة الآخرين. ولا شك أن الشهادة والبراءة بهذا المعنى بدعة، بل الولاء والبراء الوارد في نصوص الشرع ليس المقصود منه البراءة من الصحابة؛ بل البراءة من الشرك وأهله. [محمد بن خليفة].

***

والصلاة على من مات من أهل القبلة سنة.

***

وقوله: «أهل القبلة» يشمل الأمة بمجموعها، وإن كان فيها من هو على فكر مخالف؛ لذلك لما سئل علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الخوارج: أمشركون هم؟ قال: من الشرك فروا. فقالوا: أفمنافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا، أي: هؤلاء يذكرون الله كثيرا، قيل: فما هم يا أمير ألمؤمنين؟ قال: إخواننا بغوا علينا؛ فقاتلناهم ببغيهم علينا. وذكر

الحسن أنه قال عنهم: قوم أصابتهم فتنة، فعموا فيها وصموا. ولقد وضع أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ منهجا قويما في التعامل مع هذه الطائفة، تمثل هذا المنهج في قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للخوارج: «... إلا أن لكم عندي ثلاث خلال ما كنتم معنا: لن نمنعكم مساجد الله، ولا نمنعكم فيئا ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلوا». وقد التزم لهم أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى أن قتلوا عبد الله بن خباب بن الأرت، وبقروا بطن جاريته؛ فطالبهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بقتلته فأبوا، وقالوا: كلنا قتله، وكلنا مستحل دمائكم ودمائهم، فسل عليهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سيف الحق حتى أبادهم في وقعة النهروان. ومن منهجه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في التعامل مع الخوارج حال بقائهم في جماعة المسلمين: محاورتهم لإزالة الشبهات التي لديهم؛ فقد أرسل إليهم عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فحاورهم، وحاورهم هو بنفسه فرجع منهم جم غفير. وبعد قتال أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للخوارج حرص على تحذير الناس من مسلكهم، حتى إنه لما انتهى من النهروان جعل يمشي بين القتلى ويقول: «بؤسا لكم، لقد ضركم من غركم»، فقال أصحابه: يا أمير المؤمنين ومن غرهم؟ قال: «الشيطان وأنفس بالسوء أمارة غرتهم بالأماني، وزينت لهم المعاصي، ونبأتهم أنهم ظاهرون». وأمر إنزال الأحكام على الأنام من أخطر ما يكون، إذ هما حق لله ولرسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «فإن الإيجاب والتحريم والثواب والعقاب والتكفير والتفسيق هو إلى الله ورسوله؛ ليس لأحد في هذا حكم، وإنما على الناس

إيجاب ما أوجبه الله ورسوله، وتحريم ما حرمه الله ورسوله، وتصديق ما أخبر الله به ورسوله»(١). وفي عصرنا الحاضر غر هؤلاء أيضا من غرهم بهذا الفكر المنحرف الفاسد الذي ما قاله أهل السنة، وهم يريدون أن يصوروه للناس على أنه منهج السلف، وأنهم سلفية، وأهل السنة والسلفية من ذلك براء. وكتب أهل السنة موجودة بحمد الله، وفيها أنهم لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر، كما تفعله الخوارج. وفاعل الكبيرة وإن وقع فيما يسمى كفرا إلا أنه كفر دون كفر، وهو كفر عملي أصغر لا يخرج من الملة. فقتال المسلم وإن وصفه النبي ﷺ بالكفر في قوله: «سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ». أخرجه البخاري (٤٨)، ومسلم (٦٤). إلا أن المراد به: الكفر الأصغر الذي لا يخرج من الملة؛ لأن الله عز وجل قد أثبت أخوة الإيمان للمؤمنين حال اقتتالهم ونزاعهم؛ فقال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ٩-١٠] وكذلك أثبت أخوة الإيمان لمن قتل أخاه المسلم فقال جل وعلا: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـٰنٍ ۗ﴾ [البقرة: ١٧٨]. قال

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٥٥٤).

الطحاوي رحمه الله: «ولا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله»[1]. قال ابن تيمية: «ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله ولا بخطأ أخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة فإن الله تعالى قال: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وقد ثبت في الصحيح أن الله تعالى أجاب هذا الدعاء وغفر للمؤمنين خطأهم. والخوارج المارقون الذين أمر النبي ﷺ بقتالهم قاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أحد الخلفاء الراشدين. واتفق على قتالهم أئمة الدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. ولم يكفرهم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وغيرهما من الصحابة بل جعلوهم مسلمين مع قتالهم، ولم يقاتلهم علي حتى سفكوا الدم الحرام وأغاروا على أموال المسلمين، فقاتلهم لدفع ظلمهم وبغيهم، لا لأنهم كفار، ولهذا لم يسب حريمهم ولم يغنم أموالهم. وإذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم يكفروا مع أمر الله ورسوله بقتالهم، فكيف بالطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم

---

(١) العقيدة الطحاوية (ص:٦٠).

منهم؟ فلا يحل لأحد من هذه الطوائف أن تكفر الأخرى ولا تستحل دمها ومالها وإن كانت فيها بدعة محققة»(١). [محمد بن خليفة].

***

ولا ننزل أحدًا جنة ولا نارًا حتى يكون الله ينزلهم.

***

أولا: أقسام الشهادة. يقسم أهل السنة الشهادة إلى قسمين عامة وخاصة: فالعامة: أنهم يجزمون بالنجاة لكل من اتقى الله، كما نطق به القرآن. والخاصة: هي المعلقة بشخص، مثل أن نشهد لشخص معين بأنه في الجنة أو لشخص معين بأنه في النار، فلا نعين إلا ما عينه الله أو رسوله. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «اعتقاد أهل السنة أنهم يجزمون بالنجاة لكل من اتقى الله، كما نطق به القرآن. وإنما يتوقفون في الشخص المعين لعدم العلم بدخوله في المتقين، فإنه إذا علم أنه مات على التقوى علم أنه من أهل الجنة. ولهذا يشهدون بالجنة لمن شهد له الرسول ﷺ وفيمن استفاض في الناس حسن الثناء عليه قولان»(٢). قال الشيخ ابن عثيمين: «الشهادة بالجنة أو بالنار ليس للعقل فيها مدخل فهي موقوفة على الشرع فمن شهد له الشارع بذلك شهدنا له، ومن

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٨٢).

(٢) منهاج السنة (٣/ ٤٩٦).

لا فلا، لكننا نرجو للمحسن، ونخاف على المسيء، وتنقسم الشهادة إلى قسمين عامة وخاصة: فالعامة: هي المعلقة بالوصف، مثل أن نشهد لكل مؤمن بأنه في الجنة، أو لكل كافر بأنه في النار، أو نحو ذلك من الأوصاف التي جعلها الشارع سببا لدخول الجنة. والخاصة: هي المعلقة بشخص، مثل أن نشهد لشخص معين بأنه في الجنة أو لشخص معين بأنه في النار، فلا نعين إلا ما عينه الله أو رسوله»(١). ثانيا: مسألة الشهادة لمعين بجنة أو نار. فمن معتقد أهل السنة والجماعة أن من كان من أهل القبلة لا يشهد له بالجنة ولا يشهد له بالنار، لكن نرجو للمحسن ونخاف على المسيء، إلا من شهد له الرسول ﷺ. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إنما قد نقف في الشخص المعين؛ فلا نشهد له بجنة ولا نار إلا عن علم، لأن حقيقة باطنه وما مات عليه لا نحيط به، لكن نرجو للمحسن ونخاف على المسيء»(٢). وأهل السنة لهم في الشهادة بالجنة ثلاثة أقوال: القول الأول: منهم من لا يشهد بالجنة لأحد إلا للأنبياء. وهذا قول محمد ابن الحنفية والأوزاعي. والقول الثاني: أنه يشهد بالجنة لكل مؤمن جاء فيه نص. وهذا قول كثير من أهل الحديث. وقد استدل لهذا القول: أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الجَنَّةِ، فِيما يَبْدُو لِلنَّاسِ، وهو مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ

---

(١) شرح لمعة الاعتقاد (ص: ١٤٤).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٤٩٧).

أَهْلِ النَّارِ، فِيما يَبْدُو لِلنَّاسِ، وهو مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ». أخرجه البخاري (٢٨٩٨)، ومسلم (١١٢). وهذا في حديث الذي قتل نفسه بعد أن أثنى عليه الناس. الحديث الآخر: «إِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى ما يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، وَيَعْمَلُ حَتَّى ما يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ». أخرجه البخاري (٣٢٠٨)، ومسلم (٢٦٤٣). والشاهد من هذه الأحاديث أن خاتمة السوء لا تؤمن فكيف يقطع للرجل بالجنة؟! وحديث أم العلاء في البخاري قالت: سكن عندنا عثمان بن مظعون فاشتكى فمرضناه حتى إذا توفي وجعلناه في ثيابه دخل علينا رسول الله ﷺ فقلت رحمة الله عليك أبا السائب فشهادتي عليك لقد أكرمك الله، فقال لي النبي ﷺ: «وَمَا يُدْرِيكِ أَنَّ اللهَ أَكْرَمَهُ؟!» فقلت: لا أدري بأبي أنت وأمي يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: «أَمَّا عُثْمَانُ فَقَدْ جَاءَهُ وَاللهِ الْيَقِينُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو لَهُ الْخَيْرَ، وَاللهِ مَا أَدْرِي وَأَنَا رَسُولُ اللهِ مَا يُفْعَلُ بِهِ» قالت فوالله لا أزكي أحدا بعده أبدا، وأحزنني ذلك، قالت فنمت فأريت لعثمان عينا تجري، فجئت إلى رسول الله ﷺ فأخبرته فقال: «ذَلِكَ عَمَلُهُ». أخرجه البخاري (١٢٤٣). والشاهد من الحديث نص وإقرار، أما النص فالقصة وما وجه به النبي ﷺ فيها، وأما الإقرار فلقولها لا أزكي أحدا بعده. وهذا كالصريح في النهي، قال ابن كثير: «وفي هذا وأمثاله دلالة على أنه لا يقطع لمعين بالجنة إلا الذي نص الشارع على تعيينهم

كالعشرة، وابن سلام، والعميصاء، وبلال، وسراقة، وعبد الله بن عمرو بن حرام والد جابر، والقراء السبعين الذين قتلوا ببئر معونة، وزيد بن حارثة، وجعفر، وابن رواحة، وما أشبه هؤلاء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ»[١]. ومثله قال العيني في العمدة. وقد بوب عليه البيهقي: باب لا يشهد لأحد بجنة ولا نار إلا لمن شهد له رسول الله ﷺ بها[٢]. هذا مع أن عثمان بن مظعون رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بدري. وممن نقل عنه القول في هذه المسألة من العلماء: ما روي عن الإمام سفيان بن عيينة قوله: السنة عشرة فمن كن فيه فقد استكمل السنة ومن ترك منها شيئا فقد ترك السنة: إثبات القدر وتقديم أبي بكر وعمر والحوض والشفاعة والميزان والصراط والإيمان قول وعمل والقرآن كلام الله وعذاب القبر والبعث يوم القيامة ولا تقطعوا بالشهادة على مسلم. وقال الإمام أحمد: ولا نشهد على أهل القبلة بعمل يعمله بجنة ولا نار، نرجو للصالح ونخاف عليه ونخاف على المسيء المذنب، ونرجو له رحمة الله. وهي عين كلمة علي بن المديني كما وروى عن سفيان الثوري قوله: يا شعيب بن حرب لا ينفعك ما كتبت لك حتى لا تشهد لأحد بجنة ولا نار إلا للعشرة الذين شهد لهم رسول الله وكلهم من قريش. وقال الإمام أبو عمرو الداني: ومن قولهم: ألا ينزل أحد من أهل القبلة جنة ولا نارا إلا من ورد التوقيف بتنزيله، وجاء

---

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ١٥٦).

(٢) السنن الكبرى (٤/ ٧٦).

الخبر من الله تبارك وتعالى، ورسوله عن عاقبة أمره. وقال الإمام أبو عثمان الصابوني: «ويعتقد ويشهد أصحاب الحديث أن عواقب العباد مبهمة لا يدري أحد بم يختم له، ولا يحكمون لواحد بعينه أنه من أهل الجنة، ولا يحكمون على أحد بعينه أنه من أهل النار؛ لأن ذلك مغيب عنهم لا يعرفون على ما يموت عليه الإنسان، أعلى الإسلام أم على الكفر»[(١)]. وقال الإمام محمد بن عبد الوهاب: «لا أحد يشهد لأحد بالجنة أو النار إلا من ثبت له ذلك، وأهل السنة والجماعة لا يشهدون لمعين بالجنة إلا لمن شهد له رسول الله ﷺ بأنه من أهل الجنة، كالعشرة وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم، الذين ثبتت الأحاديث في تعيينهم أنهم من أهل الجنة. وأما من سواهم فلا يشهدون له بذلك، ولكنهم يرجون لجميع المؤمنين دخول الجنة، ويخافون على من أذنب من النار، ولا يقطعون لمعين بأنه من أهل الجنة أو من أهل النار إلا من ثبت له ذلك»[(٢)]. فهذا مذهب جمهور أهل السنة كما ترى. والقول الثالث: يشهد بالجنة لهؤلاء ولمن شهد له المؤمنون. كما قال النبي ﷺ: «أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ فِي الْأَرْضِ». أخرجه البخاري (١٣٦٧)، ومسلم (٩٤٩). وقال ﷺ: «يُوشِكُ أَنْ تَعَلَمُوا أَهْلَ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ»، قالوا: بم يا رسول الله؟ قال: «بِالثَّنَاءِ الْحَسَنِ وَالثَّنَاءِ السَّيِّئِ». أخرجه ابن ماجه

(١) اعتقاد أصحاب الحديث (ص: ٩٦).

(٢) جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية (ص:٢٠٦).

(٤٢٢١)، وأحمد (١٥٤٣٩). فأخبر أن ذلك مما يعلم به أهل الجنة وأهل النار. وكان أبو ثور يقول: أشهد أن أحمد بن حنبل في الجنة. ويحتج بهذا. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والقول بكون الرجل المعين من أهل الجنة قد يكون سببه: إخبار المعصوم، فأهل السنة يشهدون أن العشرة في الجنة، ويشهدون أن الله قال لأهل بدر: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْت لَكُمْ». أخرجه البخاري (٣٩٨٣)، ومسلم (٢٤٩٤). بل يقولون: إنه «لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ بَايَعَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ». أخرجه أبو داود (٤٦٥٣)، والترمذي (٣٨٦٠)، وأحمد (١٤٧٧٨). كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي ﷺ. فهؤلاء أكثر من ألف وأربعمائة إمام لأهل السنة، يشهدون أنه لا يدخل النار منهم أحد، وهي شهادة بعلم كما دل على ذلك الكتاب والسنة. وقد يكون سببه تواطؤ شهادات المؤمنين الذين هم شهداء الله في الأرض. كما في الصحيح: عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يقول: مروا بجنازة فأثنوا عليها خيرا، فقال النبي ﷺ: «وَجَبَتْ». ثم مروا بأخرى فأثنوا عليها شرا، فقال: «وَجَبَتْ». فقال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: ما وجبت؟ قال: «هَذا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا، فَوَجَبَتْ لَهُ الجَنَّةُ، وَهَذا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا، فَوَجَبَتْ لَهُ النَّارُ؛ أَنْتُمْ شُهَداءُ اللهِ فِي الأَرْضِ». أخرجه البخاري (١٣٦٧)، ومسلم (٩٤٩). وقال ﷺ: «يُوشِكُ أَنْ تَعلَمُوا أَهْلَ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ»، قالوا: بم يا رسول الله؟ قال: «بِالثَّنَاءِ الْحَسَنِ وَالثَّناءِ السَّيِّئِ». وقد يكون سبب ذلك تواطؤ رؤيا المؤمنين فإن النبي ﷺ قال: «لَمْ يَبْقَ بَعْدِي مِنَ النُّبُوَّةِ إِلَّا الرُّؤْيَا

الصَّالِحَةُ، يَرَاهَا الرَّجُلُ الْمُؤْمِنُ الصَّالِحُ أَوْ تُرَى لَهُ». أخرجه أحمد (٢٤٩٧٧). وسئل عن قوله تعالى: ﴿لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [يونس: ٦٤] قال: «هِيَ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ يَرَاهَا الرَّجُلُ الصَّالِحُ أَوْ تُرَى لَهُ». أخرجه الترمذي (٢٢٧٥)، وابن ماجه (٣٨٩٨)، وأحمد (٢٢٦٨٨). وقد فسرها أيضا بثناء المؤمنين: فقيل: يا رسول الله، الرجل يعمل لعمل لنفسه فيحمده الناس عليه. فقال: «تِلْكَ عَاجِلُ بُشْرَى الْمُؤْمِنِ». أخرجه مسلم (٢٦٤٢). والرؤيا قد تكون من الله، وقد تكون من حديث النفس، وقد تكون من الشيطان، فإذا تواطأت رؤيا المؤمنين على أمر كان حقا، كما إذا تواطأت رواياتهم أو رأيهم فإن الواحد قد يغلط أو يكذب، وقد يخطئ في الرأي، أو يتعمد الباطل، فإذا اجتمعوا لم يجتمعوا على ضلالة، وإذا تواترت الروايات أورثت العلم، وكذلك الرؤى قال: النبي ﷺ: «أَرَى رُؤْيَاكُمْ قَدْ تَوَاطَأَتْ عَلَى أَنَّهَا فِي السَّبْعِ الْأَوَاخِرِ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُتَحَرِّيَهَا فَلْيَتَحَرَّهَا فِي السَّبْعِ الْأَوَاخِرِ». أخرجه البخاري (٢٠١٥)، ومسلم (١١٦٥).»[١]. قال ابن عثيمين رحمه الله تعالى: «قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وكذلك من أجمعت الأمة على الثناء عليه فإننا نشهد له بالجنة. فمثلا الإمام أحمد الشافعي أبو حنيفة مالك سفيان الثوري سفيان بن عيينة وغيرهم من الأئمة أجمعت الأمة على الثناء عليهم فنشهد لهم بأنهم من أهل الجنة ... ويؤيد هذا الرأي

---

(١) منهاج السنة (٣/ ٤٩٧).

حديث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن الرسول ﷺ قال: «مَنْ شَهِدَ لَهُ أَرْبَعَةٌ بِخَيْرٍ أَدْخَلَهُ اللهُ الْجَنَّةَ»، قلنا: وثلاثة؟ قال: «وَثَلَاثَة»، قلنا: واثنان؟ قال: «وَاثْنَانِ»، ولم نسأله عن الواحد». أخرجه البخاري (١٣٦٨).»[١]. وقد أجيب على أدلة هذا القول بأن الحديث الأول يفيد أن شهادة المؤمنون لبعضهم بالخير والصلاح توجب نفعه وصلاحه في الآخرة، ولا يجزم بها على العموم، فإحسان الظن بالمسلمين هو الأصل ولكن هذا لا يبنى عليه يقين بمآله. وهنا فائدة مهمة على قوله «وَجَبَتْ، وَجَبَتْ»: وهي على الصحيح من التحقيق والجزم، فقيل أنها من خصائصه ﷺ، ولا يجزم بها لغيره لأنها غيب، ولعل نبينا اطلع على ذلك بطريق الوحي. واختار هذا القول ابن التين. ويرده قول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لها أيضا لجنازة مرت عليه، كما في الصحيح. وفي معناها أيضا قال الإمام الطحاوي: «وجه ذلك عندنا والله أعلم أن الشهادة بالخير لمن شهد له به ستر من الله عز وجل عليه في الدنيا، ومن ستره الله عز وجل في الدنيا لم يرفع عنه ستره في الآخرة»[٢]. ومما قيل في معناها أيضا: أن انطلاق الألسنة بالثناء الحسن علامة على وجوب الجنة للمثنى عليه به، وليست جزما على الغيب. والله أعلم. أما الحديث الثاني: فهو أصرح في بيان المقصود لقوله: «يُوشِكُ»، وقوله: «بِالثَّنَاءِ الْحَسَنِ، وَالثَّنَاءِ

---

(١) شرح رياض الصالحين (٤/ ٥٧٣).

(٢) بيان مشكل الآثار (٨/ ١٠٨).

السَّيِّءِ» يعني ما هو إلا ثناء على الظاهر، لا يجزم له على الحقيقة بالجنة أو النار، فيخلص من هذا أن الكلمة على الرجاء والتمني وليست على التحقيق والتألي. ومن الخلاف: هل هذا خاص بزمن الصحابة أم أنه عاما للمؤمنين في كل زمان؟ والصحيح المختار: أنه عام ولكن في غير زمن الصحابة يحتاج إلى الإجماع. وعليه فرأي الجمهور هو الصواب، وهو أنه لا يشهد لأحد بأنه من أهل الجنة أو من أهل النار إلا إذا ورد نص أو إجماع. وأعني بالإجماع هنا ما يراد به حكم الجماعة المسلمة في وقت ما على المعين بأنه من أهل الجنة، فهو من أهل الجنة إن شاء الله تعالى حسب الظاهر للمسلمين وقتئذ ولا يقطع به جزما لأنه ضرب من الغيب، لذلك نصوب من يقول: هو من أهل الجنة إن شاء الله تعالى. وعلى هذا: لا يصح الاستثناء للمعين بالشهادة فنقول هو شهيد إن شاء الله، للنهي الوارد فيما ذكرنا أعلاه، وإنما نقول نرجو له الشهادة أو نقول كما علمنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن عمر أنه خطب فقال: تقولون في مغازيكم فلان شهيد ومات فلان شهيدا، ولعله قد يكون قد أوقر راحلته، ألا لا تقولوا ذلكم ولكن قولوا كما قال رسول الله ﷺ: من مات في سبيل الله أو قتل فهو شهيد. وخلاصة القول: هذه المسألة من مسائل الأسماء والأحكام، قوله: ومن كان من أهل الإسلام فلا تشهد له بعمل خير ولا شر. يعني ليس لك أن تشهد لمعين أنه من أهل الجنة أو من أهل النار، لأنك لا تدري ماذا

يختم له، فقد يصبح المرء مسلما ويمسي كافرا، ويمسي كافرا ويصبح مؤمنا، فلا يدرى ما هي خاتمة كل أحد منا، ولذلك كان من الدعاء: اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك. فقد ترى الرجل على معصية وعلى شر، وعلى حال لا يرضي الله عز وجل لكن قد يختم له بخاتمة حسنة، فقد يتوب فيتوب الله عليه، فلذلك لا نشهد لأحد بعينه بجنة أو نار، لكن نرجو للمحسن الخير ونخاف على المسيء، فإنك لا تدري بما يختم له عند الموت ترجو له رحمة الله وتخاف عليه ذنوبه، فترجو إذا كان على خير أن يختم له بخير، وإن كان على شر أن يختم له إن شاء الله تعالى بتوبة. [محمد بن خليفة].

***

والمراء والجدال في الدين بدعة.

***

تعريف الجدل: الجدل لغة: اللدد في الخصومة والقدرة عليها، وجادله، أي: خاصمه، مجادلة وجدالا. والجدل: مقابلة الحجة بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، والجدال: الخصومة؛ سمي بذلك لشدته. معنى الجدل اصطلاحا: قال ابن الأثير: الجدل: مقابلة الحجة بالحجة. والمجادلة: المناظرة والمخاصمة. قال الراغب: الجدال: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة. وقال الجرجاني: الجدل: دفع المرء

خصمه عن إفساد قوله: بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه. وقال أيضا: الجدال: هو عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها(١). معنى المراء لغة: المراء: الجدال. والتماري والمماراة: المجادلة على مذهب الشك والريبة، ويقال للمناظرة: مماراة، وماريته أماريه مماراة ومراء، جادلته. معنى المراء اصطلاحا: المراء: هو كثرة الملاحاة للشخص لبيان غلطه وإفحامه، والباعث على ذلك الترفع. وقال الجرجاني: المراء: طعن في كلام الغير لإظهار خلل فيه، من غير أن يرتبط به غرض سوى تحقير الغير. وقال الهروي عن المراء: هو أن يستخرج الرجل من مناظره كلاما ومعاني الخصومة وغيرها(٢). الفرق بين الجدال والمراء: قيل: هما بمعنى واحد. غير أن المراء مذموم، لأنه مخاصمة في الحق بعد ظهوره، وليس كذلك الجدال. ولا يكون المراء إلا اعتراضا، بخلاف الجدال، فإنه يكون ابتداء واعتراضا(٣). ينقسم

---

(١) انظر مجمل اللغة لابن فارس (١١٧٩)، ولسان العرب لابن منظور (١١/ ١٠٥)، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير (١/ ٢٤٨). والمفردات في غريب القرآن للراغب (ص: ١٨٩). والتعريفات للجرجاني (ص: ٧٤).

(٢) انظر المصباح المنير، للفيومي (٢/ ٥٦٩)، والتعريفات الاعتقادية لسعد آل عبد اللطيف (ص: ٢٦٥)، والتعريفات للجرجاني (ص: ٢٠٩). وتهذيب اللغة للأزهري (١٥/ ٢٠٤).

(٣) الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري (ص: ١٥٨).

الجدال إلى قسمين: أولا: الجدال المحمود: وهو الذي يكون الغرض منه تقرير الحق، وإظهاره بإقامة الأدلة والبراهين على صدقه، وقد جاءت نصوص تأمر بهذا النوع من الجدال، وقد أمر الله نبيه ﷺ بهذا الجدال في قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]. وقال جل في علاه: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. وقال النبي ﷺ: «جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ، وَأَنْفُسِكُمْ، وَأَلْسِنَتِكُمْ». أخرجه أبو داود (٢٥٠٤)، وأحمد (١٢٢٦٨)، والنسائي (٣٠٩٦). وقد حصل هذا النوع من الجدال بين عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وبين الخوارج زمن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأمر علي، فأقام عليهم الحجة وأفحمهم، فرجع عن هذه البدعة خلق كثير. وكذلك مجادلة أحمد بن حنبل للمعتزلة، ومجادلات ابن تيمية لأهل البدع.

ثانيا: الجدال المذموم: هو الجدال الذي يكون غرضه تقرير الباطل بعد ظهور الحق، وطلب المال والجاه، وقد جاءت الكثير من النصوص والآثار التي حذرت من هذا النوع من الجدال ونهت عنه، ومن هذه النصوص: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيۡطَٰنٖ مَّرِيدٖ﴾ [الحج: ٣]. وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾ [الحج: ٨]. وقوله سبحانه: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغۡرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي

ﱩﭐﭑﭒﱨ [غافر: ٤]. وقال ﷺ: «الْمِرَاءُ فِي الْقُرْآنِ كُفْرٌ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٣)، وأحمد (٧٨٣٥)، والنسائي في الكبرى (٨٠٩٣). وقال ابن عثيمين: «المجادلة والمناظرة نوعان: النوع الأول: مجادلة مماراة: يماري بذلك السفهاء، ويجاري العلماء، ويريد أن ينتصر لقوله، فهذه مذمومة. النوع الثاني: مجادلة لإثبات الحق وإن كان عليه، فهذه محمودة مأمور بها»(١). وقال الكرماني: «الجدال: هو الخصام، ومنه قبيح وحسن وأحسن، فما كان للفرائض فهو أحسن، وما كان للمستحبات فهو حسن، وما كان لغير ذلك فهو قبيح»(٢). فهذه الخصومات وهذا الجدل وهذا المراء أمر محدث لا يورث إلا الشك في القلوب ويبعد عن الحق، ومهما حصل من نفع منه في بعض الأحيان، فهو يسير لكن شره وفير، وقد يقول هؤلاء: نحن نخاصم به أهل الباطل، الذي لا يؤمن بالقرآن والسنة، وهذه حجة باطلة فهؤلاء لا الإسلام نصروا ولا الباطل كسروا، فالقرآن خاطب الكفار وخاطب المشركين وخاطب أهل الكتاب، فالخطاب يكون بقال الله وقال الرسول، وفيه من الحجج والبراهين ما يكفي لبيان الحق ودفع الباطل، ففي القرآن والسنة من الأدلة العقلية واليقينية ما يغني ويشفي، ولسنا بحاجة إلى فلسفة ولا إلى علم كلام. [محمد بن خليفة].

---

(١) العلم (ص:٦٤).

(٢) فتح الباري لابن حجر (١١/ ٣١٤).

***

ونعتقد أن ما شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ أمرهم إلى الله.

***

موقف أهل السنة مما وقع بين أصحاب النبي ﷺ هو الكف وعدم الخوض في هذه المسألة. ونعرف أن لهؤلاء السبق والفضل والمكانة والمنزلة ما يكون بحمد الله تعالى أضعاف ما قد يقع منهم من خطأ أو زلل، فإذا الله عز وجل من عليك ألا تكون في تلك الأمور في حينها فكف عن ذكر هذه الأمور بلسانك. ولهذا نترحم على جميع الصحابة والآل ونترضى عنهم، كما أثنى الله جل وعلا عليهم، ونتولاهم جميعا. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأهل السنة وسط في باب أصحاب رسول الله ﷺ بين الرافضة والخوارج»[١]. فالرافضة: هم الذين غلوا في علي رضي الله عنه وأهل البيت، ونصبوا العداوة لجمهور الصحابة كالثلاثة، وعائشة وحفصة وطلحة والزبير وفضلاء المهاجرين والأنصار، وكفروهم ومن تولاهم، وكفروا من قاتل عليا، حتى وصل بهم الأمر إلى أن كفروا جل الصحابة إلا نفر يسير جدا. وأما الخوارج فقابلوا الروافض؛ فكفروا عليا ومعاوية ومن معهما من الصحابة بعد التحكيم وقاتلوهم، واستحلوا دماءهم وأموالهم. والنواصب: هم الذين نصبوا العداوة لعلي ومن والاه،

---

(١) العقيدة الواسطية (ص:١٦).

وهم الذين استحلوا قتله بعد أن كفروه، وقتله أحد رؤوسهم، وهو عبد الرحمن بن ملجم المرادي. أما أهل السنة والجماعة فهداهم الله تعالى للحق والصواب، فلم يغلوا في علي وأهل البيت، ولم ينصبوا العداوة للصحابة رضوان الله عليهم ولم يكفروهم، ولم يفعلوا كما فعل النواصب من عداوة أهل البيت. بل يعترفون بحق الجميع وفضلهم ويوالونهم، ويكفون عن الخوض فيما جرى بينهم، ويترحمون على جميع الصحابة، فكانوا وسطا بين غلو الرافضة وجفاء الخوارج. ومحبتهم لأهل بيت رسول الله ﷺ محبة شرعية دون إفراط أو تفريط، فهم يعرفون لهم حقهم، ويحفظون وصية رسول الله فيهم، ولا يغالون في محبتهم؛ ولا يرفعونهم فوق منزلتهم البشرية غلوا فيهم، وكذلك لا ينتقصونهم قدرهم جفاء لهم. وما وقع بين الأصحاب الكرام من خلاف فيجب الإمساك عن الخوض فيه، والتماس العذر لهم، يقول العلامة ابن عثيمين رحمه الله: «موقف أهل السنة في الخلاف والفتن التي حصلت بين الصحابة رضي الله عنهم: موقفهم في ذلك: أن ما جرى بينهم فإنه باجتهاد من الطرفين، وليس عن سوء قصد، والمجتهد إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد، وليس ما جرى بينهم صادر عن إرادة علو ولا فساد في الأرض؛ لأن حال الصحابة رضي الله عنهم يأبى ذلك، فإنهم أوفر الناس عقولا وأقواهم إيمانا وأشدهم طلبا للحق، كما قال النبي ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي». أخرجه البخاري (٦٤٢٩)، ومسلم (٢٥٣٣).

وعلى هذا فطريق السلامة: أن نسكت عن الخوض فيما جرى بينهم، ونرد أمرهم إلى الله؛ لأن ذلك أسلم من وقوع عداوة أو حقد على أحدهم»[1]. [محمد بن خليفة].

***

ونترحم على عائشة ونترضى عليها.

***

ونص على الترحم والترضي على أم المؤمنين؛ عائشة رضي الله عنها بالذات؛ لأن الرافضة يتبرؤون منها، ولأن بعض الجهلة قد ربما تكلم في عائشة؛ لما حصل في وقعة الجمل ودخولها في ذلك. وإنما ذهبت أمنا عائشة رضي الله عنها للصلح، ولحقن الدماء، فكانت غايتها أعظم غاية؛ لقول الله سبحانه: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ﴾ [الأنفال: ١]، فكانت ساعية في تقوى الله وإصلاح ذات البين ومنع الاقتتال بين المؤمنين والتوفيق بين علي رضي الله عنه وبين المخالفين؛ لكن حصلت الحرب والقتال لا باختيار أمنا عائشة رضي الله عنها، وإنما بسعي الخوارج وأهل الفتن. وقال ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «أَنْتِ زَوْجَتِي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ». أخرجه ابن حبان (٧٠٩٥)، والحاكم (٦٧٢٩). فأزواجه ﷺ هن أمهات المؤمنين، فيجب أن يعلم ما لهن من الفضل والمكانة، فهناك مكانة لخديجة رضي الله عنها، ومكانة لعائشة رضي الله عنها، وكذلك باقي زوجاته رضي الله

---

(١) مذكرة على العقيدة الواسطية (ص: ٨٢).

عنهن جميعا. فمحبتهن والترضي عنهن هو من محبة النبي ﷺ، وفضائلهن مذكورة مبثوثة في كتب أهل السنة، فقلما نجد كتابا من كتب أهل الحديث إلا وفيه من ذكر فضائلهن التي تدل على سلامة قلوب أهل السنة تجاه هؤلاء النسوة اللائي اختارهن الله لأن يكن زوجات لنبيه ﷺ. ولذلك نتبرأ من الروافض الذين أبغضوا وسبوا أصحاب النبي ﷺ، وطعنوا في بعض أزواجه بمطاعن يستحي الإنسان من التلفظ بها وذكرها، فضلا عن أن تكون مستقرة في قلب أي مسلم. فأولئك ما حفظوا عرض النبي ﷺ في عائشة رضي الله عنها، وما حفظوا حق أصحاب النبي ﷺ وما لهم من المنزلة والمكانة، وكما قال الشعبي لمالك بن معاوية عند ذكر الرافضة: «يا مالك، لو أردت أن يعطوني رقابهم عبيدا وأن يملؤوا بيتي ذهبا على أن أكذب لهم على علي كذبة واحدة لفعلوا، ولكني والله لا أكذب عليه أبدا. يا مالك، إني درست الأهواء كلها، فلم أر قوما أحمق من الرافضة... ثم قال: أحذرك الأهواء المضلة، شرها الرافضة، فإنها يهود هذه الأمة، يبغضون الإسلام كما يبغض اليهود النصرانية، ولم يدخلوا في الإسلام رغبة ولا رهبة من الله، ولكن مقتا لأهل الإسلام وبغيا عليهم... إلى أن قال: ولليهود والنصارى فضيلة على الرافضة في خصلتين: سئل اليهود: من خير أهل ملتكم؟ فقالوا: أصحاب موسى. وسئلت النصارى، فقالوا: أصحاب عيسى.

وسئلت الرافضة: من شر أهل ملتكم؟ فقالوا: أصحاب محمد. أمرهم بالاستغفار لهم فشتموهم»(١). [محمد بن خليفة].

عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لماذا بالذات؛ لأن الرافضة يتبرؤون منها، ولأن بعض الذين لم يلزموا أنفسهم السنة ربما تكلم في عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لما حصل في وقعة الجمل ودخولها في ذلك. فعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا حينما ذهبت إنما ذهبت للصلح، ذهبت لتحقن الدماء، فكانت غايتها أعظم غاية، لقول الله عز وجل: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ﴾ [الأنفال: ١] فكانت ساعية في تقوى الله لإصلاح ذات البين، وكف الشجار بين المؤمنين، والتوفيق بين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وبين المخالفين، لكن حصلت الحرب والقتال لا باختيار عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فإنها قيل لها: لو ذهبت لهاب الناس مجيئك وقبلوا ما تقولين. فسارت على جملها وقيل لهم هذه عائشة زوج النبي ﷺ وأحب نسائه إليه بعد خديجة، فإيتوها فإنها تطلب أن لا تريقوا الدماء. فالخوارج الذين صحبوا عليا ضد معاوية هم الذين أثاروا المقتلة، فسعوا في الفتنة ما بين هؤلاء وهؤلاء، فقالوا لمن مع عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: إن عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن معه سيصبحونكم بالقتال، وذهبوا إلى أولئك وقالوا لهم: إن أولئك سيأتونكم على غرة منتصرين لمعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن معه، فحصل ما حصل من الوشاية العظيمة هذه، فحصلت المقتلة بغير اختيار علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وطلحة والزبير

---

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه (٢/ ٢٤٩).

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ومن معهم، ولا باختيار عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فالجميع لم يختاروا مثل هذا الأمر، ولكن وقع بفعل الوشاية. ولهذا نترحم على الجميع ونترضى عن الجميع، ونعلم أن الجميع صادقين، كما أثنى الله عليهم، ونتولاهم جميعا، وإنما حصلت الفتنة من أهل الفتنة، وأما الصحابة فإنما وقعوا فيها بغير اختيار ولا رغبة في ذلك، ولكن وقعت بفعل أهل الشر الذين قادوهم لذلك، ولا مناص لهم من هذا الأمر. فأما حكم من سب الصحابة، فله أحوال: أولا: إذا سب الصحابة جميعًا بلا استثناء، فهو يكفر. ثانيا: إذا سب طائفة منهم ولو كانوا الأكثر فهنا: إن سب تدينا - يعني متأولاً - فلا يُكفَّر. وإن سب تغيضا بغضا لهم لنصرتهم للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهذا كفر، لقوله تعالى: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾ [الفتح: ٢٩]. وإن سب ولعن تنقصا لهم في دينهم، فهذا أيضًا ليس بكفر، لأنه قد يكون جاءه شبهة، كأن يقول مثلاً: في معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كذا وكذا من السب؛ لأجل أنه طلب الملك أو لأنه فعل كذا، هذا ليس بكفر وإنما هو فسق من صاحبه، وحرام عليه، وكبيرة من الكبائر، لقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَلَوْا أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ». أخرجه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤١). وأما عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فمن سبها من جهة عرضها - أي: تنقصها في عرضها - فهو كافر؛ لأنه مكذب بالقرآن، لأن الله أنزل براءتها من فوق سبع سماوات،

وأما إذا كان لما حصل منها يوم الجمل وأشباه ذلك لا لأجل العِرض، هذا له حكم سب الصحابة. [صالح آل الشيخ].

***

والقول في اللفظ والملفوظ، وكذلك في الاسم والمسمى بدعة. والقول في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق بدعة.

***

ثم بين قضية اللفظ والملفوظ؛ يعني مسألة: هل اللفظ بالقرآن مخلوق أو لا؟ هل يجوز أن يقول القائل: لفظي بالقرآن مخلوق؟ واللفظ يأتي بمعنى: التلفظ، ويأتي بمعنى الملفوظ؛ هل هو الملفوظ الخارج، أو حركة اللسان التلفظ؟ فمعلوم أنه إن أريد الأول وهو التلفظ: فالتلفظ من أفعال العبد، وأفعال العباد مخلوقة. وإن عني باللفظ الملفوظ فالملفوظ هو القرآن. لهذا صارت الكلمة محتملة، واستعمال المحتملات في العقيدة بدعة؛ فإنه لا يجوز أن تستعمل مثل هذه العبارة التي قد تحتمل شيئا آخر؛ فيفهم الناس منها فهما غير سليم. ولهذا كان الإمام أحمد يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع، ومن قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع أيضا. لأنها تحتمل هذه وهذه، وقد سكت السلف عن الإطلاق؛ لأن الألفاظ المحتملة فيما يتصل بذات الله جل وعلا أو صفاته أو أفعاله أو أمور العقيدة

والغيبيات لا يجوز استعمالها، وينهى عنها. أما الاسم والمسمى، فهذا متعلق بشيئين إما بأسماء الله جل وعلا؛ يعني هل الاسم هو عين المسمى؟ أو هو غيره؟ هل اسم الله الديان أو اسم الله الرحيم هل هو عين الله؟ أو هو غير الله؟ إن قلنا: الاسم هو عين المسمى، فهذا صحيح باعتبار؛ لأن اسم الله جل وعلا دال على ذلك، فالرحيم هو الله جل وعلا، والقدير هو الله جل وعلا، فالاسم دال على المسمى. وإن قلنا هنا: الاسم غير المسمى فأيضا صحيح؛ لأن الاسم زائد على الذات. فالأسماء والصفات زائدة على الذات؛ فالاسم مشتمل على صفة، وصفات الله جل وعلا قائمة بذاته، فهي ليست هي الذات باعتبار، ولا هي غير الذات باعتبار آخر، لهذا صار المقام يحتاج إلى تفصيل. فمن أهل البدع من قال: الاسم هو عين المسمى. ومنهم من قال: الاسم ليس عين المسمى. وأهل السنة لا يطلقون لا هذا ولا هذا؛ لأن هذه من المسائل المحدثة؛ ولأنها محتملة. وأما الأقوال الواردة في مسألة الاسم والمسمى فالذي وقفت عليه من الأقوال في هذه المسألة ثمانية أقوال: أربعة منها لأهل السنة، وأربعة منها لأهل البدعة. وهذه الأقوال كما يلي: القول الأول: الإمساك عن القول في المسألة نفيا وإثباتا، فأسماء الله لا يقال فيها: هي هو، ولا هي غيره، وهذا قول بعض أهل السنة. القول الثاني: الاسم للمسمى، وهذا قول أكثر أهل السنة. القول الثالث: الاسم من المسمى، وهذا قول منقول عن أبي بكر

بن أبي داود السجستاني. القول الرابع: الاسم هو المسمى، أي: الاسم يراد به المسمى، وهذا قول بعض أهل السنة. القول الخامس: الاسم عين المسمى، أي: القول باتحاد الاسم والمسمى، وهذا قول الأشاعرة والماتريدية. القول السادس: الاسم تارة يكون هو المسمى، وتارة يكون الاسم غير المسمى، وتارة لا يكون الاسم هو المسمى ولا غيره، وهذا القول المشهور عن أبي الحسن الأشعري. القول السابع: الاسم غير المسمى، وهذا قول الجهمية والمعتزلة والخوارج، وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية. القول الثامن: أسماء الباري لا هي الباري ولا هي غيره، وهذا قول لبعض الكلابية. وأصل هذه المسألة: هو مسألة صفات الله تعالى، فقول كل فريق مبني على قوله في صفات الله تعالى على وجه العموم، وفي صفة الكلام على وجه الخصوص. فلمسألة «الاسم والمسمى» ارتباط وثيق بمسألة صفة الكلام، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن القول في أسماء الله هو نوع من القول في كلام الله»[1]. [محمد بن خليفة].

هل اللفظ بالقرآن مخلوق أو لا؟ هل يجوز أن يقول القائل لفظي بالقرآن مخلوق؟ لما قوي أهل السنة صارت هذه الكلمة لفظي بالقرآن مخلوق لا يقولها إلا جهمي، لأنه يريد أن يهرب من إلزامه بشيء. فاللفظ مصدر: يُعنى به تارة التلفظ. ويُعنى به

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ١٨٦).

تارة الملفوظ. مثل «خَلْق» يعني به التخليق، ويُعنى به المخلوق، نقول: هذا خلق الله، يعني تخليقه الذي هو فعله، أو ما انفصل عن فعله وهو المخلوق. وهذا كثير في المصادر التي على وزن «فَعْل»، إما يُعنى به الحدث، أو يُعنى بها الْمُحْدَث. فحين تقول: «لفظي» هل تعني به التلفظ أو تعني به الملفوظ، هل هو الملفوظ الخارج أو حركة اللسان التلفظ؟ ومعلوم أنه إن أريد الأول وهو التلفظ: فالتلفظ من أفعال العبد، وأفعال العباد مخلوقة، وإن عُني باللفظ الملفوظ فالملفوظ هو القرآن. لهذا صارت الكلمة محتملة، واستعمال المحتملات في العقيدة بدعة، فإنه لا يجوز أن تستعمل مثل هذه العبارة التي قد تحتمل شيئًا آخر، فيفهم الناس منها فهما غير سديدا. ولهذا كان الإمام أحمد يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع أيضًا. لأنها تحتمل هذه وهذه، والإطلاق سكت عنه السلف، وقد قال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ﴾ [البقرة: ١٠٤]، كلمة ﴿رَٰعِنَا﴾ من المراعاة كلمة طيبة، لكن يستعملها اليهود من الرعونة، ولهذا نهي عنها للاحتمال، فأخذ أهل السنة من هذا أصلاً عظيما وهو: أن الألفاظ المحتملة فيما يتصل بذات الله أو صفاته أو أفعاله أو أمور العقيدة والغيبيات لا يجوز استعمالها، فينهى عنها، فاستعمالها مع بقاء الاحتمال والإجمال بدعة؛ لأن المقام مقام وضوح. أما «الاسم والمسمى» فهذا

متعلق بشيئين: أولا: إما بأسماء الله، يعني: هل الاسم هو عين المسمى، أو هو غيره؟ أي: هل اسم الله «الديان» أو اسم الله «الرحيم» هل هو عين الله، أو هو غيره غير الله؟ محتملة: إن قلنا «الاسم هو عين المسمى» فهذا صحيح باعتبار؛ لأن اسم الله دال على ذلك، فالرحيم هو الله، والقدير هو الله، فالاسم دال على المسمى. وإن قلنا: «الاسم غير المسمى» فأيضًا صحيح؛ لأن الاسم زائد على الذات. فالأسماء والصفات زائدة على الذات، والاسم مشتمل على صفة، وصفات الله قائمة بذاته، فهي ليست هي الذات باعتبار، وليست غير الذات باعتبار آخر، لهذا صار المقام يحتاج إلى تفصيل. فمن أهل البدع من قال: الاسم هو عين المسمى. ومنهم من قال: الاسم ليس عين المسمى. وأهل السنة لا يطلقون هذا ولا هذا يعني: في أكثر أقوالهم أو جمهورهم لا يطلقون هذا ولا هذا؛ لأن هذه من المسائل المحدثة، ولأنها محتملة قد يُعنى به هذا، وقد يُعنى به هذا، وفي كل مقام له حكم. ثانيا: وأيضا يعنى بالاسم والمسمى مسألة الأسماء والأحكام، يعني: المسلم والإسلام، والمؤمن والإيمان، فالاسم الإسلام والمسمى به المسلم، والاسم الإيمان والمسمى به المؤمن، والاسم الفسوق والمسمى به الفاسق، والاسم الكفر والمسمى به الكافر، والاسم البدعة والمسمى به المبتدع، وهكذا. وعندهم هناك الثنائية: لا يلزم من وجود الكفر أن يكون كافرًا، ولا وجود البدعة أن يكون مبتدعا، ولا يدخلون في أمثال

ذلك، لكن المسلم أي: مَنْ حقق الإسلام فهو مسلم، يطلق عليه هذا، ولا نقول: هو مسلم إن شاء الله. باعتبار الحال، بل نقول: هو مسلم الآن. وباعتبار المآل يجوز أن نقول: إن شاء الله هو مؤمن. فمادام معه إيمان فهو مؤمن بلا استثناء، وباعتبار المآل - يعني ما يموت عليه - نقول: مؤمن إن شاء الله، يعني: إن شاء الله يموت على الإيمان، وهكذا. والظاهر أنه يُعنى بالاسم والمسمى المسألة الأولى المتعلقة بالصفات؛ لأن الأكثر يستعمل كلمة الاسم والحكم على الصورة الثانية السابق ذكرها. [صالح آل الشيخ].

أشار هنا الله إلى ثلاثة مسائل إذا تأملتها استفدت فائدتين: الأولى: أن أهل السنة والجماعة أبعد شيء عن الإيهام والإلباس في تقرير مسائل الاعتقاد، عقيدتهم واضحة بينة يتجنبون غاية الاجتناب كل شيء يوقع في لبس الحق بالباطل، أن يشتبه الحق ولا يكون واضحا، فتترتب على ذلك مفاسد عظيمة من لبس الحق بالباطل، ووقوع النزاع في الأمة، إلى آخر ما هنالك. والفائدة الثانية: إذا فهمت هذه المسائل تأكدت عندك معرفته أن السمة البارزة في أهل البدع أنهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام، كما نبه على هذا الإمام أحمد رحمه الله وغيره، عدتهم التي يتسلحون بها مثل هذا الكلام المتشابه الموهم الذي لا يستبين فيه الأمر والجادة لكل أحد، فهذا أحب شيء إليهم، وهم أحرص شيء عليه. ولهذا لما كان أهل السنة أهل فطنة وحزم، تنبهوا إلى مقاصد

هؤلاء وأغراضهم، فكانوا أهل حزم في التعامل مع هذه الألفاظ، وشددوا النكير عليهم فيها. أشار المؤلف إلى هذه المسائل الثلاث: مسألة اللفظ. مسألة الاسم والمسمى. مسألة الإيمان مخلوق أو غير مخلوق. مسألة اللفظ الخلاصة في ذلك: أن القول إن لفظي بالقرآن مخلوق، أو لفظي بالقرآن غير مخلوق. كلا هذين اللفظين مذمومان منهي عنهما عند السلف، لماذا؟ لأن هذه الكلمة فيها اشتباه. واللفظ يصلح مصدرًا هو فعلنا وكذاك يصلح نفس ملفوظ به. فمسألة اللفظ فيها اشتباه، ولذلك شدد أهل العلم النكير، ومن رؤوسهم في ذلك الإمام أحمد رحمه الله، فإن القوم بعد أن أُخِمدَت بدعتهم بالقول بخلق القرآن، أتونا بهذه المواربة، وأتو بهذه البدعة وهي القول بخلق القرآن لكن بطريق فيه إيهام، فجاؤوا بمسألة اللفظ، ولفظي بالقرآن مخلوق تلاوتي بالقرآن مخلوقة، فإذا شُدِّد النكير عليهم فإنهم يجدون كما يقولون: خط رجعة لهم، يقولون: لا نحن ما نريد أن الملفوظ أن القرآن مخلوق، وإنما نريد حركات اللسان والفم وهذه مخلوقة. ومسألة الاسم والمُسَمَّى؛ هذه نشأت بعد عهد الإمام أحمد، ولذلك ما كان له فيها كلام يعرف؛ لأنها نشأت من بعده، بخلاف مسألة اللفظ ومسألة الإيمان، يعني هل الإيمان مخلوق أو لا؟ هذه المسألة أيضًا أحدثها الجهمية، وهي راجعة إلى الأساس الكبير لهم، وهو القول بخلق القرآن، الجهمية أشاعوا في الناس مقالة هي: «الاسم غير المسمى» ما الذي أراده القوم بهذا؟ قالوا: الاسم غير المسمى،

وكل ما كان غير الله فإنه مخلوق، إذا أسماء الله مخلوقة. هذا الذي أرادوه من قولهم: «الاسم غير المسمى». وخاض الناس من بعد في هذه المسألة؛ منهم من كان يقول: «الاسم هو المسمى»، ومنهم من كان يقول: «الاسم غير المسمى»، وحصل في هذا نزاع طويل في الناس. عندنا هاهنا ثلاث مقامات: الأول: أن الاسم للمسمى. والثاني: أن الاسم هو المسمى. والثالث: أن الاسم غير المسمى. أما الأول: فهذا قد أطلقه أكثر أهل السنة والجماعة فوافقوا المنقول والمعقول، كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية، وله في هذا رسالة نافعة جدا في مسألة الاسم والمسمى والتفصيل في هذا تجدها في المجلد السادس من مجموع الفتاوى. المقصود أن نقول ولا بأس بهذا أن نطلق إطلاقا فنقول: الاسم للمسمى، وبهذا توافق الكتاب والسنة؛ لأن الله جل وعلا يقول: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] إذا الاسم للمسمى، كذلك النبي ﷺ يقول: «إِنَّ للهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا». أخرجه البخاري (٦٤١٠)، ومسلم (٢٦٧٧). إذا الاسم للمسمى هذا المقام الأول، ولا بأس من الإطلاق في هذا المقام. نأتي الآن إلى المقام الثاني: وهو أن يقول قائل: «الاسم هو المسمى» هذا المقام التحقيق عند أهل السنة والجماعة أنه لا يطلق إلا بعد الاستفصال، يعني لابد من الاستفصال مع من يطلقه، وإلا الأصل أن ننأ بأنفسنا عن الخوض في هذا أصلاً، لكن من يستعمله فإننا نقول له: ماذا أردت بقولك «الاسم هو المسمى»؟ إن كان المقصود أن الاسم يراد به المسمى

فالكلام صحيح. بدليل قول الله جل وعلا: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]. حينما يقول إنسان: يا الله يا رحمن يا رحيم ماذا يريد بهذا النداء الذي ارتبط بهذا الاسم؟ هل هو ينادي الراء والحاء والميم والنون، أو يريد المسمى وهو الله؟ إذا ممن قال: «الاسم هو المسمى» وأراد أن الاسم يدل على المسمى، والسياق يناسب ذلك، فنقول: هذا المعنى صحيح، ولا إشكال فيه. المقام الثالث: أن يقول قائل: «الاسم غير المسمى»، فنسأله؟ فإذا قال مقالة شبيهة بمقالته الجهمية، فلا شك أن هذا معنى مردود. أما إن كان يريد غير ذلك، فيقول مثلاً: الاسم غير المسمى في سياق قول الرحمن اسم عربي، السؤال الآن: هل في هذا السياق الاسم هو المسمى؟ لا، هو الآن يتكلم عن الاسم يعني عن اللفظ، هذا اللفظ الذي تركب من هذه الحروف الراء والحاء والميم والنون، هذا الاسم ليس هو الله جل وعلا، ويقول: الرحمن اسم عربي فالكلام تعلق باللفظ ولم يتعلق بالمعنى، لم يتعلق بالمسمى وهو الله. فمثل هذا المقام نقول: هذا المعنى هاهنا صحيح، لكن الأصل هو أننا نناأ بأنفسنا في مقام التقرير عن أن نقول: الاسم هو المسمى، أو الاسم غير المسمى، والسبب هذا الاشتباه، إنما نستعمل التفصيل مع من يستعمل مثل هذه الكلمات فنستوضح المراد، ثم نبني القبول أو الرد على المعنى، أما من حيث الإطلاق فإننا نطلق ما دلت عليه النصوص، وهو الاسم للمسمى. نأتي الآن إلى المسألة الثالثة وهي

قوله: «والقول في أن الإيمان هل هو مخلوق أو غير مخلوق بدعة»، قلت لك إن هذه أيضًا من المسائل التي أظهرها أهل البدع، وهي أيضًا راجعة إلى مسألة القول بخلق القرآن. الجهمية أثاروا هذه المسألة، فقالوا: الإيمان مخلوق، لكن ما الذي أرادوه بهذه الكلمة؟ أرادوا أن الإيمان الذي أمر الله به في كتابه وتكلم به في كتابه مخلوق، بمعنى: إذا أمر الله بقول «لا إله إلا الله» وأنتم أهل السنة تقولون: «لا إله إلا الله»، قولها من الإيمان إذا هذا إيمان مخلوق، مقصودهم أنك إذا تلوت قول الله جل وعلا: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات: ٣٥] هذه الجملة تصبح مخلوقة. تجد أن الإلباس في هذه المسألة في غاية الدقة من هؤلاء المبتدعة الضالين، ولولا أن الله قيض أهل السنة الذين فطنوا لهذا الأمر لأصبح مع بعد العهد الآن يتكلم عن الاسم يعني عن اللفظ، هذا اللفظ الذي تركب من هذه الحروف الراء والحاء والميم والنون هذا الاسم ليس هو الله جل وعلا، ويقول: الرحمن اسم عربي فالكلام تعلق باللفظ ولم يتعلق بالمعنى، لم يتعلق بالمسمى وهو الله. فمثل هذا المقام تقول: هذا المعنى هاهنا صحيح، لكن الأصل هو أننا ننأ بأنفسنا في مقام التقرير عن أن نقول: الاسم هو المسمى، أو الاسم غير المسمى، والسبب هذا الاشتباه، إنما نستعمل التفصيل مع من يستعمل مثل هذه الكلمات فنستوضح المراد، ثم نبني القبول أو الرد على المعنى. إذا عودا على ما قدمت، هذا الموقف من هذه المسائل الثلاث يؤكد لك

ما ذكرته، وهو أن أهل السنة أبعد شيء عن الإلباس والاشتباه في مسائل الاعتقاد، وأنهم أهل فطنة وحذق ومعرفة بما يرومه أهل البدع. والأمر الثاني: أن أهل البدع أحرص شيء على استعمال المتشابه من الكلام فمن خلاله يُمررون ما يُمررون من البدع. [صالح سندي].



واعلم أني ذكرت اعتقاد أهل السنة على ظاهر ما ورد عن الصحابة والتابعين مجملاً من غير استقصاء؛ إذ قد تقدم القول عن مشايخنا المعروفين من أهل الإمامة والديانة، إلا أنني أحببت أن أذكر عقود أصحابنا المتصوفة فيما أحدثه طائفة انتسبوا إليهم مما قد تخرَّصوا من القول مما نزه الله المذهب وأهله من ذلك. إلى أن قال: وقرأت لمحمد بن جرير الطبري في كتاب سماه «التبصير» كتب بذلك إلى أهل طبرستان في اختلاف عندهم، وسألوه أن يصنف لهم ما يعتقده ويذهب إليه، فذكر في كتابه اختلاف القائلين برؤية الله تعالى؛ فذكر عن طائفة إثبات الرؤية في الدنيا والآخرة. ونسب هذه المقالة إلى الصوفية قاطبة، لم يخص طائفة دون طائفة فتبين أن ذلك على جهالة منه بأقوال المحصلين منهم، وكان ممن نسب إليه ذلك القول بعد أن ادعى على الطائفة ابن أخت عبد الواحد بن زيد، والله أعلم بمحله عند المحصلين؛ فكيف بابن أخته. وليس إذا أحدث الزائغ في نحلته قولاً نسب إلى الجملة، كذلك في الفقهاء والمحدثين ليس من

أحدث قولاً في الفقه، أو لبَّس فيها حديثًا ينسب ذلك إلى جملة الفقهاء والمحدثين. واعلم أن ألفاظ الصوفية وعلومهم تختلف، فيطلقون ألفاظهم على موضوعات لهم، ومرموزات وإشارات تجرى فيما بينهم، فمن لم يداخلهم على التحقيق، ونازل ما هم عليه، رجع عنهم خاسئًا وهو حسير. ثم ذكر إطلاقهم لفظ الرؤية بالتقييد، فقال: كثير ما يقولون: رأيت الله، وذكر عن جعفر بن محمد قوله لما سئل: هل رأيت الله حين عبدته؟ قال: رأيت الله ثم عبدته. فقال السائل: كيف رأيته؟ فقال: لم تره العيون بتحديد العيان، ولكن رأته القلوب بتحقيق الإيقان. ثم قال: يرى في الآخرة كما أخبر في كتابه وذكره رسوله ﷺ، فهذا قولنا وقول أئمتنا دون الجهال من أهل الغباوة فينا.

***

في هذا الموطن ذكر الإمام أبي عبد الله بن خفيف رحمه الله ما ينسب إلى بعض المتصوفة من أمور باطلة، ومن هذه الأمور قول بعض المتصوفة: إن الله عز وجل يرى في هذه الحياة الدنيا؛ حيث يزعمون أنه من خلال اجتهاده في التعبد والأذكار على وجه معين سيكشف له الحجاب بينه وبين الله سبحانه وتعالى. ومعلوم أن معتقد أهل السنة في هذه المسألة: أن الله عز وجل لا يرى في هذه الحياة الدنيا، في قول النبي ﷺ في قصة الدجال: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوتَ». أخرجه مسلم (٢٩٣١). فلا سبيل إلى رؤية الله سبحانه وتعالى والاطلاع عليه في هذه الحياة الدنيا،

وليس ذلك حتى للنبي ﷺ، وسائر الناس ليس لهم ذلك من باب أولى. فهنا ذكر أن هذا ينسب للمتصوفة، والأحرى أن يقال: ينسب لبعضهم وليس لكلهم، وإن كانت وردت بعض العبارات الموهمة لبعضهم فإنها لا تحمل على الرؤيا العيانية، وإنما تحمل على رؤية قلبية، بمعنى أن الإنسان يكون عنده من الإيمان بالله سبحانه وتعالى حتى يصل إلى درجة الإحسان، وهي كما عرفها النبي ﷺ «أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ». أخرجه البخاري (٥٠)، ومسلم (٩). فما ينسب لبعض المتصوفة لا شك أنه خطأ منهم، ولكن كما هو معلوم أن التصوف المنحرف اليوم يجنح إلى هذه المسائل كثيرا، فكثير من المتصوفة يرون أنهم من خلال خلواتهم ومن خلال أذكارهم يمكن لهم أن يروا الله سبحانه وتعالى، ولا شك أن هذا أمر مخالف لمعتقد أهل السنة والجماعة. فإذا لا ينسب هذا لجميعهم وإنما ينسب لبعضهم، وهذا غالب على كثير منهم اليوم. [محمد بن خليفة].

هذا الكلام فيه ذكر بعض حال الصوفية الذين سُئل عنهم، والأوائل منهم توسعوا في الألفاظ وجعلوها رموزًا وإشارات لمعان يريدونها، ولمصطلح خاص لهم، وتوسع من بعدهم في ذلك حتى وصلوا إلى ألفاظ منكرة ظاهرها الكفر. واعتذار ابن جرير عنهم محمول على حال الأولين الذين سبقوا وقته، فبعضهم يقول: «رأيت الله» ويعني بها الأوائل الرؤية العلمية، وهذا جَهِلَهُ من بعدهم، فجعلوا رؤية

الله البصرية ممكنة، فمنهم من قال: إنه كشفت عنه الحجب حتى أصبح يرى الله عيانا... إلى آخر ما هو مخالف للشرع عندهم. وعندهم ألفاظ كثيرة أحدثوها باطلة ومخالفة للشرع، ولا يجوز أن تحمل على اصطلاح خاص، ومنها ما يجوز أن تحمل على اصطلاح خاص فصار الأمر إلى أن ألفاظ الصوفية المحدثة سواء في ذلك المتقدمون منهم أو المتأخرون على قسمين: الأول: ما يمكن حمله على معنى خاص، وهو ما وضح فيه الاصطلاح. وقد صنف المؤلفون في اصطلاحات وإشارات الصوفية، كالقشيري والسلمي وجماعات. والثاني: ما لا يمكن حمله على معنى خاص، وهو ما ليس لهم فيه اصطلاح إلا القول بالظاهر والباطن والعياذ بالله حتى صار من ألفاظ بعض كبارهم ما هو كفر في نفسه. واعتذر أتباعهم عنهم بأن هذا من باب الاصطلاح الخاص، كاعتذار الكاساني لا بن عربي الطائي، واعتذاره أيضا لابن الفارض وأشباه هؤلاء. والصواب أن ألفاظهم منها ما يُحمل على اصطلاح خاص، ومنا ما لا يجوز حمله. [صالح آل الشيخ].

***

وإن مما نعتقد أن الله حرَّم على المؤمنين دماءهم وأموالهم وأعراضهم، وذكر ذلك في حجة الوداع، فمن زعم أنه يبلغ مع الله درجة يبيح الحق له ما حظر على المؤمنين،

إلا المضطر على حال يلزمه إحياء النفس، وإن بلغ العبد ما بلغ من العلم والعبادة فذلك كفر بالله والقائل بذلك قائل بالإلحاد وهم المنسلخون من الديانة.

***

وذكر كذلك أمورا تتعلق بأن بعض المتصوفة يعتقدون أن الإنسان إذا بلغ درجة من العبودية أنه تسقط عنه التكاليف، ولا يخاطب بالحلال والحرام، ويقولون: إنه إذا وصل إلى مرحلة معينة من الصوفية فإنه لا يمكن أن يخاطب بالأمور التكليفية من العبادات والمعاملات، وعند ذلك لا يمكن أن يحل حلالا أو يحرم حراما. فبعض المتصوفة وللأسف الشديد نراهم يستبيحون الأعراض والأموال، ويتركون الفرائض، وبالتالي لا يشهدون جمعة ولا جماعة، ويستحلون بعض الأعراض وبعض الأموال، ويستحلون بعض المحرمات بدعوى أنهم قد وصلوا إلى درجة من الولاية؛ أباحت لهم مثل هذه الأمور. فكما قال المصنف هنا: «فذلك كفر بالله»، فمن اعتقد هذا فقد كفر، وقائل ذلك قائل بالإلحاد، وهم المنسلخون من الديانة. فهذه بعض تصورات بعض الصوفية، ومعروف عنهم أنهم يبيحون لأنفسهم الكثير من المحرمات في أحوال معينة، وكذلك يسقطون عن أنفسهم الواجبات، بدعوى أنهم قد وصلوا إلى درجة لا يخاطبون فيها بأحكام الشرع. [محمد بن خليفة].

***

وأن مما نعتقده ترك إطلاق العشق على الله؛ وبين أن ذلك لا يجوز لاشتقاقه، ولعدم ورود الشرع به، وقال: أدنى ما فيه أنه بدعة وضلالة، وفيما نص الله من ذكر المحبة كفاية.

***

اختلف الناس: هل يطلق هذا الاسم في حق الله تعالى؟ فقالت طائفة من الصوفية: لا بأس بإطلاقه، وذكروا فيه أثرا لا يثبت، وفيه: «فإذا فعل ذلك عشقني وعشقته». أخرجه أبو نعيم في الحلية (٦/ ١٦٥). وقال جمهور الناس: لا يطلق ذلك في حقه سبحانه وتعالى، فلا يقال: إنه يعشق، ولا يقال: عشقه عبده. ثم اختلفوا في سبب المنع على ثلاثة أقوال: أحدها: عدم التوقيف بخلاف المحبة. الثاني: أن العشق إفراط المحبة، ولا يمكن ذلك في حق الرب تعالى، فإن الله تعالى لا يوصف بالإفراط في الشيء، ولا يبلغ عبده ما يستحقه من حبه، فضلا أن يقال: أفرط في حبه. الثالث: أنه مأخوذ من التغير؛ لأنه قيل: هو مأخوذ من شجرة يقال لها: عاشقة تخضر ثم تدق وتصفر، ولا يطلق ذلك على الله سبحانه وتعالى. [محمد بن خليفة].

من الألفاظ التي أحدثها الصوفية: «العشق»، كما قال هنا: (وأن مما نعتقده ترك إطلاق العشق على الله) يعني: لا يجوز أن يقول قائل: أنا أعشق الله، أو الله معشوقي، بل يكتفى بما ورد في الكتاب والسنة من محبة الله أو الخلة، وهي أعظم درجات المحبة. وسبب

منع كلمة العشق في حق الله، كأن يقول قائل: أعشق الله، أو معشوقي الله، وما اشتق من ذلك، لأمرين: الأول: عدم ورودها، وهذا الذي علل حيث قال: (ولعدم ورود الشرع به) فنقتصر على اللفظ الوارد لأنها لم ترد في الكتاب والسنة، والعشق نوع من أنواع المحبة، لكن المحبة وردت والخلة وردت، لكن لم يرد العشق وهذا يدل على عدم جواز استعماله. والثاني: هو تعليل لسبب المنع وسبب عدم الورود بالكتاب والسنة، أَنَّ العشق فيه تعد، وهو غير المحبة، فإن العاشق يتعدى في عشقه على نفسه وعلى معشوقه، فالعشق من درجات المحبة لكن فيها التعدي على النفس ولهذا كلمة عَشَقَ وعِشْقٌ تدل على تعد حتى في اللغة فيما استعملت فيه، ولهذا لا يجوز أن يقال: إن أحدا تعدى في حبه لله على نفسه، إذ محبة الله له حق، وكذلك لا يجوز أن يتعدى على الرب في حبه له؛ لأن محبة الله له حق، لكن عشق العبد لربه هذا فيه تعد؛ لأن العاشق من غلبه هواه أو من غلبته محبته حتى جعلته يتصرف بعقله أو يتصرف بعلاقته بمحبوبه على غير ما يقتضيه الصواب. فلهذا منع لفظ العشق فإن لفظ معشوقي وعشق وما اشتق منها لا يجوز لهذين الأمرين: لعدم الورود في الشرع، وللتعدي. كذلك لفظ «التتيم» لا يجوز في حق الله لأن فيه تعد. [صالح آل الشيخ].

يشير إلى ما ابتدعه بعض الصوفية من إضافة العشق إلى الله، أو إضافة العشق إلى العبد تجاه الله، كما جاء الرجل الذي ذكر قبل قليل عبد الواحد بن زيد، فإنه ممن

نقل عنه أنه أطلق هذا القول، ويروي حديثا قدسيًا حديثا مكذوبا فيه: أن الله يقول عن عبده: «عَشِقْتُه وعَشِقَني». وهذا لا شك أنه كذب صراح على الله وعلى رسوله ﷺ. فبين أن هذه المقالة باطلة، وأنه لا يجوز نسبة العشق إلى الله على أنه صفة قائمة به، وأنه يعشق عباده تعالى الله عن ذلك. وفي المقابل أيضا ليس لأحد أن يقول: إنه عشق الله، أو إنه عاشق لله، فإطلاق هذا اللفظ من الطرفين لا شك أنه باطل غير صحيح، وذلك يرجع إلى ثلاثة أمور: أولا: أن هذا الباب باب توقيفي، لا يتجاوز فيه القرآن والحديث. وثانيا: أن هذا بدعة لم يكن عليها سلف هذه الأمة، والخير كل الخير في اتباعهم. وثالثا: أن لفظ العشق فيه ما لا يليق نسبته إلى الله جل وعلا، فلا يجوز إطلاقه لا من جهة كونه صفة لله، ولا من جهة كون العبد يعتقده في الله له. فالعشق قد يقال: إنه محبة مع شهوة؛ وهذا لا يجوز لأحد أن ينسبه إلى الله، ولا إلى العبد فيما يعتقده في ربه. وبعض أهل العلم يقول: العشق محبة مع فساد في الإدراك والتصور، وهذا أيضًا باطل لا يجوز نسبته إلى الله، ولا يجوز للمؤمن أن يحب محبة هذا شأنها. وبعضهم يقول: العشق محبة مع مرض نفسي، أشبه شيء بالوسواس، فكذلك هذا لا يجوز أن يكون قائما بالله جل وعلا، ولا يجوز للعبد أن يحب الله محبة على هذه الشاكلة. قال رحمه الله: (وفيما نص الله من ذكر المحبة كفاية) لماذا يروم بعض الناس إلى هذه التفريعات؟! والجادة واضحة، فيها الغنية

والكفاية، والله جل وعلا قد ثبت في حقه صفة المحبة، وصفة الود، وصفة الخلة، المحبة فالله يحب عباده المؤمنين، والله يود عباده المؤمنين، والله اتخذ إبراهيم ومحمدا خليلين، وفي هذا كفاية. [صالح سندي].

***

وأن مما نعتقده: أن الله لا يحل في المرئيات، وأنه المنفرد بكمال أسمائه وصفاته، بائن من خلقه، مستوٍ على عرشه، وأن القرآن كلامه غير مخلوق، حيث ما تلي وحفظ ودرس.

***

معلوم أن بعض المتصوفة يعتقدون أن الله سبحانه وتعالى يحل في أشخاص بأعيانهم، وبالتالي يرون أنهم يصلون إلى درجة أن ذات الله سبحانه وتعالى تحل في أعيان أفراد منهم. ومن ذلك كما ورد عن الحلاج أنه كان يقول: «ما في الجبة إلا الله»، وهذا هو القول بالاتحاد، والاتحاد نوعان: اتحاد عام، واتحاد خاص. فالاتحاد العام: هو الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى حل في جميع المخلوقات واتحد بها، وهذا قول الاتحادية؛ كابن عربي. والاتحاد الخاص عند الصوفية: إذ يعتقدون أن الله يحل أو يتحد في ذوات بعينها، وهو موجود كذلك عند الروافض الباطنية الذين يقولون: إن الله حل في شخص علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وكما يقول شيخ الإسلام: «إن القسمة في هذا رباعية؛ فهناك حلول خاص، وهناك حلول عام، وهناك اتحاد خاص، وهناك اتحاد عام. والفرق

بين الحلول والاتحاد عموما: أن الحلول مثل وضع الماء في الكأس، وأما الاتحاد كاختلاط اللبن مع الماء، فأنت إذا وضعت اللبن مع الماء اتحدت أجزاء الاثنين؛ بحيث أصبحا شيئا واحدا، أما وضع الماء في الكأس فإن هذا يعني أن لكل نوع مكانه الذي لا يختلط فيه مع الشيء الآخر، وهذا الاتحاد الخاص والحلول الخاص أمور موجودة عند النصارى. فمن النصارى من يقول: إن اللاهوت، أي: الإله قد اتحد في الناسوت، بمعنى: أنه امتزج به فأصبحا شيئا واحدا، ومنهم من يقول: إن اللاهوت حل في الناسوت، وتدرع به، وهذا يوجد في بعض من ينتسب إلى الإسلام. [محمد بن خليفة].

***

ونعتقد: أن الله تعالى اتخذ إبراهيم خليلاً، واتخذ نبينا محمدًا ﷺ خليلاً وحبيبًا، والخلة لهما منه على خلاف ما قاله المعتزلة: أن الخلة الفقر والحاجة. إلى أن قال: والخلة والمحبة صفتان لله هو موصوف بهما، ولا تدخل أوصافه تحت التكييف والتشبيه، وصفات الخلق من المحبة والخلة جائز عليهم الكيف، وأما صفات الله تعالى فمعلومة في العلم، وموجودة في التعريف، قد انتفى عنهما التشبيه، فالإيمان واجب وحسم الكيفية عن ذلك ساقط.

***

ثم قال هنا: «والخلة والمحبة صفتان لله هو موصوف بهما»، لكن المحبة التي هي ميل النفس إلى المحبوب، هذا يكون في المخلوقين. أما صفات الله سبحانه وتعالى فإنا نثبتها من غير تكييف، وبما أن الصفة ثابتة بنص الشرع فإنا نثبتها على الوجه اللائق به دون تكييف أو تشبيه. والدليل على إثبات صفة الخلة لله تعالى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]. ونعلم أن إيمان أهل السنة بالصفات إيمان وجود، فإن كانت الخلة أو المحبة أمورا شعورية وأكثر منها أمورا حسية، فإن تعريف هذه الصفات هكذا إنما هو بالنسبة لاتصاف المخلوقين بها، ولا يعني أن يكون هذا هو تعريفها في حق الخالق سبحانه وتعالى؛ وإنما يكون إثباتها للخالق إثبات وجود لا إثبات كيف. [محمد بن خليفة].

***

ومما نعتقده: أن الله أباح المكاسب والتجارات والصناعات، وإنما حرم الله الغش والظلم، وأن من قال بتحريم المكاسب، فهو ضال مضل مبتدع، إذ ليس الفساد والظلم والغش من التجارات والصناعات في شيء، وإنما حرم الله ورسوله الفساد لا الكسب والتجارة، فإن ذلك على أصل الكتاب والسنة جائز إلى يوم القيامة. وإن مما نعتقده: أن الله لا يأمر بأكل الحلال، ثم يعدمهم الوصول إليه من جميع الجهات؛ لأن ما طالبهم به موجود إلى يوم القيامة، والمعتقد أن الأرض تخلو من الحلال،

والناس يتقلبون في الحرام فهو مبتدع ضال، إلا أنه يقل في موضع ويكثر في موضع؛ لا أنه مفقود من الأرض. ومما نعتقده: أَنَّا إذا رأينا من ظاهره جميل لا نتهمه في مكسبه وماله وطعامه، جائز أن يؤكل طعامه، والمعاملة في تجارته، فليس علينا الكشف عن ماله، فإن سأل سائل على سبيل الاحتياط جاز، إلا من داخل الظلمة. ومن لا يزغ عن الظلم، وأخذ الأموال بالباطل ومعه غير ذلك: فالسؤال والتوقي؛ كما سأل الصديق غلامه، فإن كان معه من المال سوى ذلك مما هو خارج عن تلك الأموال فاختلطا، فلا يطلق عليه اسم الحلال ولا الحرام، إلا أنه مشتبه، فمن سأل استبرأ لدينه كما فعل الصديق. وأجاز ابن مسعود وسلمان، قالا: «كُلْ منه وعليه التبعة». والناس طبقات، والدينُ: الحنيفيةُ السمحة.

***

(ومما نعتقده أن الله أباح المكاسب والتجارات والصناعات) هذا رد على زعم بعض المتصوفة بوجوب ترك التجارة والمكاسب والزهد في الدنيا والانقطاع عنها، ومعلوم أن هناك فرقا بين قول أهل السنة في الزهد وبين قول هؤلاء المتصوفة الذين انحرفوا في هذا الباب، إذ زعموا أن الزهد في الدنيا هو الانقطاع عنها، وزعموا كذلك أن الاشتغال بالتكسب والتجارة كله حرام، وزعموا أن هذه الأموال أموال محرمة. قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. قال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «كسب فيه

بعض الدنية خير من الحاجة بين الناس». فهنا بين ابن خفيف رحمه الله معتقد أهل السنة في ذلك، فقال: (ومما نعتقده أن الله أباح المكاسب والتجارات والصناعات، وإنما حرم الله الغش والظلم، وأن من قال بتحريم تلك المكاسب فهو ضال مضل مبتدع) وهذا الأمر يوجد في أفهام الصوفية، ويروجون له، بزعم أن الاشتغال بالتكسب وبالتجارة مما حرمه الله. فقال هنا: (إذ ليس الفساد والظلم والغش من التجارات والصناعات بشيء، وإنما حرم الله ورسوله الفساد لا الكسب والتجارات، فإنها على أصل الكتاب والسنة جائزة إلى يوم القيامة، وإن مما نعتقد أن الله لا يأمر بأكل الحلال ثم يعدمهم الوصول إليه من جميع الجهات) يعني: يجعل الخلق ممنوعين من الوصول إلى ذلك. ويقول شارح العقيدة الطحاوية: «قد ظن بعض الناس أن التوكل ينافي الاكتساب وتعاطي الأسباب، وأن الأمور إذا كانت مقدرة فلا حاجة إلى الأسباب، وهذا فاسد؛ فإن الاكتساب: منه فرض، ومنه مستحب، ومنه مباح، ومنه مكروه، ومنه حرام، كما قد عرف في موضعه. وقد كان النبي ﷺ أفضل المتوكلين يلبس لأمة الحرب، ويمشي في الأسواق للاكتساب، حتى قال الكافرون: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ﴾ [الفرقان: ٧]. ولهذا تجد كثيرا ممن يرى الاكتساب ينافي التوكل يرزقون على يد من يعطيهم، إما صدقة، وإما هدية»[١]. وقال ابن القيم: «وفي الأحاديث

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص: ٢٧٠).

الصحيحة الأمر بالتداوي، وأنه لا ينافي التوكل، كما لا ينافيه دفع داء الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها، بل لا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله مقتضيات لمسبباتها قدرا وشرعا، وأن تعطيلها يقدح في نفس التوكل، كما يقدح في الأمر والحكمة ويضعفه من حيث يظن معطلها أن تركها أقوى في التوكل، فإن تركها عجزا ينافي التوكل الذي حقيقته اعتماد القلب على الله في حصول ما ينفع العبد في دينه ودنياه، ودفع ما يضره في دينه ودنياه، ولا بد مع هذا الاعتماد من مباشرة الأسباب وإلا كان معطلا للحكمة والشرع؛ فلا يجعل العبد عجزه توكلا ولا توكله عجزا»[1]. وقال ابن حجر: «المراد بالتوكل: اعتقاد ما دلت عليه هذه الآية: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وليس المراد به: ترك التسبب والاعتماد على ما يأتي من المخلوقين؛ لأن ذلك قد يجر إلى ضد ما يراه من التوكل، وقد سئل أحمد عن رجل جلس في بيته أو في المسجد، وقال: لا أعمل شيئا حتى يأتيني رزقي، فقال: هذا رجل جهل العلم، فقد قال النبي ﷺ: «إِنَّ اللهَ جَعَلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي». أخرجه أحمد (٥٦٦٧). وقال ﷺ: «لَوْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ، لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ، تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بِطَانًا». أخرجه الترمذي (٢٣٤٤)، وابن ماجه (٤١٦٤)، وأحمد (٣٧٠). فذكر أنها تغدو وتروح في طلب الرزق، قال: وكان الصحابة يتجرون ويعملون

---

(١) زاد المعاد (٤/ ١٥).

في نخيلهم، والقدوة بهم»(١). مسألة الحلال والحرام تتبين بأمور: أولها: النصوص، فالحلال ما أحله الله والحرام ما حرمه الله، وقد جاءت النصوص في بيان أن الأصل في الأمور الحل، وأن الحرام ما نص عليه أو دخل في قاعدة من القواعد التي يتبين بها الحرام من خلال النصوص الشرعية أو الإجماع، هذا أمر. ثانيها: أن هناك درجة أخرى للتمييز بين الحلال والحرام بعد النصوص الشرعية، وهو الفطرة والعقل السليم، فإن الفطرة والعقل السليم ركبت على أنها توافق الشرع في الإقرار بما أحله الله عز وجل والنفور مما حرمه الله. وهو هنا يشير إلى المعنى الفطري في المسلمين الذين هم على الاستقامة، وهم عامة المسلمين الذين لم تدخلهم الشبهات ولا الشهوات، أما إذا دخلت على الإنسان الشبهات والشهوات فإنه قد يحلف على الحلال بأنه حرام والعكس كذلك؛ لأنه مسخت فطرته، وفسد عقله، وتبع هواه. ولا شك أن الوصول إلى الحلال إنما يكون بطريق التجارة، كما قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإذا لابد من التكسب، ولا بد من التجارة، ومن قال: وزعم أن الناس جميعا يتقلبون في الحرام، فهو مبتدع ضال، ولا شك أن هذا الأمر، أي: الحرام يقل ويكثر ويوجد في بعض البيوع ويوجد في بعض التجارات، لكن لا نزعم أن كل التجارات وكل البيوع هي كسب محرم، ومما نعتقده أنا إذا رأينا من ظاهره جميل لا نتهمه في مكسبه

---

(١) فتح الباري (١١/ ٣٠٥).

وماله وطعامه. فلذلك هذا رد على زعم من يزعم أن كل إنسان عنده غنى أو في نعمة: أن كسبه حرام يجب اجتنابه، فالبعض يفتي أنه إذا دعا هذا الغني أحدا من الناس أنه لا تجاب دعوته، بزعم أن ماله مشبوه، وأنه على أمر قد حرمه الله سبحانه وتعالى من كسبه ومن التجارة، فيزعم هؤلاء أنهم لا يجيبون دعوة الأغنياء من الناس تحت دعوى أن مال هؤلاء مال مشبوه، وهذه دعوى البعض يعتقدها، وهذا لا يقول به أهل السنة والجماعة. فإن الأصل في أموال الناس الحل، إلا إذا تبين لنا أن فيها حراما، فإذا تبين لنا فعند ذلك للإنسان أن يجتنب هذا المال؛ لأنه قد يكون مال شبهة، وهكذا الإنسان لو ابتلي بأب أو بأسرة يوجد في أموالها ما هو حرام، فهل على الإنسان أن يجتنب ذلك كله، أو يقوم على أن الأصل هو الحل، وإنما وزر هذا الكسب يكون على من تسبب فيه، وهذه أمور مبسوطة في كتب الفقه؛ يذكرها أهل العلم، ويبينون أن على الإنسان أن يستبرأ لدينه، وأن الإنسان إذا كسب مالا حراما فوزره عليه. فمعلوم أنه «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيْبَةٍ مِنْ نَفْسِهِ». أخرجه أحمد (٢٠٦٩٥). فليس لك الحق في أن تأخذ من مال أخيك حتى وإن كان شيئا يسيرا لم تطب به نفسه، لا يجوز لك أن تأخذه في هذا الشيء حتى لو كان المال الذي في يده مال حرام فهو ضامن له إلا إذا كان ولي أمر أو سلطان وأراد أن يخرج هذا المال من يد هذا الذي اغتصب هذا المال فذاك في ولاية السلطان، أما أنت فليس لك حق في أخذه فلعل الله عز وجل أن يتوب على هذا الشخص فيرجع هذا المال إلى

أهله فلا تقول إنه مال حرام وأنا لي حق في أخذه، ليس لك الحق في أخذه مهما كان. ثم المكاسب بحمد الله تعالى مطلقة إلا ما بان بيان تحريمه في هذا الشيء، ثم إن الأمر بالتكسب أمر شرعي، وطلب القوت والرزق أمر شرعي، وترك التكسب كما يدعو إليه المتصوفة؛ ويدعون إلى أن يعيش الناس على التكفف من غيرهم والسؤال من غيرهم والعيش بالأربطة وغير ذلك والتفرغ للعبادة، كل هذا ليس من دين الله عز وجل، ونحن نعلم أن أصحاب النبي ﷺ كان منهم التاجر، وكان منهم الفلاح المزارع، وكان منهم من يقوم بالاحتطاب؛ إلى غير ذلك فهم كانوا أهل صنعة وأهل حرفة. وما كان من أصحاب السخرة فلأنهم من المهاجرين الذين لم يجدوا لهم فرصة للعمل باعتبار أن المكاسب والأعمال في المدينة كانت في ذلك الوقت محدودة، ثم إن أهل السخرة بمجرد أن تغير وجاءت الفتوحات على أهل الإسلام لم يبقوا في المسجد. فهذا أبو هريرة رضي الله عنه ممن كان في السخرة أصبح يوما أميرا للمدينة فلم يكن حال أهل السخرة حال تعبد، وإنما كان حال اقتصادي دعا إليه الحال الذي كان عليه حال الناس في ذلك الوقت من قلة المكاسب، ثم لما فتح الله عز وجل على النبي ﷺ لم يبق أحد في السخرة.

وقال هنا: (ومن لا يزغ عن الظلم وأخذ الأموال بالباطل ومعه غير ذلك، فالسؤال والتوقي) أي: إذا كان المال خليطا من الحلال والحرام فعلى الإنسان أن يتوقى، واستشهد على ذلك بفعل أبي بكر رضي الله عنه مع غلامه في مسألة الكسب الذي أخذه، فلما

علم أنه من كهانة أدخل أصبعه في فمه حتى قاءه. فالإنسان يستبرأ لدينه، فإذا كان المال خليطا؛ فبعض أهل العلم يفتي بالحل، والبعض يفتي بالحرمة من جهة أن على الإنسان أن يستبرأ لدينه. [محمد بن خليفة].

هذه المسألة كثرت في القرن الثالث الهجري وما بعده، وهي مسألة التكسب بالتجارة، وأن التجارة أصابها ما أصابها ودخول الحرام فيها، وأن التوكل بترك السبب أفضل، وهذا شاع عند الصوفية، وإحدى المسألتين قادت إلى الأخرى، يعني مسألة ما دخل إلى التجارة أدى إلى تركها، وعللوا ذلك أيضًا بحسن التوكل على الله، وصنف فيها عدد من أهل العلم مصنفات في الحث على التجارة والصناعة والعمل، ككتاب الخلال، وأيضا للجاحظ في ذلك رسالة «التبصر بالتجارة»، وكله رد على هذه الطائفة التي زعمت أن ترك العمل أفضل، وأن التوكل على الله بعدم ملابسة الأسباب أفضل، وهذا باطل بل التكسب أفضل، وهو صنيع الأنبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين، وأطيب ما كسب المرء من عمل يده، هذا أطيب ما كسب المرء، فما يأتيه من الصدقات وما يأتيه من العطيات ليس في الطيب مثل كسبه بيده، وأحل ما يكسبه المرء وأنفعه له ما كسبه بيده، كما قال: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامِ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ». أخرجه البخاري (٢٠٧٢). كذلك المسألة الثانية التي ذكرها، وهي مسألة ضيق الحلال، هذه أيضًا كان فيها اعتقاد بأن الحلال عدم، وأنه لا يوجد أكل حلال؛ لأن

في العراق مثلاً في ذلك الوقت أو في الشام فتحت الأراضي وأصبحت أرضا خراجية فاعتدي عليها بالإقطاع وبغيره، فبدلاً أن تكون ملكا عاما أصبحت ملكا خاصا، فأصبحت إذا مغصوبة وما يخرج منها له حكم الغصب، وإلى آخر هذه التدرجات، فأصبح كثيرون من الصوفية يتركون الأكل تماما من كل ما يوجد في السوق لأجل اشتباه ما يخرج من الثمرات من الأرض المغصوبة. حتى إنه كان يُحكى أيضًا عن بعض المتأخرين كالنووي أنه كان لا يأكل مما تخرجه مزارع دمشق لأجل هذا. وهذا في الواقع ليس بصحيح، وليس بسائغ شرعًا؛ لأن من اعتقد أن الحلال عدم تماما، فإن هذا اعتقاد بأن الله أحل على عباده شيئا ثم حرمه، أو حرم عليهم شيئًا وجعله هو المتعين أزمانا متطاولة دون غيره، وهذا لا يجوز، فالله جعل الحلال موجودًا في كل مكان وفي كل زمان لكن يقل ويكثر، نعم قد يقل الحلال في موطن ويكثر في موطن، ويقل الحرام في موطن ويكثر في موطن، أما أن يُعدم بالكلية في مكان، فهذا لا يقول به فقيه ولا عالم يعلم حدود ما أنزل الله على رسوله. الصوفية في جهة الورع زادوا في هذه المسائل، حتى كان بعضهم لا يأكل إلا صيده، وكان بعضهم لا يأكل إلا شيئا أنبته في بيته، وأشباه هذه الأفعال التي هي من الورع المذموم. المسألة الأولى ذكر فيها توقي من مكسبه حرام، وأن الأصل في المسلم السلامة، فلا يتورع في معاملة المسلم الذي ظاهره السلامة. وهذا الذي ذكره هو الصحيح في انقسام المسألة إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: معاملة عامة المسلمين الذين

لم يظهر من مكاسبهم الريبة فهذا الصنف وهذا القسم التورع في التعامل معه بدعة، وخلاف هدي السلف؛ لأن الأصل في المسلم السلامة، ولم يظهر على هذا ما يدل على مكسب خبيث، فإذا تورع لأجل أنه قد يكون عنده مكاسب خبيثة، فهذا بدعة وغلو في التوقي. والقسم الثاني: من يخالط الظلمة، الذين يظلمون الناس في أكل الأموال بالباطل، أو في التعدي على الحقوق، أو بالتعدي على ممتلكاتهم، أو ما أشبه ذلك، وكان ذلك شائعا في الدولة العباسية بكثرة، حتى قيل إن أكثر بغداد منتزعة من أصحابها، وإن أكثر دمشق منتزعة من أصحابها، يعني: من أملاك كانت للناس فنزعت منهم لغيرهم، فهذا الصنف من علم منه أنه يخالط من يأكل أموال الناس بالباطل فيكون عنده المال الحرام، فهذا يسمى صاحب المال المختلط، وصاحب المال المختلط الأقوال فيه أربعة لأهل العلم، والتحقيق أنه لا يجب ترك الأكل مما يقدمه أو يضيف به أضيافه، أو يهديه .... إلى آخره، لأن المال لم يتعين للحرام بل المال مختلط من هذا وهذا، كما قال ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما جاء إليه رجل، فقال: إن لي جارا يأكل الربا، وإنه لا يزال يدعوني، فقال: «مهنأه لك، وإثمه عليه». وهذا يدل على أن من لم يتمحض ماله للحرام فإنه لا يجب عليك ترك الأكل من ماله، أو ترك أخذ ماله، أو ما أشبه ذلك. ولكن يستحب - وهذا هو الذي ذكره هنا أنه يستحب - من جهة الورع، يعني: من استطاع ذلك فإنه يستحب له ذلك، وبعض أهل العلم يرى أن هذا ليس من جهة الاستحباب لكن من جهة التورع، فإن تورع فهو

أفضل، وإلا فلا يستحب؛ لأن الصحابة كثير منهم لم يتورعوا هذا التورع. والقسم الثالث: من الأقسام: مَنْ يُعلم أن مكاسبه حرام، يعني: كل ماله حرام، فهذا لا يجوز الأكل من ماله عند جمهور أهل العلم، لا يجوز الأكل من أكله ولا من ماله، لأنك تعلم أنه اكتسبه على وجه محرم، وهذا الحقيقة نادر من جهة الوقوع؛ لأنه من في الناس لا مكسب له إلا من الحرام؟ هذا نادر. وأكثر المسلمين أموالهم مختلطة، يعني: قد يغلب الحرام وقد يغلب الحلال، فأكثر المسلمين من القسم الثاني من يختلط فيه هذا وهذا، يعني: ممن في مكسبه حرام، ولكن الأصل في المسلمين هو الأول - كما سبق معنا أن الأصل السلامة - إلا إذا عرف غير ذلك، لكن من يكسبون مالاً حراماً فإن الأصل فيهم أنهم خلطوا أموالهم، فلهم حكم من اختلط ماله الحرام بمال حلال. ولهذا نقول: إنه إذا علم أن الشيء من مال حرام بعينه، يعني: اشترى شيء بمال حرام بعينه فإنه لا يؤكل منه. [صالح آل الشيخ].

***

وأن مما نعتقده: أن العبد ما دام أحكام الدار جارية عليه، فلا يسقط عنه الخوف والرجاء، فكل من ادعى الأمن فهو جاهل بالله، وبما أخبر به عنه نفسه: ﴿فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، وقد أفردت كشف عوار من قال بذلك.

***

لا شك أن المؤمن يعيش بين الخوف والرجاء، كما قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ [الإسراء: ٥٧]، فإن الإنسان يعيش بين المقامين إلا في حالة واحدة عند انقطاع العمل والإقبال على الله سبحانه وتعالى، فيغلب في هذا الحال جانب الرجاء على جانب الخوف؛ لأن العمل قد انتهى. فلا بد أن تكون العبودية مبنية على الحب والخوف والرجاء، ومتى اختل ركن من هذه الأركان اختلت العبودية، ويبعث على تحقيق العبودية أمران اثنان: مشاهدة منة الله تعالى ونعمه، ومطالعة عيوب النفس والعمل؛ قال ابن القيم رحمه الله: «قال شيخ الإسلام: العارف يسير إلى الله بين مشاهدة المنة ومطالعة عيب النفس والعمل، وهذا معنى قوله ﷺ في الحديث الصحيح من حديث شداد بن أوس رضي الله عنه: « سَيِّدُ الاِسْتِغْفَارِ: اللَّهُمَّ، أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ، وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ، أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ، وَأَبُوءُ لَكَ بِذَنْبِي، فَاغْفِرْ لِي؛ فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ». أخرجه البخاري (٦٣٢٣). فجمع في قوله ﷺ: «أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ، وَأَبُوءُ لَكَ بِذَنْبِي» مشاهدة المنة ومطالعة عيب النفس والعمل. فمشاهدة المنة توجب له المحبة والحمد والشكر لولي النعم والإحسان، ومطالعة عيب النفس والعمل توجب له الذل والانكسار والافتقار والتوبة في كل وقت، وأن لا يرى نفسه إلا مفلسا، وأقرب باب دخل منه العبد على الله تعالى هو الإفلاس،

فلا يرى لنفسه حالا ولا مقاما ولا سببا يتعلق به ولا وسيلة منه يمن بها، بل يدخل على الله تعالى من باب الافتقار الصرف والإفلاس المحض، دخول من كسر الفقر والمسكنة قلبه حتى وصلت تلك الكسرة إلى سويدائه؛ فانصدع وشملته الكسرة من كل جهاته، وشهد ضرورته إلى ربه عز وجل، وكمال فاقته وفقره إليه، وأن في كل ذرة من ذراته الظاهرة والباطنة فاقة تامة وضرورة كاملة إلى ربه تبارك وتعالى، وأنه إن تخلى عنه طرفة عين هلك وخسر خسارة لا تجبر، إلا أن يعود الله تعالى عليه ويتداركه برحمته. ولا طريق إلى الله أقرب من العبودية، ولا حجاب أغلظ من الدعوى»[1]. ولما كان رسولنا ﷺ أحسن افتقارا إلى الله كان أتم الخلق عبودية له عز وجل. [محمد بن خليفة].

***

ونعتقد: أن العبودية لا تسقط عن العبد ما عقل وعلم ما له وما عليه مميز على أحكام القوة والاستطاعة، إذ لم يسقط ذلك عن الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين، ومن زعم أنه قد خرج من رق العبودية إلى فضاء الحرية بإسقاط العبودية والخروج إلى أحكام الأحدية المبدئية بعلائق الآخرية، فهو كافر لا محالة، إلا من اعتراه علة، أو رأفة

---

(١) الوابل الصيب (ص: ٧).

فصار معتوهًا، أو مجنونًا، أو مبرسمًا، وقد اختلط في عقله، أو لحقه غشية، ارتفع عنه أحكام العقل، وذهب عنه التميز والمعرفة، فذلك خارج عن الملة مفارق للشريعة.

***

هذه كلها أفكار بعض الصوفية، إذ يزعمون أنهم في حال من الترقي والتعبد حتى يصلوا إلى الكشف، وإذا وصلوا إلى مقام الكشف، فعند ذلك يسقطون عن أنفسهم جميع التكاليف. فلا يرى الواحد منهم أنه مخاطب بأحكام العبودية، ويرى أنه قد وصل أي: قد انتهى، ورفعت عنه التكاليف. وهذا يفعله بعض المتصوفة اليوم، وهذا معلوم عند من يقرأ كلام المتصوفة، ويعلم أن عندهم في التعبد درجات، حتى يصل الإنسان إلى مثل هذه الدرجة فإذا وصل إليها لا يخاطب بحلال ولا بحرام. ومن ذلك قول قائلهم: «يطالب بالأوراد من كان غافلا، فكيف بقلب كل أوقاته ورد». فإذا سئل أحد هؤلاء: لماذا لا تصلي الجمعة مع الناس؟ ولماذا لا تشهد الجماعة مع الناس؟ قال: هذه صلاة الغافلين، أما أنا فمع الله دائما. فيفترون على الله سبحانه وتعالى بمثل هذه المزاعم الكاذبة التي هي في حقيقتها افتراء وكذب على دين الله سبحانه وتعالى، فأنبياء الله تعالى وخاتمهم محمد ﷺ كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه، فقالت له عندها عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: «أَفَلَا أُحِبُّ أَنْ أَكُونَ عَبْدًا شَكُورًا؟!». أخرجه البخاري (٤٨٣٧)، ومسلم

(٢٨٢٠). فالنبي ﷺ بلغ ما بلغ من الدرجة والمنزلة عند الله سبحانه وتعالى، ومع ذلك كان أشد الأمة حرصا على عبادة الله جل وعلا، ولم يزعم هذا الزعم الذي زعمه هؤلاء. فالشاهد: أن المتصوفة عندهم كثير من الزلات والأخطاء التي في حقيقتها انحراف عن منهج النبوة، فهم قوم استدرجهم الشيطان وأوقعهم في هذه المزالق. الشيطان استدرج بعض المتصوفة شيئا فشيئا حتى أوصلهم إلى هذه الحال. فهذه المقالات هي محادة ومعاداة لله ولرسوله ﷺ، وإذا لم تعظم في الأمة أوامر الله عز جل وأوامر رسوله ﷺ؛ فكيف يعرف المستقيم من غير المستقيم؟ وكيف يعرف الصالح من الفاسد؟ وكيف يعرف الخير من الشر؟ فوالله إن من أعظم المحادة والمعاداة لله ورسوله ﷺ ألا يكون هناك تعظيم لأوامر الله ونواهيه. فإذن هذه الحال التي عليها هؤلاء هي محادة ومعاداة لله ورسوله ﷺ، وإن كان بعض من يقول هذه المقالات قد يجهل ذلك؛ لأنه ما عرف من الدين إلا هذه المبادئ المتصوفة؛ فتربى عليها ونشأ عليها، ولم يعرف من الدين إلا هذه الأمور، وهذه الحال التي هو عليه هي حال ضلال؛ فنسأل الله العافية والسلامة. فإذن بعض هؤلاء قد يعتقد أن الطريق الذي هو عليه هو طريق الرسول ﷺ، وأنه طريق أولياء الله عز وجل المحققين، وقد يعتقد أن الصلاة وغيرها من التكاليف غير واجبة عليه؛ لاستغنائه عنها بما حصل له من الأحوال القلبية. وهذا الفكر موجود عند هؤلاء المتصوفة، وموجود كذلك عند بعض من تأثر

بالفلسفة؛ فيرى أن دين الرسول هو خطاب لعوام الناس، ويدعي أولئك المتفلسفة أن ما جاء به الرسول من أوامر ونواه هي تربية فلسفية تخص العوام، أما هم فيقولون: إنهم ليسوا من العوام، وبالتالي قد وصلوا إلى المقصود، ووصلوا إلى ما يريده الرسول من الأوامر والنواهي، ولكن بطريق آخر. وهذا الفكر قد فتن به أيضا بعض المثقفين ممن تأثروا بالفلسفات اليونانية، أو درسوا في المدارس الغربية، ومع أن بعضهم قد بلغ مراتب عليا في الدراسات الأكاديمية والثقافة إلا أنه لا يصلي ولا يصوم، ولا يعظم الأمر والنهي، ويزعم أنه على الإسلام، ومن يخالط هؤلاء يجدهم على هذا الفكر، ويرى أنه مستغن ومستكف بالآراء الفلسفية عن التكاليف الشرعية، ويرى أنه ليس مخاطبا ولا مطالبا بالتكاليف الشرعية؛ لأنه صار أعلى من أن يطالب بأداء الأوامر أو اجتناب النواهي. فالشيطان قد استدرج هؤلاء وهؤلاء، وهناك أوجه شبه كبيرة بينهما، ولهم جميعا مبرراتهم الباطلة، التي يستمدونها من الأحوال القلبية، أو المبادئ الفلسفية، التي يرون أنها تغنيهم عن أن يؤدوا الصلاة مثلا، وتبيح لهم شرب الخمر؛ إذ يرون أنها حرام على عوام الناس، حل لهم؛ لكونهم من الخواص الذين لا يضرهم شرب الخمر، بل ولا يضرهم فعل الفواحش؛ لأنهم صاروا كالبحر لا تضرهم الذنوب وإن كثرت، حتى أصبحوا غير مبالين ولا معظمين لأوامر الله تعالى ونواهيه. فهل بعد هذا التلاعب من الشيطان بهؤلاء من تلاعب؟! أما المسلم فيحمد الله عز وجل؛ لأنه

وفقه لتعظيم الأمر والنهي. فالمتصوفة يرون أنه في حال وصول هذا الشخص إلى رتبة معينة تسقط عنه الأوامر والنواهي، وقد يقولون: من شهد الإرادة سقط عنه التكليف. فإذا وصل إلى مرحلة شهود الله عز وجل وأنه الفاعل لكل شيء على الحقيقة وأنهم لا فعل لهم ولا مشيئة، على حد زعمهم فهذا لا تكليف عليه، وكما سيأتي أنهم يقولون في هذا: إنه يصبح مثل البحر؛ لا تضره الذنوب، كما أن الأوساخ لا تؤثر في البحر الخضم. أي: لا يتأثر بذنب ولا ينتفع بطاعة، وهذا من استدراج الشيطان لهم، والعياذ بالله. ويزعمون أن الخضر سقط عنه التكليف؛ لشهوده الإرادة؛ لأنه من الأولياء، والأولياء لهم مرتبة تسقط عنهم التكاليف. فيفرقون بين العامة والخاصة، فالخواص تسقط عنهم الأوامر والنواهي، ويكتفون بشهود الحقيقة الكونية، قال المصنف: (وقد يفرقون بين من يعلم ذلك علما وبين من يراه شهودا) أي: لا يكتفون بمجرد العلم؛ فبعضهم قال: إذا كان هذا الشخص علم هذه الأمور دون أن يشهد ذلك شهودا، أي: تكشف له الحجب، ويكون مع الحضرة الإلهية مشافهة، فإذا لم يصل إلى مرحلة الكشف، فيظل على التزام بالأوامر والنواهي، بمعنى: أنه لا يسقط عنه التكليف حتى يكشف له الحجاب، وحتى يرى الله مشاهدة. فلا يسقطون التكليف عمن يعلم ذلك ويؤمن به فقط، وإنما لا بد من شهوده للحضرة الإلهية، على حد زعمهم، ولا شك أن هذا من استدراج الشيطان لهم. هذا اللوث العقلي يقع من هؤلاء الصوفية بسبب أنهم

لا يعملون عقولهم، وإذا أردت أن ترى إسقاط العقل عند هؤلاء فشاهد حضرة من حضرات الصوفية في أذكارهم، تراهم كالبهائم بل أقل منهم درجة بحركاتهم وأفعالهم التي ما أنزل الله بما من سلطان. ولذلك فإن الغرب الكافر يحارب الإسلام بطائفتين: يحاربهم بالرافضة؛ لأفعالهم الشنيعة. ويحاربهم بالمتصوفة؛ لأفعالهم القبيحة. والغرب يأتي إلى هؤلاء وهؤلاء، فيصورهم على أحوالهم التي يفعلونها، ثم ينقل إلى أتباعه هذه الصور التي عندما يراها الإنسان فلا يمكن أن يقبل بدين أتباعه يفعلون هذا؛ لأن أفعالهم كأفعال المجانين. فلو أن هؤلاء الذين يصورون؛ صوروا المسلمين في صلاتهم لرأوا خشوعا وإيمانا وسكينة، وكم من إنسان أسلم بسبب ما رأى من أفعال المسلمين في الصلاة؛ لأن الصلاة غاية في الدقة والإتقان، وعلى هيئة تملأ النفس بالخشوع والرهبة. أما أفعال الروافض والمتصوفة فتجلب الجنون، ولكثرة قيامهم وقعودهم يفقد الإنسان منهم عقله حتى يسقط مغشيا عليه، يفعلون كل هذا باسم الدين، والدين من ذلك براء، والله المستعان. [محمد بن خليفة].

هذا الذي سمعت بعض أحوال الضالين من الصوفية الذين ابن خفيف خبير بأحوالهم، فالذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع الأمة، بل ما علم من هذه الملة بالاضطرار: أن التكليف باقي على العبد ما دام القلم جاريا عليه، ما دام حيا عاقلاً ولم يطرأ عنه ما يسلب حكم التكليف عليه كجنون أو نوم فإنه لا يزال مكلفا، والواجب عليه أن يلتزم أحكام

الشريعة، وأن يعتقد أنه مخاطب بها. بخلاف حال كثير من الزنادقة المتسبين إلى الصوفية الذين يزعمون أن العبد متى ما ارتقى في مدارج العبودية حتى وصل إلى اليقين، فإنه ترتفع عنه التكاليف، ويقولون: وصل. وصل إلى الشيطان وليس إلى الرحمن. وقد أخرج أبو نعيم في «الحلية» أن أبا علي الرُّوذ باري قيل له: إن رجلاً يستمع الملاهي، ويقول: أنا بلغت حالا لا تؤثر في هذه الأمور. فقال الله: نعم وصل، ولكنه وصل إلى سقر. فهؤلاء لهم أحوال عجيبة، يزعمون أننا قد وصلنا إلى مرحلة لا نطالب فيها لا بأمر ولا بنهي، بعضهم رؤي وهو تارك لبعض الأحكام، فنهي عن ذلك ونوصح فيه فقال: أنتم لكم الأوراد، وأنا لي الواردات. هكذا يزعمون، يقولون: ما الحاجة أن نتعبد وقد وصلنا، هذه العبودية إنما هي مراحل نقطعها في سفرنا حتى نصل إلى اليقين، فإذا وصلنا فما الحاجة حينئذ أن يطالب الإنسان بأن يعبد الله؟! فهذه حالهم، ولا شك أن هذا كفر بالله، وأن ما وقعوا فيه ناقض من نواقض الإسلام إن كانوا من أهله أصلاً. قال: (ومن زعم أنه قد خرج من رق العبودية إلى فضاء الحرية بإسقاط العبودية) يعني: وصل إلى اليقين، ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩] هكذا فسروا اليقين بأنه الحال العظيمة من الإيمان، من وصل إليها فإنه لا يطالب بالعبودية، تنتهي. وهذا تفسير مبتدع بالإجماع، والإجماع منعقد على أن اليقين ها هنا هو الموت. قال: (بإسقاط العبودية والخروج إلى أحكام الأحدية المبدئية) الأحدية والمبدئية من اصطلاحات الصوفية،

وابن خفيف خبير بهم، ويعرف الألفاظ التي يتداولونها بينهم. الأحدية المقصود بها: الاتحاد، الاتحاد الذي يزعمونه بين الخالق والمخلوق. المبدئية، المبدأ عند الصوفية هو الله. فالأحدية المبدئية يعني: الاتحاد بالله. قال: (بعلائق الآخرية) أظن أنه يريد مسألة الفناء، أي: يزعم أنه قد فني، فني عن وجود السوى فوصل إلى مرحلة الاتحاد بالله، فصار لا تمييز ها هنا بين رب وعبد، كلهم شيء واحد، كيف يعبد بعد ذلك؟ يتعبد من كان عبدًا صرفًا، أما هذا فقد اتحد بالله فأي وجه لكونه يتعبد لنفسه؟! هذا أمر غير وارد، هكذا يزعمون قاتلهم الله. (فهو كفر لا محالة) وهذه الأحوال ليست شيئًا مضى وانقضى، بل هذه أشياء قديمة حديثة فهم لا يزالون موجودين، وربما زادت دعاويهم على دعاوى المتقدمين، ومن عرف أحوال الناس وما عليه هؤلاء الصوفية الخرافية فإنه يدرك ما أقول. المقصود أن من زعم أنه خرج من رق العبودية بأي دعوى تكون، سواء بكونه وصل إلى اليقين، أو كونه اتحد بالله، أو لعلة أخرى، فهذا كله كفر بالله. قال: (إلا من اعتراه علة أو آفة، فصار معتوها، أو مجنونا، أو مبرسما) المبرسم: من ألم به البرسام، والبرسام يطلق على اختلال العقل، يعني أصابه شيء من الجنون. يطلق البرسام على ورم يصيب الرأس، ويطلق أيضًا على ورم يصيب الصدر، لكن المقصود هنا هو الأول، فمن اختل عقله فهذا قد ارتفع عنه التكليف. لكنني أقول: ينبغي التفريق بين المصاب حقيقة، وبين المدعي لذلك، وما أكثر المدعين، فإن منهم من يدعي مثل هذه الأحوال

التي يزعم أنه قد ارتفع فيها التكليف، فإذا أخذ بسيف الحق فإنه يدعي جنونًا ويدعي عاهة في عقله أو عتها أو ماشاكل ذلك، فينبغي التفريق بين من هو مصاب بهذا حقيقة ومن هو مدع لذلك حتى يدفع عن نفسه اللائمة، ويُعرف الفرق بين الاثنين بقرائن الأحوال، والله أعلم. [صالح سندي].

***

ومن زعم الإشراف على الخلق حتى يعلم مقاماتهم ومقدارهم عند الله بغير الوحي المنزل من قول الرسول ﷺ فهو خارج عن الملة.

***

من تقسيمات المتصوفة أنهم يزعمون أن هناك أقطابا وأوتادا وأبدالا وغوثا، فالغوث عندهم هو رأس الهرم، ويتبعه الأقطاب، ثم يتبعه الأوتاد، ثم يتبعه الأبدال. ويزعمون أن هذا الغوث هو الذي يصرف مجريات الكون، ويعلم ما تدور عليه هذه الأكوان، بمساعدة الأقطاب، ثم بعد ذلك الأوتاد، ثم الأبدال، فهذه درجات عند الصوفية. والله المستعان. ولا توجد هذه الأسماء في كلام السلف كما هي على هذه الترتيب، وهذا من جنس دعوى الرافضة أنه لا بد في كل زمان من إمام معصوم يكون حجة الله على المكلفين لا يتم الإيمان إلا به، ثم مع هذا يقولون: إنه كان صبيا دخل السرداب من أكثر من أربعمائة وأربعين سنة، ولا يعرف له عين ولا أثر، ولا يدرك له حس ولا خبر. وهؤلاء الذين يدعون هذه المراتب فيهم معناها للرافضة

من بعض الوجوه، بل هذا الترتيب والاعتداد يشبه من بعض الوجوه ترتيب الإسماعيلية والنصيرية ونحوهم في السابق والتالي والناطق والأساس والحد وغير ذلك من الترتيب الذي ما أنزل الله به من سلطان. قال ابن خلدون في هذا الخصوص، والمسائل الأخرى التي ذكرناها بأن المتصوفة أخذوها من التشيع، فيقول: «إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملأوا الصحف من مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم، وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة مذهبا لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم، وظهر في كلام المتصوفة القول في القطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات في فصول التصوف منها فقال: جل جناب الحق أن يكون شرعه لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد. وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي، وإنما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما تقوله الرافضة ودانوا به، ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله

الشيعة في النقباء»[1]. هذا وقد أقر بذلك أحمد أمين المصري، فكتب: «إن الصوفية اتصلت بالتشيع اتصالا وثيقا، وأخذت فيما أخذت عنه فكرة المهدي، وصاغتها صياغة جديدة وسمته قطبا، وكونت مملكة من الأرواح على نمط مملكة الأشباح، وعلى رأس هذه المملكة الروحية القطب، وهو نظير الإمام أو المهدي في التشيع، والقطب هو الذي يدبر الأمر في كل عصر، وهو عماد السماء، ولولاه لوقعت على الأرض، ويلي القطب النجباء»[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأما الأسماء الدائرة على ألسنة كثير من النساك والعامة مثل الغوث الذي يكون بمكة والأوتاد الأربعة والأقطاب السبعة والأبدال الأربعين والنجباء الثلاثمائة، فهذه الأسماء ليست مدرجة في كتاب الله، ولا هي أيضا عن النبي ﷺ لا بإسناد صحيح ولا ضعيف محتمل إلا بلفظ الأبدال، فقد روي فيهم حديث شامي منقطع الإسناد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه مرفوعا إلى النبي ﷺ، ولا توجد هذه الأسماء في كلام السلف كما هي على هذا الترتيب ولا هي مأثورة على هذا الترتيب والمعاني عن المشايخ المقبولين عند الأمة قبولا عاما، وإنما توجد على هذه الصورة عن بعض المتوسطين من المشايخ .... وأما لفظ الغوث والغياث فلا يستحقه إلا الله تعالى فهو غياث المستغيثين لا يجوز لأحد الاستغاثة بغيره لا بملك مقرب ولا نبي مرسل، ومن زعم أن أهل الأرض

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص: ٤٧٣).

(٢) ضحى الإسلام (ص: ٢٤٥).

يرفعون حوائجهم التي يطلبون بها كشف الضر ونزول الرحمة بهم إلى الثلاثمائة والثلاثمائة إلى السبعين والسبعين إلى الأربعين والأربعين إلى السبعة، والسبعة إلى الأربعة، والأربعة إلى الغوث، فهو كاذب ضال مشرك، فقد كان المشركون كما أخبر الله عنهم بقوله: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧]، وقال: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ﴾ [النمل: ٦٢]، فكيف يكون المؤمنون يرفعون إليه حوائجهم بعدة وسائط من الحجاب؟ وهو القائل تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِى وَلْيُؤْمِنُواْ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]»[١]. [محمد بن خليفة].

***

ومن ادعى أنه يعرف ما قال رسول الله ﷺ فقد باء بغضب من الله، ومن ادعى أنه يعرف مآل الخلق ومنقلبهم، وأنهم على ماذا يموتون ويختم لهم، بغير الوحي من قول الله وقول رسول ﷺ فقد باء بغضب من الله.

***

وعن دعاوى هؤلاء قال ابن عربي في الفتوحات المكية: «وهم اثنا عشر نقيبا في كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون، على عدد بروج الفلك الاثني عشر، كل نقيب عالم

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٤٣٣).

بخاصية كل برج وبما أودع الله تعالى في مقامه من الأسرار والتأثيرات ... واعلم أن الله تعالى قد جعل بأيدي هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزلة، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها، ومعرفة مكرها وخداعها، وإبليس مكشوف عندهم، يعرفون منه ما لا يعرفه من نفسه، وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم وطأة شخص في الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقي مثل العلماء بالآثار والقيافة»(١). وقال الجرجاني في تعريفاته: «القطب، وهو الغوث: عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان ومكان، وهو على قلب إسرائيل عليه السلام. الإمامان: هما شخصان، أحدهما عن يمين الغوث ونظره في الملكوت، والآخر عن يساره، ونظره في الملك، وهو أعلى من صاحبه، وهو الذي يخلف الغوث. الأوتاد: عبارة عن أربعة رجال منازلهم على منازل أربعة أركان من العالم: شرق وغرب وشمال وجنوب، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة. البدلاء: هم سبعة، ومن سافر من القوم من موضعه وترك جسدا على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد، فذلك هو البدل لا غير، وهم على قلب إبراهيم عليه السلام. النجباء: أربعون، وهم المشغولون بحمل أثقال الخلق فلا يترفون إلا في حق الغير. النقباء: هم الذين استخرجوا خبايا النفوس، وهم ثلاثمائة»(٢). وقال داود بن محمود القيصري: «ولهم

---

(١) ضحى الإسلام لأحمد أمين (ص: ٢٤٥).

(٢) التعريفات للجرجاني (ص: ١٥٤).

مراتب. الأولى مرتبة القطبية، ولا يكون فيها أبدا إلا واحد بعد واحد، ويسمى غوثا، لكونه مغيثا للخلق في أحوالهم. ثم مرتبة الإمامين، وهما كالوزيرين للسلطان. أحدهما صاحب اليمين، وهو المتصرف بإذن القطب في عالم الملكوت والغيب، وثانيهما صاحب اليسار، وهو المتصرف في عالم الملك والشهادة. وعند ارتحال القطب إلى الآخرة، لا يقوم مقامه، منهما وإلا صاحب اليسار، لكونه أكمل في السير من صاحب اليمين: لأنه، بعد، ما نزل في السير من عالم الملكوت إلى عالم الملك، وصاحب اليسار نزل إليه، وكملت دائرته في السير والوجود. ثم مرتبة الأربعة، كالأربعة من الصحابة، رضي الله عنهم أجمعين، ثم مرتبة البدلاء السبعة، الحافظين للأقاليم السبعة. وكل منهم قطب للإقليم الخاص به. ثم مراتب الأولياء العشرة، كالعشرة المبشرة. ثم مراتب الاثني عشر، الحاكمين على البروج الاثني عشر، وما يتعلق بها ويلزمها من حوادث الأكوان. ثم العشرين والأربعين والتسعة والتسعين، مظاهر الأسماء الحسنى، إلى الثلاثمائة والستين. وهؤلاء قائمون في العالم على سبيل البدل، في كل زمان، ولا يزيد عددهم ولا ينقص إلى يوم القيامة. وغيرهم من الأولياء يزيدون وينقصون، بحسب ظهور التجلي الإلهي وخفائه. وبعدهم: مرتبة الزهاد والعباد والعلماء من المؤمنين، الكائنين في كل زمان إلى يوم الدين. وجميع هؤلاء المذكورين، داخلون في حكم القطب. والأفراد الكمل، الذين تعادل مرتبتهم مرتبة القطب إلا في الخلافة، هم الخارجون من حكمه.

فإنهم يأخذون من الله، سبحانه، ما يأخذون من المعاني والأسرار الإلهية بخلاف الداخلون في حكمه، فإنهم لا يأخذون شيئا إلا منه»[١]. إلى غير ذلك من الترهات التي جاء بها هؤلاء. ومما يدعيه هؤلاء من أن لهم علم الباطن وهذا حال الباطنية، وهذا موجود عند المتصوفة وغيرهم؛ أنهم يقولون نحن علماء الباطن وأنتم علماء الظاهر، أو نحن علماء الحقيقة وأنتم علماء الشريعة، فهذا كله من الدعاوى الباطلة، وهؤلاء أرادوا أن يفسدوا الدين من جهة أن يجعلوا له معان ظاهرة ومعان باطنة، فهذه النصوص واضحة المعاني معلومة المعاني، والله عز وجل خاطبنا بما يظهر منها. وإن من أهم العوامل التي أدت إلى انحراف المتصوفة هو تفريقهم بين الحقيقة والشريعة، وادعاؤهم بأن الحقيقة غير الشريعة. ومصطلح الشريعة والحقيقة مصطلح خاص بهم، وكل من قرأ في كتب المتصوفة يجد بأن المتصوفة يكررون هذا المصطلح بكثرة وهو في الحقيقة لا يبعد كثيرا عن مصطلح الظاهر والباطن الذي وضعه الباطنية كمصطلح خاص بهم، إلا أن الصوفية قد شاركوا الباطنية في مصطلح الظاهر والباطن أيضا، وكلا المصطلحين وضعهما الصوفية والباطنية ليهدموا بهما الشريعة الإسلامية ويقضوا عليها. ويعني المتصوفة بهذين المصطلحين بأن هناك في الإسلام علمين علم يخص أهل الظاهر وهي الشرعية الإسلامية التي جاء بها الرسول ﷺ بكل ما فيها من عقائد وعبادات وآداب

---

(١) شرح مقدمة التائية الكبرى للقيصري مخطوط (ص: ١٠٤).

وأخلاق وسلوك، وهذا علم يرتفع عنه المتصوفة ويرون الوقوف عند هذا العلم انحطاطا وأن الإنسان الذي تعلم العلم الشرعي الكتاب والسنة يعتبر في نظر المتصوفة في درجة العوام الذين لا يعتد بفتواهم. والعلم الثاني العلم الذي يطلق عليه المتصوفة علم الحقيقة وهو الذي يعبرون عنه بالعلم اللدني، ويعتقد المتصوفة بأن هذا هو العلم النافع وهو الذي من عرفه يستحق أن يسمى عالما في زعمهم. وأما الكيفية التي ينال بها هذا العلم اللدني حسب زعم المتصوفة فهي المجاهدة التي إذا استمر عليها الإنسان ينزل عليه علم الحقيقة من الله، والذي يقولون عنه أنه سر من أسرار الله لا ينزله إلا على قلوب الخاصة، ويعنون بهذا أنفسهم لأنهم يقولون لا ينزل هذا العلم إلا على أولياء الله، وقد حصروا الولاية في أنفسهم. ومن هنا بعد القوم عن الشريعة الإسلامية الغراء التي جاء بها الرسول ﷺ من عند الله وفيها هدى ونور أصبحوا يبحثون عن الهداية والوصول إلى مرضاة الله عن طريق علمهم المزعوم، والذي وصفوه بأنه بعيدا كل البعد عن المعاني التي تدل عليها النصوص القرآنية والحديثية على حسب الأساليب المعروفة في اللغة العربية، وكل من اعترض على تفسيرهم الباطل سدوا عليه الباب بأن هذا علم الحقيقة أو علم الباطن، وأن هذا العلم لا يدركه إلا أهل الحقيقة ويعنون أنفسهم، ولذا لا ينبغي لأهل الرسوم أن يعترضوا عليهم لأنهم يجهلون هذا العلم، وينبغي أن نتذكر جيدا بأن المتصوفة يقصدون بكلمة العوام علماء الأمة الإسلامية من محدثين

ومفسرين وفقهاء. فمن النصوص المتقدمة نخرج بالنتائج الآتية: أثبتنا بأن المتصوفة يقولون بأن هناك حقيقة تختلف عن الشريعة ومع هذا فإننا نلاحظ أيضا بأن البعض منهم قالوا إنها نزلت على الرسول بعد استكمال الشرعية، والبعض الآخر قال: إنها أسرار الله يبديها الله لأوليائه. وكلا القولين تترتب عليهما أمورا خطيرة. وادعاء أن لها علم باطن هذا فيه اتهام للنبي ﷺ أنه كتم الحق فأظهر لنا أمرا وأخفى عنا غيره، وهذا الذي يزعمه هؤلاء، أن الذي أظهره النبي ﷺ هذا هو الظاهر، وأن ما عندهم هو علم الباطن، فكل هذا من الافتراء والكذب ومحاولة تشويه دين الإسلام. فالله تعالى أنزل كتابا وأرسل رسولا، وهذه الآيات وهذه النصوص وهذه المعاني واضحة بينة لأنها بلسان عربي مبين ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] فهو بين واضح ليس للأمر ظاهر وباطن كما يزعم هؤلاء الذين أرادوا تحريف دين الإسلام. وفي سبيل ترويج باطلهم أظهروا ما يسمى بالذوق والكشف والوجد، فجعلت الصوفية «الذوق» هو وسيلة المعرفة، دون الشرع والعقل، فقصرت رحمة الله على فئة قليلة في عباده، وصيرت الإنسان كمن يمشي في ضوء الشمس وهو مغمض عينيه، فلا يستفيد من ضوئها، أو كمن يحاول أن يبصر في الظلام فلا يستفيد من عينيه. وبذلك اختلفت طرائقهم وأفكارهم، وصارت مصادر المعرفة عند الصوفية مختلفة ومتباينة؛ لأن كل صوفي يتحدث عنها من واقع تجربته

الخاصة. ومن هذا المنطلق كتب الشيخ عبد الرحمن الوكيل رحمه الله في كتابه «هذه هي الصوفية» عن مفهوم الذوق عند الصوفية، يقول: «إن الصوفية تعتقد أن الذوق الفردي لا الشرع ولا العقل هو وحده وسيلة المعرفة ومصدرها لمعرفة الله وصفاته، وما يجب له، فهو - أي: الذوق - الذي يقوم حقائق الأشياء ويحكم عليها بالخيرية أو الشرية، بالحسن والقبح، بأنها حق أو باطل، فلا جرم أن تدين الصوفية بعدد عديد من أرباب وآلهة، ولا عجب أن ترى النحلة منها تخضع لصنم يكفر به سواها من النحل الصوفية، لا عجب في ذلك كله ما دامت تجعل الذوق الفردي حاكما وقيما على المسميات وأسمائها». وعن تعريف كلمة الذوق عند الصوفية، يذكر الشيخ الوكيل رحمه الله جانبا من التعريفات التي قالوها: «يعرف القيصري الذوق بقوله: ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف، لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد. أو هو: أول درجات شهود الحق بالحق في أثناء البوارق المتوالية عند أدنى لبث في التجلي البرقي. ويقول ابن عربي: اعلم أن العلوم الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة مع كونها ترجع إلى عين واحدة». وفي مجال إبراز مدى اعتقاد الصوفية في أن «الذوق» هو وسيلة المعرفة لديهم يقول الشيخ الوكيل: «كل صوفي يؤمن بأن الذوق وحده وسيلة المعرفة، أما العقل عندهم فهو طاغوت أخرق، وأما الشرع فمادية تنشب مخالبها في الصخر دون أن ترمق السماء بنظرة واحدة، وهو

نوع من عبادة التاريخ الميت، ولهذا تتباين عندهم قيم الأشياء تبعا لتباين الذوق»[١]. وأما الكشف فقد روجت الصوفية لفكرة الكشف، ويتفيهقون بأن مرتبة الكشف وراء طور العقل، وبأن مرتبة الكشف هي نيل ما ليس له العقل ينال، لا نيل ما هو ببديهة العقل محال. ويشرح الشيخ عبد الرحمن الوكيل رحمه الله معنى «الكشف» عند الصوفية قائلا: «يعرف الصوفية الكشف بأنه الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودا وشهودا، والله سبحانه هو القائل: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]». وردا على مقولتهم الباطلة: «وبالكشف يظهر ما ليس له العقل ينال». يقول رحمه الله: «من الذي جعل من الشرع قسما لا يناله العقل، بل الكشف، من قال هذا؟ ومن أين جاءوا بهذا؟ وهل في مقدور كل مسلم الكشف والمعاينة؟ يجيبون هم بأن هذا لخواص الخواص!! وهذا يستلزم أن الخواص والعوام لا يمكن أن يصلوا إلى معرفة أهم حقائق الشرع، ثم ما هذا الذي لا يظهر إلا بالكشف؟! إن كان هو عين ما في الشريعة فما للكشف فائدة إذا. وإن كان غير ما فيها، قالوا بجواز عبادة الله بغير ما شرعه الله، وتلك هي الطامة الكبرى»[٢]. وكل صوفي يؤمن بالكشف، بل يزعمون أن الكشف أدنى مراتب الولي، والكشف يحصل بأسباب منها كما يروى

---

(١) انظر هذه هي الصوفية (ص: ١٣٧).

(٢) حاشية مصرع التصوف للبقاعي (ص: ١٨٨) لعبد الرحمن الوكيل.

عن الغزالي: التنبيه، وسماع الغناء منبه. ومنها صفاء القلب، والسماع يؤثر في تصفية القلب. ومنها انبعاث نشاط القلب بقوة السماع. إذا فسماع الغناء أقوى الأسباب عند الغزالي للكشف؛ فأي كشف هذا؟ حسب الغزالي هويا إلى أعماق الهاوية أن يزعم أن رؤية الله تحصل بسماع الغناء. بل يرون مساواة الولي للنبي في انكشاف الحقائق: فمن الصوفية من يفضل الولي على النبي؛ إذ يزعمون أن الولي يوحى إليه بلا واسطة، أما النبي فبواسطة، وزعيم هؤلاء ابن عربي، والغزالي يزعم أن الولي تنكشف له الحقائق، كما تنكشف للنبي ﷺ، ولا فرق بين الاثنين إلا في أن النبي كلف بإصلاح الخلق، وبذلك يقول: إخبار الرسول عن الغيب وأمور في المستقبل، وإذا جاز للنبي جاز لغيره؛ إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق، فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق، ولا يشتغل بإصلاح الخلق، وهذا لا يسمى نبيا بل وليا. وأما الذوق فإن الصوفية عندما تحدث عن وسيلة المعرفة عند الصوفية يعرفونها بأنها تقوم على الذوق والكشف، دون العقل والشرع، ساق في هذا المجال بعضا من التعريفات التي اصطلح عليها كبار شيوخ الصوفية، كالقصيري وابن عربي في تعريف الذوق. فالقصيري يعرف الذوق بقوله: ما يجده العارف على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا عن طريق الأخذ بالإيمان والتقليد، وهو أول درجات شهود الحق بالحق. في أثناء البوارق المتتالية عند أدنى لبث من التجلي

البرقي. كما يذكر عن ابن عربي قوله: اعلم أن العلوم الذوقية الحاصلة لأهل الله، مختلفة باختلاف القوى الحاصلة مع كونها ترجع إلى عين واحدة. والمعروف عن التصوف أنه على نوعين: النظري «الإشراقي»: والغاية منه معرفة الله «بالذوق» واكتناه أسرار ربوبيته بالمواجيد. التصوف العملي: وهو قائم على الرياضيات والمجاهدات، أي: على الذكر والزهد والعبادة وفي الحقيقة لا يمكن التفرقة بينهما، لأن النظري وليد العملي، لأن النظرية وليدة التطبيق. ولقد أكثر الصوفية في كلامهم عن الحديث عن المحبة والفناء، وجعلوا الذوق هو طريق المعرفة الحقة، وأن الشريعة للعوام، وأن الحقيقة للخواص، وأن لكل شيء ظاهر وباطن، فمن ثم اتسم فكرهم عن الجانب الإلهي بالغموض والإبهام، وظهرت فيه آثار الغنوصية والباطنية، مما دعى بعض الباحثين إلى التساؤل، عما إذا كان هناك علاقة بين غلاة الصوفية والباطنية والإسماعيلية والفلاسفة[1]. [محمد بن خليفة].

***

والفراسة حق على أصول ذكرناها، وليس ذلك مما سميناه في شيء.

***

---

(١) هذه هي الصوفية لعبد الرحمن الوكيل (ص: ٣٣).

تعريف الفراسة: قال الراغب الأصفهاني: هي الاستدلال بهيئات الإنسان وأشكاله وألوانه وأقواله على أخلاقه وفضائله ورذائله. وقال فخر الدين الرازي: الفراسة هي الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة. ويقسمها ابن القيم في كتاب مدارج السالكين إلى ثلاثة أقسام: الفراسة الإيمانية: وهي نور يقذفه الله في قلب عبده يفرق به بين الحق والباطل، والحالي والعاطل، والصادق والكاذب. وحقيقتها أنها خاطر يهجم على القلب كوثوب الأسد على الفريسة، وهذه الفراسة على حسب قوة الإيمان فمن كان أقوى إيمانا فهو أحد فراسة ... وهذا النوع مصاحب للأنبياء والصالحين وأهل العلم والايمان. فراسة الرياضة والجوع: فراسة الرياضة والجوع والسهر والتخلي، فإن النفس إذا تجردت عن العوائق صار لها من الفراسة والكشف بحسب تجردها، وهذه فراسة مشتركة بين المؤمن والكافر، ولا تدل على إيمان ولا على ولاية، وهي من أبطل الباطل، وللرهبان فيها وقائع معلومة، وهي فراسة لا تكشف عن حق نافع ولا عن طريق مستقيم، بل كشفها جزئي من جنس فراسة الولاة وأصحاب عبارة الرؤيا والأطباء ونحوهم. الفراسة الخلقية: وهي التي صنف فيها الأطباء وغيرهم واستدلوا بالخلق على الخلق لما بينهما من الارتباط الذي اقتضته حكمة الله كالاستدلال بصغر الرأس الخارج عن العادة على صغر العقل وبكبره على كبر العقل، وبسعة الصدر وبعد ما بين جانبيه على سعة خلق صاحبه واحتماله وبسطته، وبخمود العين وكلال نظرهما على

بلادة صاحبها، وبتدويرها مع حمرتها وكثرة تقلبها على خيانته ومكره وخداعه. وقال ابن القيم: فراسة المتفرس تتعلق بثلاث، بعينه وأذنه وقلبه: فعينه: للسيماء والعلامات ... أي: لملاحظة العلامات الوجهية والجسدية والخلقية والتفرس فيها. وأذنه: للكلام وتصريحه وتعريضه ومنطوقه ومفهومه وفحواه وإشارته ولحنه وإيمائه ونحو ذلك. وقلبه: للعبور والاستدلال من المنظور والمسموع إلى باطنه وخفيه ... بمعنى إدراك القول الملفوظ والفعل المفعول، وفهم المقصود من وراءه في النية والقلب. ولإتقان الفراسة سببان كما يرى ابن القيم: أحدهما: جودة ذهن المتفرس، وحدة قلبه، وحسن فطنته. والثاني: ظهور العلامات والأدلة على المتفرس فيه ... أي: ظهور العلامات الوجهية والجسدية والخلقية. فإذا اجتمع السببان، لم تكد تخطئ للعبد فراسة، وإذا انتفيا لم تكد تصح له فراسة، وإذا قوي أحدهما وضعف الآخر كانت فراسته بين بين.

الفراسة في الكتاب والسنة: قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥] ذكر عدد من أهل العلم أن هذه الآية عن أهل الفراسة، وهم المتفرسون الآخذون بالسيما، وهي العلامة - السمات الخلقية -. قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ۚ﴾ [محمد: ٣٠]. قال تعالى: ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٣]. قال ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عِبَادًا يَعْرِفُونَ النَّاسَ

بِالتَّوَسُّمِ».أخرجه الطبراني في الأوسط. جاء في الأثر عن رسول الله انه قال: «اتَّقوا فِراسَةَ المُؤمِنِ فَإِنَّه يَنْظُرُ بنُورِ اللهِ». أخرجه الترمذي (٣١٢٧). [محمد بن خليفة].

الفراسة، وهي أنواع ثلاثة: فراسة خلقية: هذه الفراسة هي التي كتبت فيها المؤلفات التي تسمى كتب الفراسة، يعني يستدلون بالخَلق على الخُلق، هذه ألفت فيها مؤلفات كثيرة، حيث يستدلون على أخلاق هذا المنصف بتلك الصفات. فهذه الفراسة الخلقية راجعة إلى تجارب الناس، منها ما هو حق، ومنها ما هو باطل، لذلك ما فيها لا يجوز أن يُعتمد بإطلاق، كذلك لا يُرد بإطلاق؛ لأن فيه ما هو من الحق. النوع الثاني: فراسة علمية إيمانية، وهذه الفراسة العلمية تسمى فراسة؛ لأن العلم الصحيح يأتي لصاحبه كوثوب صاحب الفرس عليه، ودنو صاحب الفرس منه وتمكنه من ذلك، فيأتيه من العلم والإلهام ما يعلم به الحق، وهذا النوع من الفراسة هو الذي يكون كرامة من الكرامات؛ ولهذا يبحث العلماء بحث الفراسة وأنواعها في مبحث كرامات الأولياء لأجل هذا النوع، فقوله: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللهِ». أخرجه الترمذي (٣١٢٧). يعني: هذا النوع من الفراسة في الأمور الراجعة إلى علمه بالأشياء: علمه بما في نفس صاحبه، ينظر إليه فيعلم ما يجول بخاطره، يعلم أنه يفكر في كذا... وأشباه هذا، وهذا من النور الذي يقذفه الله له في قلب المؤمن. لكن هذا لا يسوغ أن يجعل دليلاً على الحكم، بل هذا خاطر يأتي للقلب ويهجم عليه، ويكون في أهل الولاية وأهل الإيمان

الصحيح والتقوى فراسة، لكن لا يسوغ لصاحبه أن يحكم به وأن يستعمله، فيظن بالناس الظنون لأجل هذه الفراسة، أو يحمدهم لأجل هذه الفراسة؛ لأن هذه الفراسة دليل ناقص، قد تكون من نور الله وقد لا تكون، فالمرء لا يزكي نفسه فلا يدري هذا الخاطر الذي هجم عليه هل هو من نور الله، أو هو من الظن السيئ، أو هو من الظن الحسن الذي فيه تزكية لغيره، وأشباه ذلك مما لا يسوغ. فله أن يستعمله من جهة الاحتياط والمعرفة، لكن ليس له أن يحكم به إلا في بعض الأحوال التي يقوى فيها حيث يكون عنده يقين بذلك. قال ﷺ: «قَدْ كَانَ يَكُونُ فِي الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ مُحَدَّثُونَ – يعني: ملهمون – فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَإِنَّ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ مِنْهُمْ». أخرجه البخاري (٣٤٦٩). النوع الثالث: الفراسة الرياضية، ويدخل فيها القافة وأشباه ذلك والقافة منهم من يعلم الأشكال فيلحق هذا بأبيه، ومنهم من يعلم الأثر، وبعض قبائل العرب معروف فيها هذا الأمر، كبني مرة ونحوهم يعرفون من وطء القدم هو من أي قبيلة، ويعرفون من وطء القدم هل الواطئ رجل أم امرأة، وهل المرأة حائض أم طاهر، وهذا يسمى القيافة وتتبع الأثر، هذا علم خاص يتداولونه فيما بينهم، وهو صحيح دلت التجارب على صحته، والشريعة جاء فيها الحكم بالقيافة، فالقائف يُحكم بقوله في المسائل التي يحتاج فيها إلى قائف، مثل تنازع الأنساب وأشباه ذلك. والنبي ﷺ كان عنده زيد بن حارثة وابنه أسامة بن زيد مضطجعان، وقد غطيا وجهيهما وبدت أقدامهما، فجاء رجل من

القافة فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض. فسر بذلك النبي ﷺ. أخرجه البخاري (٣٧٣١)، ومسلم (١٤٥٩). وبرقت أسارير وجهه لمحبته لأسامة وأبيه. فهذا النوع يحكم به شرعًا ويصير القاضي إليه، وهو من حيث الظاهر أقوى أنواع الفراسة، يعني: من حيث الحكم الظاهر، أما الباطن فالثاني الذي هو فراسة المؤمن، والأول قد يكون أو لا يكون. [صالح آل الشيخ].

***

ومن زعم أن صفاته قائمة بصفاته، ويشير في ذلك إلى غير الأيد والعصمة والتوفيق والهداية، وأشار إلى صفاته عز وجل القديمة، فهو حلولي قائل باللاهوتية والالتحام، وذلك كفر لا محالة.

***

هذا هو الحلول والاتحاد الخاص، وهو أن يتحد اللاهوت بالناسوت، فهم يرون أن صفات الخالق تحل في صفات المخلوق، فعند ذلك يزعمون أن الله حل في شخصه، وقد صرخ أحدهم في بعض جلساته، وزعم أنه هو الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وهل هنالك كفر أعظم من ذلك؟! والله المستعان. [محمد بن خليفة].

وهذه وقع فيها طائفة من بداية القرن الثالث الهجري، والحلول والإتحاد لفظان متباينان، فالحلول شيء والاتحاد شيء آخر، والحلول ينقسم إلى حلول عام وحلول خاص، والإتحاد ينقسم إلى اتحاد عام واتحاد خاص. فالفرق بين الحلول والاتحاد أن

الحلول يقبل الانفصال والإتحاد لا يقبل الانفصال. مثاله: أنك لو وضعت سكرًا في ماء فحركته، صار حلولاً أو اتحادا؟ صار اتحادا، لأن هذا لا يقبل أن ينفصل مرة أخرى، أما لو وضعت في الماء حصاة أو ورقة فهذا يسمى حلولاً؛ لأنها أصبحت هي والماء شيئًا واحد، لكن يمكن فصلهما مرة أخرى. ولو وضعت ورقة الشاي في كأس ماء، فهنا اجتمع حلول واتحاد، أما الحلول فوجود هذه الورقة التي تستطيع أن ترفعها، والاتحاد هو امتزاج الشاي بالماء وتغير لونه، فالماء دخله شيء آخر وهو الشاي فتغير فاتحدا. لهذا القائلون بالحلول غير القائلين بالاتحاد، والحلول قسمان: عام وخاص، والاتحاد قسمان: عام وخاص. فالحلول العام هو قول من يقول هو حل في كل شيء، لكن حلوله من قبيل حلول اللاهوت في المخلوق، يمكن أن يبقى للمخلوق صفة المخلوق ويبقى للاهوت صفة الإله، مثل من يعتقد في حلوله في الصور الجميلة وفي كل صورة جميلة، ويقول حل فيها الإله، أو حلول الرب في كل مكان، حيث إنه ليس مندمجا في الذات، ولكن فيه تباين، حال في كل مكان مع الانفصال. والحلول الخاص هو أنه يحل في بعض الأشخاص، مثل ما يقول بعض الصوفية: ما في الجبة إلا الله. يعني: حلول خاص فيه، أو قول النصارى: إن الله حل في عيسى، فصار عيسى له صفتان: صفة الناسوتية البشرية في جثمانه، وصفة الإلهية فيما حل فيه، ومثل قول القرامطة والإسماعيلية: إن الله حل في الحاكم أو في فلان أو فلان من الناس، هذا حلول خاص. أما الاتحاد فهو اتحاد عام

وخاص، أما الاتحاد العام: فهو أن يكون الوجود هو عين الله، أي: وجود الأشياء هو وجود الله، وصفة الأشياء هي صفة الله، فهذا يسمى اتحاد، أي: اتحاد بكل شيء، وهو قول الاتحادية، كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض وغيرهم. أما الاتحاد الخاص: أن يتحد ببعض المخلوقات دون بعض، فلم يتحد بكل شيء، نزهوه عن الاتحاد بالأشياء القذرة والقبيحة، ولكن اتحد ببعض الأشياء دون بعض، فاتحد بالأولياء والصالحين والأنبياء والفلاسفة، فصاروا هم عين وجود الله. ولا شك أن من قال بأي نوع من الحلول أو الاتحاد فهو كافر بالله. [صالح آل الشيخ].

***

ونعتقد أن الأرواح كلها مخلوقة، ومن قال: إنها غير مخلوقة فقد ضاهى قول النصارى النسطورية في المسيح، وذلك كفر بالله العظيم.

***

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «روح الآدمي مبدعة باتفاق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة، وقد حكى إجماع العلماء على أنها مخلوقة غير واحد من أئمة المسلمين، مثل محمد بن نصر المروزي الإمام المشهور الذي هو أعلم أهل زمانه بالإجماع والاختلاف، أو من أعلمهم. وكذلك أبو محمد بن قتيبة، قال في كتاب اللقط لما تكلم على خلق الروح: النسم الأرواح، قال: وأجمع الناس أن الله خالق الجثة وبارئ

النسمة، أي: الروح. وقال أبو إسحاق بن شاقلا فيما أجاب به في هذه المسألة: سألت رحمك الله عن الروح مخلوقة أو غير مخلوقة، قال: هذا مما لا يشك فيه من وفق للصواب، إلى أن قال: والروح من الأشياء المخلوقة، وقد تكلم في هذه المسألة طوائف من أكابر العلماء والمشايخ، وردوا على من يزعم أنها غير مخلوقة. وصنف الحافظ أبو عبد الله بن مندة في ذلك كتابا كبيرا في الروح والنفس وذكر فيه من الأحاديث والآثار شيئا كثيرا، وقبله الإمام محمد بن نصر المروزي وغيره، والشيخ أبو يعقوب الخراز، وأبو يعقوب النهرجوري، والقاضي أبو يعلى، وقد نص على ذلك الأئمة الكبار، واشتد نكيرهم على من يقول ذلك في عيسى ابن مريم، لا سيما في روح غيره كما ذكره أحمد في كتابه في الرد على الزنادقة والجهمية...والأرواح مخلوقة بلا شك، وهي لا تعدم ولا تفنى، ولكن موتها بمفارقة الأبدان، وعند النفخة الثانية تعاد الأرواح إلى الأبدان»[1]. ومن طوائف النصارى: النسطورية واليعقوبية. فالنسطورية: هم أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون، وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة، قال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات، ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٢١٦).

الامتزاج كما قالت الملكانية، ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية، ولكن كإشراق الشمس في كوة على بلورة، وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم.

وأشبه المذاهب بمذهب نسطور في الأقانيم أحوال أبي هاشم من المعتزلة، فإنه يثبت خواص مختلفة لشيء واحد، ويعني بقوله: واحد، يعني الإله، قال: هو واحد بالجوهر. أي: ليس هو مركبا من جنسين، بل هو بسيط وواحد. ويعني بالحياة والعلم أقنومين جوهرين، أي: أصلين مبدأين للعالم، ثم فسر العلم بالنطق والكلمة، ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى موجودا حيا ناطقا، كما تقول الفلاسفة في حد الإنسان، إلا أن هذه المعاني تتغاير في الإنسان؛ لكونه جوهرا مركبا، وهو جوهر بسيط غير مركب. وبعضهم يثبت لله تعالى صفات أخر بمنزلة القدرة والإرادة ونحوهما، ولم يجعلوها أقانيم، كما جعلوا الحياة والعلم أقنومين. ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الأقانيم الثلاثة حي ناطق إله، وزعم الباقون أن اسم الإله لا يطلق على كل واحد من الأقانيم، وزعموا أن الابن لم يزل متولدا من الأب، وإنما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولد، والحدوث راجع إلى الجسد والناسوت، فهو إله وإنسان اتحدا. وهما جوهران أقنومان طبيعتان: جوهر قديم، وجوهر محدث إله تام وإنسان تام، ولم يبطل الاتحاد قدم القديم، ولا حدوث المحدث، لكنهما صارا مسيحا واحدا طبيعة واحدة، وربما بدلوا العبارة، فوضع مكان الجوهر الطبيعة ومكان

الأقنوم الشخص، وأما قولهم في القتل والصلب فيخالف قول الملكانية واليعقوبية. قالوا: إن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته؛ لأن الإله لا تحله الآلام. ومن النسطورية قوم يقال لهم: المصلين. قالوا في المسيح مثل ما قال نسطور، إلا أنهم قالوا: إذا اجتهد الرجل في العبادة وترك التغذي باللحم والدسم، ورفض الشهوات الحيوانية والنفسانية، تصفى جوهره حتى يبلغ ملكوت السماوات، ويرى الله تعالى جهرة، وينكشف له ما في الغيب، فلا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء. ومن النسطورية من ينفي التشبيه، ويثبت القول بالقدر خيره وشره من العبد، كما قالت القدرية. وأما اليعقوبية فهم أصحاب يعقوب، قالوا بالأقانيم الثلاثة إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحما ودما، فصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده، بل هو هو. وعنهم أخبرنا القرآن الكريم: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧]. فمنهم من قال: إن المسيح هو الله تعالى. ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت، فصار الناسوت المسيح مظهر الجوهر، لا على طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة، بل صار هو هو، وهذا كما يقال: ظهر الملك بصورة إنسان. أو: ظهر الشيطان بصورة حيوان، وكما أخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]. وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد، أقنوم واحد إلا أنه من جوهرين،

وربما قالوا: طبيعة واحدة من طبيعتين، فجوهر الإله القديم، وجوهر الإنسان المحدث تركبا تركيبا، كما تركبت النفس والبدن، فصارا جوهرا واحدا أقنوما واحدا، وهو إنسان كله وإله كله. فيقال: الإنسان صار إلها. ولا ينعكس فلا يقال: الإله صار الإنسان. كالفحمة تطرح في النار، فيقال: صارت الفحمة نارا. ولا يقال: صارت النار فحمة. وهي في الحقيقة لا نار مطلقة، ولا فحمة مطلقة بل هي جمرة، وزعموا أن الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئي لا الكلي، ولربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراع، والحلول كحلول صورة الإنسان في المرآة المجلوة. [محمد بن خليفة].

أما الأرواح فالروح التي أضافها الله لنفسه هي روح مخلوقة وأضافها الله لنفسه تشريفا، قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩] من روحه إضافة مخلوق إلى خالقه؛ لأن الروح مخلوقة، وإضافة المخلوق إلى الخالق تقتضي التشريف مثل قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠]، تشريف للعبد، وقوله تعالى: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣] تشريف للناقة، ومثل: «بيت الله» تشريف لهذا البيت... إلى آخره، وكذلك الروح، طائفة ظنوا أن إضافة الروح لله إضافة صفة إلى موصوف، وهذا غلط، وهو الذي به ضلت النصارى فظنوا أنه لما ﴿نَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ [السجدة: ٩] أنه حلت فيه اللاهوتية، أي: حل فيه الإله، ولهذا قال: (فقد ضاهى قول النصارى النسطورية) وهي طائفة من النصارى. [صالح آل الشيخ].

هذه أيضا من المسائل التي هي من أظهر الأشياء في شريعة الإسلام، وهي التي أطبق عليها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جميعا، وأطبق عليها أتباعهم؟ وهي أن الروح مخلوقة، الروح التي في بني آدم مخلوقة، خلقهما الله، سواء كانت الروح التي أودعهما الله في عيسى أو في آدم أو في غيرهما، هذه الروح أو هذه الأرواح لا شك أنها مخلوقة. وإذا أُضيف في بعض النصوص شيء منها إلى الله: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١] فهذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه، وليس من إضافة صفة إلى موصوف، والأمر أوضح من أن يُنبه عليه. لكن أثيرت هذه المسألة قديما وخاض فيهما من خاض ممن جهل المعنى والتبس عليه الأمر، ولذلك صنف جماعة من أهل العلم في هذه المسألة؛ كأبي عبد الله بن منده، وابن قتيبة، ومحمد بن نصر المروزي، وغير هؤلاء من أهل السنة صنفوا في مسألة خلق الروح والرد على من قال بقدمها. وفي الجملة القائلون بقدم الروح صنفان: الصنف الأول: هم الصابئة الفلاسفة الذين قالوا بقدم الأرواح، وإن كانوا يقولون: إنها ليست من ذات الله، ومع ذلك هي قديمة ليست مخلوقة. الصنف الثاني: وهم أعظم كفرًا وشرا من الأولين، هم الذين قالوا: إنها قديمة؛ لأنها من ذات الله، وهذا ما ذهب إليه طوائف من الزنادقة المنتسبين إلى هذه الأمة، من الصوفية والمتكلمة. فهؤلاء هم الذين وصفهم ابن خفيف رحمه الله حينما قال: (ومن قال: إنها غير مخلوقة فقد ضاها قول النصارى النسطورية في

المسيح، وذلك كفر بالله العظيم)، النسطورية طائفة ممن طوائف النصارى، منسوبة إلى رجل اسمه: نسطور الحكيم، وهذا الرجل كان في إبان الدولة العباسية في زمن المأمون، وله آراء أدخلها في المذهب النصراني. النصارى كما يذكر أهل العلم أشهرهم ثلاث طوائف اليعقوبية والملكية أو الملكانية، والنسطورية. اليعقوبية: قائلون بالاتحاد. والملكية أو الملكانية: هؤلاء قائلون بالاتحاد من وجه دون وجه، فهم أخف شرا من الأولين. والنسطورية: هؤلاء أخف الثلاثة كفرا وشرا، مع اشتراكهم جميعا في الضلال والكفر لكنهم أخف من الأولين، فهؤلاء قائلون بالحلول. اليعقوبية يقولون: إن الله قد اتحد بعيسى تعالى الله عن قولهم، وهذا الاتحاد يشبهونه باتحاد اللبن بالماء حتى يصير شيئًا واحدا. أما الملكية فهؤلاء يقولون باتحاد من وجه دون وجه، ويُشبهون هذا بالحديدة التي أدخلت النار، فثمة اتحاد بالنار مع انفصال، ثم اتحاد من وجه دون وجه. وأما هؤلاء الذين يشير إليهم ابن خفيف وهم النسطورية، هؤلاء يقولون بالحلول، ويشبهون هذا بحلول الماء في الإناء، فثمة حلول مع حصول التمايز بين اللاهوت والناسوت، بين الله وعيسى، وكل ذلك ضلال وكفر. هؤلاء الذين قالوا بقدم الروح وأنها من ذات الله حلت في بني آدم، أو حلت في بعض بني آدم، أو حلت في أحد من بني آدم، فإن هؤلاء ضارعوا قول

النسطورية؛ لأنهم يزعمون حلول اللاهوت في الناسوت، يزعمون أن شيئا من ذات الله حل في ابن آدم، وهذا من أعظم الكفر بالله. [صالح سندي].

***

ومن قال: إن شيئًا من صفات الله عز وجل حالٌّ في العبد، وقال بالتبعيض على الله فقد كفر.

***

دعوى أن الله يحل في بعض الصور ذكرها غير واحد من علماء الفرق ونسبوها إلى غلاة الروافض ونسوق ها هنا تصنيف عبد القاهر البغدادي رحمه الله لفرق المشبهة مختصرا: المشبهة الذين ضلوا بتشبيه ذاته بغيره أصناف مختلفة، وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض الغلاة: فمنهم السبئية: الذين سموا عليا إلها، وشبهوه بذات الله. ومنهم البيانية: أتباع بيان بن سمعان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه، وأنه يفني كله إلا وجهه. ومنهم المغيرية أتباع المغيرة بن سعيد العجلي، الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صور حروف الهجاء. ولم يقتصر الأمر على الروافض وإنما شاركهم في ذلك غلاة المتصوفة الذين قالوا بوحدة الوجود كالحلاج وابن عربي وابن سبعين وابن الفارض والعفيف التلمساني. فالاتحادية يقولون: إنه يظهر في الصور كلها، وهذا عندهم هو الوجود الاسمي لا الذاتي،

ومن هذه الجهة فهو يرى في كل شيء، ويتجلى في كل موجود، لكنه لا يمكن أن ترى نفسه، بل تارة يقولون كما يقول ابن عربي: ترى الأشياء فيه، وتارة يقولون يرى هو في الأشياء وهو تجليه في الصور. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الكلام عن أصناف المثبتين للصفات في مسألة التبعيض: «ولا ريب أن المثبتين لهذه الصفات، أربعة أصناف: الصنف الأول: صنف يثبتونها وينفون التجسيم والتركيب والتبعيض مطلقا، كما هي طريقة الكلابية والأشعرية، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم وغيره، وهو قول طوائف من الحنبلية، والمالكية، والشافعية، والحنفية، كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، ورزق الله التميمي، والشريف أبي علي بن أبي موسى، والقاضي أبي يعلي، والشريف أبي جعفر، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني، ومن لا يحصى كثرة، يصرحون بإثبات هذه الصفات، وبنفي التجسيم والتركيب والتبعيض والتجزي والانقسام ونحو ذلك، وأول من عرف أنه قال هذا القول هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، ثم اتبعه على ذلك خلائق لا يحصيهم إلا الله. الصنف الثاني: صنف يثبتون هذه الصفات، ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة، لا بنفي ولا إثبات، لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه، ويقولون إنه أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد، ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره: أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض، وهم متفقون على أنه لا يمكن

تفريقه ولا تجزئته بمعنى انفصال شيء منه عن شيء، وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء وأئمة الحديث، وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية على هذا القول يحافظون على الألفاظ المأثورة، ولا يطلقون على الله نفيا وإثباتا إلا ما جاء به الأثر، وما كان في معناه. الصنف الثالث: يثبتون هذه الصفات ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون: هو جسم لا كالأجسام، ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم، وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين. الصنف الرابع: يصفونه مع كونه جسما بما يوصف به غيره من الأجسام، فهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبت عن الأمة تبديعهم وتضليلهم»[1]. [محمد بن خليفة].

***

والقرآن كلام الله ليس بمخلوق ولا حالٍّ في مخلوق، وأنه كيف ما تُلي وقُرئ وحُفظ، فهو صفة الله عز وجل، وليس الدرس من المدروس، ولا التلاوة من المتلو؛ لأنه عز وجل بجميع أسمائه وصفاته غير مخلوق، ومن قال بغير ذلك فهو كافر. ونعتقد: أن القراءة الملحنة بدعة وضلالة.

***

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٦٩).

(والقرآنُ كلامُ الله ليس بمخلوقٍ) هذه هي المسألةُ الكبيرةُ الشهيرةُ التي جرى فيها الافتراقُ وجرَت فيها الـمِحَنُ على المسلمين؛ مسألةُ القرآنِ وأنه كلامُ الله غير مخلوق، إذ قال أصحابُ الضلالِ من الجهمية والمعتزلة إنه مخلوقٌ، فأنكرَ الأئمةُ ذلك وكفَّرُوا من قالَ ذلك، وقالوا: مَن قال القرآنُ مخلوقٌ فهو كافرٌ؛ لأنَّ مضمونَه أنَّ اللهَ لا يتكلَّمُ، وحين إذن فهذا القرآن ليس كلامًا لله قامَ به وسُمعَ منه، بل هو مخلوقٌ، إمَّا في الهواءِ أو في نفسِ جبريل أو ما أشبه ذلك. وقوله: (ولا حالٌّ في مخلوق) أي: أنَّ عينَ كلامِ الله الذي تكلَّمَ به وسُمِعَ منه قائمٌ به، فاللهُ يتكلمُ ويكُلمُ من شاء كيف شاء، يقولُ العلماء: وللكلامِ وغيره وجوداتٌ أربع، وهي أنواع الوجود: الوجودُ العَيني. والوجودُ العلميُّ الذهنيُّ. والوجود اللسانيُّ. والوجودُ الرسميُّ الكتابيُّ. فالقرآنُ وجودُه العيني: هو ما قامَ بالربِّ سبحانه، وسمعَه من شاءَ من عبادِه، فموسى سمعَ كلامَ اللهِ من الله، منه إليه بلا واسطة. والوجودُ العلميُّ: هو وجودُه في قلوبِ الحافظين؛ كما قال تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَۚ﴾ [العنكبوت: ٤٩]. والوجودُ الرسمي: هو وجودُ القرآن في المصحفِ، فتقول: هذا المصحف فيه كلامُ الله، تريدُ وجودَه الكتابي، يعني: مكتوبٌ فيه كلامُ الله. ووجودٌ لسانيٌّ: هو ما يُسمَعُ مِن القارئ؛ فيَجري على لسانِه. فهذه أنواعُ الوجودِ الأربعة؛ العيني، والعلمي، والخطي أو الكتابي، واللساني أو البياني. وقوله: (وليس الدرس من المدروس، ولا التلاوة من المتلو) هذه

المسألةُ ترجع إلى مسألةِ الفرق بين اللفظِ والملفوظِ، فاللفظُ مصدرٌ، لَفظَ يَلفظُ لفظًا، ويُطلَقُ على فعلُ القارئ وعلى المقروء، ولهذا صارَ هذا التعبيرُ مُشكلًا ومُوهِمًا، وهو: لفظي بالقرآنِ مخلوقٌ، ولفظي بالقرآنِ غير مخلوقٍ. وصارَ فيها افتراق وجدلٌ، واشتهرَ عن الإمامِ أحمدَ قوله: من قالَ لفظي بالقرآنِ مخلوقٌ فهو جهميٌّ، ومن قالَ غير مخلوقٍ فهو مُبتدِعٌ. لأن كلمةِ «اللفظ» تحتمل معنيين فعل القارئ والمقروء كما تقدم، وما قاله الإمام أحمد في اللفظ يجري في التلاوة والقراءة فمن قال: تلاوتي أو قراءة القرآن مخلوقة. فهو كمن قال: لفظي بالقرآن مخلوق. ومن قال: غير مخلوقة. فهو كمن قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق. فالأول جهمي، والثاني مبتدع. وقوله: (ونعتقدُ: أنَّ القراءةَ الملحَّنةَ بدعةٌ وضلالةٌ) القراءةُ الْمُلَحَّنَةَ هي التي تشبهُ القرآنَ بالغناء، ويُتلى على طريقةِ المُغنين، وقد دلَّت السنَّةُ على استحبابِ التغنِّي وتحسينِ الصوتِ لكن لا على طريقةُ الـمُغنين، كما هو الجاري من كثيرٍ من القرَّاء الـمُولعين بالصوتِ، فيجمعون بين التقعُّرِ في إخراجِ الحروفِ وبين الـمُبالغةِ في المدودِ والتَّلحينِ، فيُحوِّلُون القرآن إلى نوعٍ من فنِّ التطريبِ، فيطرِّبُون به المولعين بحسن الصوت، ولا يعقلون ولا يتدبرون ما يسمعون، إنَّما نفوسُهم وأفكارُهم وتعلقُهم بالصوتِ؛ حتى إذا قالَ مُلحنًا مبالغًا: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ أَصۡحَـٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩] قالَ هؤلاءِ الـمُشجِّعون: «الله» تعبيرًا عن الإعجابِ بالصوتِ، ولا يعقلون وعدًا ولا وعيدًا.

وتدريسُ المقاماتِ فيه نوعٌ من تشبيهِ القرآنِ بالأغاني، فهذه المقاماتُ ليست معروفة في كلام أهل العلم، ولهذا لا يتضح المراد منها إلا بشرح المعنيين بها، وهي من علوم أهل الغناء، لكن يظهرُ أنها صيغٌ لأصواتِ قارِئين، وصفة قراءتهم وعليه فكلٌّ واحدٍ له مقام اعتاد عليه فيقرأ بحسب ما أعطاه الله من حسن الصوت والأداء، ومما تقدم يتبين أن تعلم المقامات مذمومٌ وينهى عنه لأنه يؤدي إلى تشبيه القرآن بالغناء، وهو قراءة القرآن بالألحان، وقد نص العلماء على أن قراءة القرآن بالألحان بدعة؛ كما ذكر ابن خفيف، وغيره. [عبد الرحمن البراك].

اعتقاد السلف الصالح من أولهم إلى آخرهم: أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، منه بدأ جل وعلا قوله، وإليه يعود سبحانه وتعالى، وهو كلام الله إذا تلي، وهو كلام الله إذا كتب، وهو كلام الله جل وعلا إذا حفظ، ففي أي صفة كان تناوله العبد فهو كلام الله ليس بمخلوق. ومعلوم أنه ثم فرق ما بين التلاوة وبين المتلو، وما بين الدراسة والمدروس، وما بين القراءة والمقروء، فكما قال أئمة السلف: الصوت صوت القاري والكلام كلام الباري جل وعلا، فالجهة منفكة لا تلازم بين التلاوة والمتلو؛ لأن التلاوة فعل العبد والمتلو كلام الله جل وعلا، ولهذا بدع السلف من قال: لفظي بالقرآن مخلوق؛ لأن كلمة «لفظي» تحتمل أن يكون المراد التلفظ الذي هو عمل العبد؛ فتكون الكلمة صحيحة، وأما الملفوظ فهو كلام الحق جل وعلا

فليس بمخلوق. لذا استعمل هذه اللفظة بعض أهل البدع والاعتزال والجهمية ليستروا قولهم بخلق القرآن؛ فاستعملوا قولا محتملا حتى لا يقعوا في المساءلة والعقاب. (ونعتقد أن القراءة الملحنة بدعة وضلالة) يقصد بالقراءة الملحنة ما تفعله الصوفية، من قراءة القرآن بنوع من الطرب، وليس المقصود بالقراءة التي تقوم على أحكام التجويد، وإنما هي نوع من التطريب. [محمد بن خليفة].

ذكر هنا صفة الكلام والقرآن، وأن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، هذا اعتقاد السلف الصالح من أولهم إلى آخرهم منه بدأ وإليه يعود، ... فكما قال أئمة السلف: الكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري. فالجهة منفكة لا تلازم بين التلاوة والمتلو، لأن التلاوة فعل العبد والمتلو كلام الله، ولهذا بدع السلف من قال: لفظي بالقرآن مخلوق. لأن كلمة «لفظي» تحتمل أن يكون المراد التلفظ الذي هو عمل العبد فتكون الكلمة صحيحة، فتلفظ العبد مخلوق لأن أعمال العباد مخلوقة، وقد يكون المقصود باللفظ الذي هو الملفوظ؛ لأن «فعل» تأتي بمعنى المصدر وتأتي بمعنى المفعول، مثل: خلق، بمعنى المخلوق، ولفظ بمعنى الملفوظ، وهكذا. فكلمة «لفظ» تأتي بمعنى الملفوظ، والملفوظ هو كلام الحق ليس بمخلوق، فمن قال: لفظي بالقرآن مخلوق. هو مبتدع؛ لأن هذه الكلمة لا تجوز أن تقال لاحتمال أن يكون المراد باللفظ المصدر أو يكون المراد باللفظ الملفوظ. فإن كان المراد

المصدر فهو صحيح، أن فعل العبد وتلفظه مخلوق، وإن كان المراد الملفوظ، فالملفوظ كلام الحق ليس بمخلوق. لكن استعمل هذه اللفظة بعض أهل البدع والاعتزال والجهمية ليستروا قولهم بخلق القرآن، فاستعملوا قولاً محتملاً حتى لا يؤخذ على أيديهم. [صالح آل الشيخ].

***

وأن القصائد بدعة، ومجراها على قسمين: فالحسن من ذلك من ذكر آلاء الله ونعمائه، وإظهار نعت الصالحين وصفة المتقين، فذلك جائز، وتركه والاشتغال بذكر الله والقرآن والعلم أولى به، وما جرى على وصف المرئيات، ونعت المخلوقات، فاستماع ذلك على الله كفر، واستماع الغناء والربعيات على الله كفر، والرقص بالإيقاع ونعت الرقاصين على أحكام الدين فسق، وعلى أحكام التواجد والنغام لهو ولعب. وحرام على كل من سمع القصائد والربعيات الملحنة الجاري بين أهل الأطباع على أحكام الذكر، إلا لمن تقدم له العلم بأحكام التوحيد، ومعرفة أسمائه وصفاته، وما يضاف إلى الله تعالى من ذلك مما لا يليق به عز وجل، مما هو منزه عنه، فيكون استماعه كما قال: ﴿يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ﴾ الآية [الزمر: ١٨]. وكل من جهل ذلك، وقصد استماعه على الله على غير تفصيله، فهو كفر لا محالة، فكل من جمع القول وأصغى بالإضافة إلى الله، فغير جائز إلا لمن عرف ما وصفت من ذكر الله ونعمائه، وما هو موصوف به

عز وجل ما ليس للمخلوق فيه نعت ولا وصف، بل ترك ذلك أولى وأحوط، والأصل في ذلك أنها بدعة، والفتنة بها غير مأمونة، ... إلى أن قال: واتخاذ المجالس على الاستماع والغناء والرقص بالرباعيات بدعة، وذلك مما أنكره المطلبي ومالك والثوري ويزيد بن هارون وأحمد بن حنبل وإسحق، والاقتداء بهم أولى من الاقتداء بمن لا يعرفون في الدين، ولا لهم قدم عند المخلصين. وبلغني أنه قيل لبشر بن الحارث: إن أصحابك قد أحدثوا شيئًا يقال له القصائد. قال: مثل إيش؟ قال مثل قوله:

اصبري يا نفس حتى   تسكني دار الجليل

فقال: حسن، وأين يكون هؤلاء الذين يستمعون ذلك؟ قال: قلت: ببغداد. فقال: كذبوا والذي لا إله غيره، لا يسكن ببغداد من يسمع ذلك.

***

أشار هنا إلى أن القصائد الشعرية تكون على قسمين: قسم جائز. وقسم ممنوع. وقد أشار الله عز وجل إلى ذلك في محكم التنزيل بقوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧]، قال النبي ﷺ «الشِّعْرُ كَلَامٌ، فَحَسَنُهُ حَسَنٌ، وَقَبِيحُهُ قَبِيحٌ». أخرجه الدارقطني (٤٣٠٦)، وأبو يعلى (٤٧٦٠)، والبيهقي (٢١١٥٣). فالشعر يمكن القول بأنه تنطبق عليه الأحكام الخمسة: فمنه ما هو مباح،

وهو الأصل في الشعر، كالشعر المشتمل على موضوعات أدبية لا تتضمن شيئا مما حرم الشرع. ومنه ما يكون مستحبا، وهو ما كان من الشعر في وصف الله جل وعلا ووصف آلائه، ووصف الصالحين، والتذكير بالدار الآخرة، والجهاد وأشباه ذلك من المعاني الإسلامية والدينية العظيمة، فإن هذا مما أمر به؛ فإن الشعر الذي يحث الناس على مكارم الأخلاق والفضائل ويرشدهم لما ينفعهم، يعتبر من الكلام الحسن الذي يثاب عليه قائله، فالنبي ﷺ أنشدت الأشعار بين يديه، وقال ﷺ لحسان بن ثابت: «اهْجُ الْمُشْرِكِينَ فَإِنَّ جِبْرِيلُ مَعَكَ». أخرجه البخاري (٤١٢٤)، ومسلم (٢٤٨٦). وهذا أمر ثابت متفق عليه بين أهل العلم. ومنه ما يكون واجبا: إذا كان دفاعا عن الإسلام ومبادئه في مقابل الشعر الذي يحارب القيم والأخلاق والمبادئ الإسلامية، فإذا حورب الإسلام شعرا وجب التصدي له من جنسه، وهذا ما كان يفعله شعراء الصحابة كحسان بن ثابت رضي الله عنه وغيره في مقابل شعراء الكفار الذين كانوا يهجون النبي ﷺ وأصحابه ويطعنون في الدين. ومنه ما هو مكروه: وهو الذي يحصل بالتشاغل به عن غيره أيضا من العلم الواجب أو من العلم المستحب هذا لا ينبغي؛ بل الانشغال بالعلم الواجب والمستحب هذا لا شك أولى بل آثر أن ينشغل عنه بإنشاد الأشعار في المعاني الإسلامية العامة. ولذلك ورد في السنة ذم لبعض حالات الشعر، والمقصود به الإكثار من ذلك حتى يشغله عن القرآن والسنة والتفقه في الدين. عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال:

«لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا». أخرجه البخاري (٦١٥٥)، ومسلم (٢٢٥٧). وقد بوب البخاري بابا عن كراهة أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصده عن ذكر الله. ومنه ما هو محرم: كالشعر المشتمل على ما يخل بالعقيدة، أو ينافي الأخلاق الحميدة أو الأدب الرفيع، أو فيه دعوة إلى الباطل والمنكر والفحشاء، أو فيه هتك لأعراض المسلمين أو أذيتهم أو نحو ذلك، فكل هذا قبيح مذموم، ويعظم الجرم فيه حسب الموضوع المشتمل عليه. بل ومنه ما هو كفر وإلحاد كالشعر المشتمل على الدعوة لنبذ الأديان والتحرر من العقيدة والإباحية واستحلال الخمور والزنا وغيرها من المحرمات المعلومة من الدين بالضرورة. وقد يكون الشعر من النوع الأول المباح أو المستحب لكن يصاحبه أحوال محرمة: مثل الغناء والمعازف والرقص والاختلاط واجتماع المردان ونحو ذلك فحرمته تأتي من هذا الوجه. قال ابن القيم: «حال كثير من السالكين أنه يجري مع ذوقه ووجده وما يراه ويهواه، غير متبع لسبيل الله التي بعث بها رسوله، وهذا هو اتباع الهوى بغير هدى من الله»[١]. وعن تطور هذه بدعة السماع يحدثنا ابن القيم رحمه الله فيقول: «فإن أصل سماع القصائد كان تلحينا بإنشاد قصائد مرققة للقلوب، تتضمن تحريك المحبة والشوق والخشية والحزن والأسف وغير ذلك، وكانوا يشترطون له المكان والإمكان والخلان، ويشترطون أن

---

(١) الكلام على مسألة السماع (ص: ١٦٠).

يكون المجتمعون لهذا السماع من أهل الطريق المريدين لوجه الله والدار الآخرة، وأن يكون الشعر المسموع خاليا عما تحظر الشريعة سماعه وتكرهه، وبعضهم كان يشترط أن يكون القوال منهم، وبعضهم يشترط كون الذي أنشأ القصيدة من أهل الطريق، إلى غير ذلك من الشروط والأوضاع التي احترزوا بها من مفسدات السماع. ولكن لما كان الأصل غير مشروع آل الأمر إلى ما آل إليه من الفساد الذي لا يعلمه إلا الله؛ لأنه من عند غير الله، فليس عليه حارس وحافظ من الله، بل هو بمدرجة كل سالك في الباطل، وهو مجمع المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وأكيلة السبع وما ذبح على النصب. ثم إنهم أضافوا إلى هذا الصوت ما ينفذه ويوصله إلى شغاف القلب، من الآلات التي أخفها التغبير، وهو ضرب بقضيب على جلد أو مخدة على توقيع خاص، فعظم إنكار الأئمة لذلك كالشافعي وأحمد، فقال الشافعي: هو من إحداث الزنادقة. وقال أحمد: بدعة. ثم لم يقتصروا على هذه الحركة، فتعدوها إلى حركة الدفوف، وهي أقبح من حركة التغبير، وفيها ما فيها، وزيادة التشبه بالنساء، فإن الدف في الأصل إنما هو للنساء عادة ورخصة، وقد لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء. ثم لم يقتصروا على هذه الحركة حتى تعدوها إلى حركات الأوتار والعيدان، التي هي في الأصل من إحداث الفلاسفة أعداء الرسل، ثم ضموا إلى ذلك حركة الرقص، التي سببها استخفاف الشيطان لأحدهم، وركوبه على كتفه، ودقه برجليه في صدره، وكلما دقه برجليه ورقص

على صدره رقص هو كرقص الشيطان عليه، وقد شاهد ذلك بعض أهل البصائر عيانا، ثم ضموا إلى صوت الغناء صوت اليراع والشبابة وغيرها ... ويتزايد الأمر حتى يغنوا بأشعار طالما عصي الله بها في الأرض، من أشعار الفساق والفجار، المتضمنة لتهييج النفوس على ما يبغضه الله ويمقت عليه، ومدح ما حرمه ولعن فاعله، والابتهاج به، والافتخار بنيله، والتبجح بالوصول إليه. وربما تعدوا ذلك إلى الغناء بالأشعار الكفرية التي تحاد ما أنزل الله، كأشعار أهل الإلحاد من الاتحادية والحلولية، والأشعار المتضمنة لكثير من ألفاظ القرآن»(١). فهذه القصائد التي أحدثها هؤلاء المتصوفة لا تخلو من الشرك والغلو في الصالحين؛ لأن جل قصائدهم تدور حول تقديس أشخاص بأعيانهم، حتى إذا مدحوا النبي ﷺ غلوا في مدحه، فكل الفكر الصوفي يقوم على قاعدة تقديس الأشخاص، فلو كانت حتى مجرد قصائد فإنها لا تخلو من باطل وشطط وشطح. قال ابن القيم: «واعلم أن بدعة السماع تتضمن الغلو في الدين واتباع الهوى والعشو عن ذكر الله، فإنهم حسبوا أن هذه البدعة دين وقربة تقربهم إلى الله، وهذا من أقبح الغلو، وهو يوجب الانحراف عن الصراط المستقيم، واتباع الهوى يوجب الضلال عن سبيل الله، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦]. والعشو

(١) الكلام على مسألة السماع (ص: ٢٠٧).

عن ذكر الله يوجب مقارنة الشيطان له. قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ﴾ [الزخرف: ٣٦] وذكر الله هنا هو كتابه، ومن العشو عنه: التعوض عنه بسماع الشيطان المحدث. وقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٨ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا۟ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: ١٨-١٩]. فالشريعة التي جعله ربه عليها تتضمن ما أمره به ورضيه له، وكل عمل وحب وذوق ووجد وحال لا تشهد له هذه الشريعة التي جعله عليها فباطل وضلال، وهو من أهواء الذين لا يعلمون، فليس لأحد أن يتبع ما يحبه فيأمر به ويتخذه دينا، وينهى عما يبغضه ويذمه إلا بهدى من الله، وهو شريعته التي جعل عليها رسوله، وأمره والمؤمنين باتباعها. ولهذا كان السلف يسمون كل من خرج عن الشريعة في شيء من الدين من أهل الأهواء، ويجعلون أهل البدع هم أهل الأهواء، فيذمونهم بذلك ويحذرون عنهم، ولو ظهر عنهم ما ظهر من العلم والعبادة والزهد والفقر والأحوال والخوارق»[1]. [محمد بن خليفة].

المسألة التي ذكرها من سماع الألحان المطربة والقصائد الزهديات بالألحان فهذا هو الذي كان يسمى في العصر الأول بالتغبير، والتغبير كان بنوع ضرب على الجلود وقد يكون بالدفوف أيضًا، وفيه إنشاد للقصائد الزهدية، استعمله طائفة من

---

(١) الكلام على مسألة السماع (ص: ١٦٢).

المتصوفة لأجل إشغال الناس بالقصائد التي تحث على الدار الآخرة، وتزهد في الدنيا، عن الغناء والفجور وأشباه ذلك. والعلماء أنكروا التغبير، وأنكروا سماع القصائد الملحنة يعني بألحان مبتدعة، الألحان التي يستخدمها أهل التصوف بما يشبه الغناء، وعدوا ذلك من البدع المحدثة، ووجه كونه بدعة ظاهر، وذلك أنه يقصد بذلك التقرب إلى الله، ومعلوم أن التقرب إلى الله لا يكون إلا بما شرع، وهذه القصائد على هذا النحو التي كان يلقى في الماضي، ويلقيه المتصوفة في الحاضر، هذا مبتدع محدث لا يجوز ترقيق القلوب به. أيضا من سماع الألحان ما يتصل بالتعبد بها، وهذا لا شك أنه كفر، مثل ما ذكر لك بأن سماعها واستماع ذلك تعبدا كفر؛ لأنه جعل ﴿مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١]. وافتراء على الله له بأنه شرع هذا ورضيه ودل عليه وبه يحصل توحيده، كما يعتقده المتصوفة. فأصل استماع الألحان واستماع الغناء فسق إذا كان يصحبه معازف، وإذا كان لا يصحبه معازف فهو بحسب الحال، وقد يكون فسقا في بعض الأمور كحال الصوفية إذا كان استماع هذه الألحان المطربة والغناء وأشباه ذلك عبادة. وقوله: (وقصد استماعه على الله على غير تفصيله، فهو كفر لا محالة)، وقوله: (واستماع الغناء والرباعيات على الله كفر)، هذا قول مشكل، فإذا جاءتك المواطن المشكلة من كلام العلماء فإن كلام العلماء فيه متشابه، ما نأخذها بالتسليم إلا بعد رده إلى المحكم، فإذا

رددناه إلى المحكم في قواعد التكفير، رجعنا إلى أنه لا يكفر المستمع إلا بأحد الصفتين: إما بالتقرب إلى الله بالحرام، وهذا عند طائفة كفر، حتى حكى بعض العلماء أن من زنى وقال في أوله: بسم الله وعلى بركة الله، أنه يكفر بالإجماع، وإن كان لا يُسلم أن هذا بالإجماع؛ لأنه ما أعرف من قال بالإجماع من المتقدمين، لكن من قال: بسم الله وعلى بركة الله، فإنه يكفر؛ لأنه هنا يريد الاستعانة بالله على هذا الأمر المحرم، ويطلب البركة في هذا الأمر المحرم. كذلك من أراد التعبد بالحرام، كالذين قال الله فيهم: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨] هذا يمكن الرجوع إليه؛ لأنه من تعبد بالحرام تقربا إلى الله بما حرم، هذا عند جمهور العلماء كفر، وإذا اعتقد أن الله يرضى بهذا وينصت إليه فهذا كفر؛ لأن فيه وصف لله عز وجل بما لا يجوز أن يوصف به. [صالح آل الشيخ].

***

قال أبو عبد الله: ومما نقول وهو قول أئمتنا أن الفقير إذا احتاج وصبر لم يتكلف إلى وقت يفتح الله له كان أعلى، فمن عجز عن الصبر كان السؤال أولى به على قوله ﷺ: «لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ...» الحديث[1]. ونقول: إن ترك المكاسب غير جائز

(١) أخرجه البخاري (١٤٨٠)، ومسلم (١٠٤٢).

إلا بشرائط مرسومة من التعفف والاستغناء عما في أيدي الناس، ومن جعل السؤال حرفة وهو صحيح فهو مذموم في الحقيقة خارج.

***

أشار إلى الحديث الوارد عن أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ، فَيَذْهَبَ إِلَى الْجَبَلِ، فَيَحْتَطِبَ، ثُمَّ يَأْتِيَ بِهِ يَحْمِلُهُ عَلَى ظَهْرِهِ، فَيَبِيعَهُ فَيَأْكُلَ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ، وَلَأَنْ يَأْخُذَ تُرَابًا فَيَجْعَلَهُ فِي فِيهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَجْعَلَ فِي فِيهِ مَا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ». أخرجه البخاري (١٤٨٠)، ومسلم (١٠٤٢). ومن المعلوم شرعا أنه في كلا الأمرين من جلب النفع ودفع الضر شرع للإنسان ألا يسأل إلا الله، ولا يشتكي إلا إليه، كما قال يعقوب عليه السلام: ﴿إِنَّمَآ أَشۡكُواْ بَثِّي وَحُزۡنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٦]، ومن المعلوم أن الإنسان في حوائج دنياه وفي حوائج أخراه يدور بين هذين الأمرين: جلب ما ينفعه، ودفع ما يضره. فمثلا يسأل العبد ربه عز وجل الغنى، ويستعيذ به من الفقر، ويسأل الله عز وجل القوة، ويستعيذ به من الضعف، وهكذا في كل أموره. ولكن الإنسان إذا مسه الضر لجأ إلى الله سبحانه وتعالى، وأما في حال استغنائه ورخائه، فإنه قد ينسى، ولذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦-٧] فترى الإنسان في حال رخائه بعيدا عن الله سبحانه وتعالى، ولا يلجأ إليه ولا يشكره عز

وجل على ما أولاه من نعم، مع أن الواجب المتعين على كل أحد أن يلجأ إلى الله سبحانه وتعالى في جلب المنفعة وفي دفع المضرة. ولذلك علمنا النبي ﷺ أن ندعو الله عز وجل في كل شيء، حتى في إصلاح شسع النعل؛ فعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لِيَسْأَلْ أَحَدُكُمْ رَبَّهُ حَاجَتَهُ كُلَّهَا حَتَّى يَسْأَلَ شِسْعَ نَعْلِهِ إِذَا انْقَطَعَ». أخرجه الترمذي (٣٦٠٤). قال ابن بطال: «ليستشعر العبد الافتقار إلى ربه في كل أمر وإن دق، ولا يستحيى من سؤاله ذلك»[(١)]. فالعبد في كل أحواله لا بد أن يلجأ إلى الله عز وجل، فإذا شرع له سؤال الله في مثل هذا الأمر اليسير، فعليه أن يلزم دعاءه في جميع أحواله؛ سواء كان دعاء ثناء أو دعاء مسألة. (ونقول: إن ترك المكاسب غير جائز إلا بشرائط مرسومة من التعفف والاستغناء عما في أيدي الناس) كما نعلم أن الصوفية تقوم على ترك التكسب، ويعيشون عالة على الناس وعلى أوقافهم، مع أنه لا يحل للإنسان ذلك إذا صحيحا سليما، ويأكلون من أوقاف أهل الخير التي أوقفوها على المحتاجين والأرامل والأيتام؛ فتجد المتصوفة يستولون على مثل هذه الأوقاف ويستغلونها باسم الدين، والله المستعان. وقد غلط بعض المتصوفة وزعم أن طلب الأكل أو الرزق عند الجوع ينافي التوكل، ويحثون الناس على ترك التكسب والأخذ بالأسباب. وهذا الزعم ينافي الشرع والعقل؛ فلا بد من الأخذ

---

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٠/ ١١٨).

بالأسباب، دنيوية كانت أو شرعية، وهذا الأخذ لا ينافي التوكل والاستعانة بالله عز وجل. والأخذ بالأسباب من القدر، والله سبحانه وتعالى هو مسبب الأسباب، وهو الذي خلق هذه الأسباب وجعلها أسبابا، فهذا حال المؤمنين بالله ورسوله العابدين لله، وكل ذلك من العبادة، ويفقه هذه الأمور من وضع نصب عينيه توحيد العبادة، فتوحيد العبادة منه التوكل ومنه الإنابة ومنه الخشية ومنه الأمر بالمعروف ومنه النهي عن المنكر ومنه الجهاد في سبيل الله. وكل هذه المعاني والشعائر يجب أن تكون واضحة ظاهرة، وعلينا أن نتمثلها في أنفسنا، وأن نعلمها لأسرنا ومجتمعاتنا وسائر أمتنا، فلا بد من غرس المعاني الحقة وإبعاد تلك المعاني الفاسدة التي لصقت في أذهان الناس، حتى إنهم أصبحوا لا يعرفون من الدين إلا تلك الصورة الباطلة، فأصبح المعروف منكرا والمنكر معروفا، والعياذ بالله. (ومن جعل السؤال حرفة - وهو صحيح - فهو مذموم في الحقيقة خارج) وفي النهي عن سؤال الناس أحاديث كثيرة في الصحاح والسنن والمسانيد، كقوله ﷺ: «مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ النَّاسَ حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةُ لَحْمٍ». أخرجه البخاري (١٤٧٤)، ومسلم (١٠٤٠). وقوله ﷺ: «مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْأَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خُمُوشٌ، أَوْ خُدُوشٌ، أَوْ كُدُوحٌ». أخرجه أبو داود (١٦٢٦)، والترمذي (٦٥٠)، والنسائي (٢٥٩٢)، وابن ماجه (١٨٤٠)، وأحمد (٤٤٤٠). فهل يرضى

الإنسان أن يلقى الله يوم القيامة على هذا الحال؛ نسأل الله العافية. و«الْمَسْأَلَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِثَلَاثٍ، لِغُرْمٍ مُوجِعٍ، أَوْ دَمٍ مُفْظِعٍ، أَوْ فَقْرٍ مُدْقِعٍ». أخرجه أبو داود (١٦٤١)، وابن ماجه (٢١٩٨)، وأحمد (١٢٢٧٨). والفقر المدقع، أصله من الدقعاء، وهو التراب، ومعناه: الفقر الذي يفضي بصاحبه إلى التراب، بحيث لا يكون عنده ما يتقي به التراب. والغرم المفظع، أي: الشنيع المجاوز المقدار، وأراد به الديون الفادحة التي تهبط صاحبها. والدم الموجع: هو الذي يوجع أولياء المقتول من شدة تحمل الديات. ولذلك حث النبي ﷺ على العمل وذم المسألة، ودعا ﷺ إلى الصبر والاستغناء والاستعفاف عما في أيدي الناس؛ فقال ﷺ: «مَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللهُ وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللهُ وَمَنْ يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْهُ اللهُ وَمَا أُعْطِيَ أَحَدٌ عَطَاءً خَيْرًا وَأَوْسَعَ مِنْ الصَّبْرِ». أخرجه البخاري (١٤٦٩)، ومسلم (١٠٥٣). وأوصى خواص أصحابه ألا يسألوا الناس شيئا، كما جاء في شأن أبي بكر أنه كان يسقط سوط الدابة من يده، فينزل عن دابته، وهذا فيه كلفة ومشقة، ويتناول سوطه؛ لكيلا يطلب من أحد أن يناوله إياه، مع أن هذه الأمور قد تكون من أقل أنواع السؤال، ولكنها أمور تربى عليها خواص أصحاب النبي ﷺ حتى لا يسألوا الناس شيئا أبدا. وقد دلت النصوص على الأمر بسؤال الخالق والنهي عن سؤال المخلوق في غير

موضع؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝٧ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾ [الشرح: ٧-٨] فالرغبة تكون إلى الله سبحانه وتعالى وحده. [محمد بن خليفة].

***

ونقول: إن المستمع إلى الغناء والملاهي، فإن ذلك كما قال عليه السلام: «اَلْغِنَاءُ يُنبِتُ النِّفاقَ فِي القَلبِ»[1]. وإن لم يكفر، فهو فسق لا محالة.

***

المعنى بهذا أن في استماع الأغاني وآلات الملاهي من الفسق من المعاصي ومن أسباب مرض القلب والنفاق. وأما نسبة هذا إلى النبي ﷺ فهذا وهم، المعروف أنه من كلام ابن مسعود: الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل. ولكن المؤلف كأنه غفل عن ذلك. فالمعاصي بريد الكفر، مثل ما أن المرض بريد الموت قد تجره المعاصي إلى الوقوع في الكفر، نعوذ بالله. [عبد العزيز بن باز].

لا شك أن الغناء محرم، وللعلامة ابن القيم رحمه الله رسالة في السماع مهمة، بعنوان: «الكلام على مسألة السماع»، بسط فيها الكلام على مسألة السماع والغناء، ورد على جل الشبه التي أثيرت حولها، وفرق فيها بين السماع القرآني والسماع البدعي والشيطاني. وإن من الأسباب الرئيسة لهجر استماع القرآن الكريم: استماع الغناء واللهو

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٩٢٧).

والمزمار، الذي أصبح منتشرا الآن. ولقد صرح ابن القيم بأن «من مكايد عدو الله ومصائده، التي كاد بها من قل نصيبه من العلم والعقل والدين، وصاد بها قلوب الجاهلين والمبطلين: سماع المكاء، والتصدية، والغناء بالآلات المحرمة، الذي يصد القلوب عن القرآن، ويجعلها عاكفة على الفسوق والعصيان. فهو قرآن الشيطان، والحجاب الكثيف عن الرحمن، وهو رقية اللواط والزنا، وبه ينال العاشق الفاسق من معشوقه غاية المنى، كاد به الشيطان النفوس المبطلة، وحسنه لها مكرا منه وغرورا، وأوحى إليها الشبه الباطلة على حسنه فقبلت وحيه واتخذت لأجله القرآن مهجورا. فلو رأيتهم عند ذياك السماع وقد خشعت منهم الأصوات وهدأت منهم الحركات، وعكفت قلوبهم بكليتها عليه، وانصبت انصبابة واحدة إليه، فتمايلوا له ولا كتمايل النشوان، وتكسروا في حركاتهم ورقصهم، أرأيت تكسر المخانيث والنسوان؟ ويحق لهم ذلك وقد خالط خماره النفوس، ففعل فيها أعظم ما يفعله حميا الكؤوس فلغير الله، بل للشيطان، قلوب هناك تمزق، وأثواب تشقق، وأموال في غير طاعة الله تنفق. حتى إذا عمل السكر فيهم عمله، وبلغ الشيطان منهم أمنيته وأمله، واستفزهم بصوته وحيله، وأجلب عليهم برجله وخيله، وخز في صدورهم وخزا، وأزهم إلى ضرب الأرض بالأقدام أزا، فطورا يجعلهم كالحمير حول المدار، وتارة كالذباب ترقص وسط الدمار. فيا رحمتا للسقوف والأرض من دك تلك الأقدام، ويا سوأتا من أشباه الحمير والأنعام،

ويا شماتة أعداء الإسلام بالذين يزعمون أنهم خواص الإسلام، قضوا حياتهم لذة وطربا واتخذوا دينهم لهوا ولعبا، مزامير الشيطان أحب إليهم من استماع سور الرحمن، لو سمع أحدهم القرآن من أوله إلى آخره لما حرك ساكنا، ولا أزعج له قاطنا، ولا أثار فيهم وجدا، ولا قدح فيه من لواعج الشوق إلى الله زندا حتى تلي عليه قرآن الشيطان، وولج مزموره سمعه، تفجرت ينابيع الوجد من قلبه على عينيه فجرت، وعلى أقدامه فرقصت، وعلى يديه فصفقت، وعلى سائر أعضائه فاهتزت وطربت، وعلى أنفاسه فتصاعدت، وعلى زمراته فتزايدت، وعلى نيران أشواقه فاشتعلت. فيا أيها الفاتن المفتون، والبائع حظه من الله بنصيبه من الشيطان صفقة خاسر مغبون، هلا كانت هذه الأشجان عند سماع القرآن؟ وهذه الأحوال السنيات عند تلاوة السور والآيات؟ ولكن كل امرئ يصبو إلى ما يناسبه، ويميل إلى ما يشاكله، والجنسية علة الضم قدرا وشرعا، والمشاكلة سبب الميل عقلا وطبعا، فمن أين هذا الإخاء والنسب؟ لولا التعلق من الشيطان بأقوى سبب، ومن أين هذه المصالحة التي أوقعت في عقد الإيمان وعهد الرحمن خللا؟ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّـٰلِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٠][1]. وأوضح ابن القيم أقسام الناس في سماع القرآن والغناء؛ فقال:

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٢٢٩).

«والناس في السماع أربعة أقسام: أحدها: من يشتغل بسماع القرآن عن سماع الشيطان. الثاني: عكسه، من يشتغل بسماع الشيطان عن سماع القرآن. الثالث: من له نصيب من هذا وهذا. الرابع: ليس له نصيب لا من هذا ولا من هذا. فالاشتغال بسماع القرآن الرحماني حال السابقين الأولين وأتباعهم ومن سلك سبيلهم. والثاني: حال المشركين والمنافقين والفجار والفساق والمبطلين ومن سلك سبيلهم. والثالث: حال مؤمن له مادتان: مادة من القرآن ومادة من الشيطان، وهو للغالب عليه منها. والرابع: حال الفارغ من ذوق هذا وهذا، فهو في شأن وأولئك في شأن»[١]. ففرق بين سماع القرآن وسماع الغناء، فسماع القرآن يجعل النفس في استقامة وسلامة، وسماع الغناء يجعل النفس في حال خزي وندامة. [محمد بن خليفة].

***

والذي نختار: قول أئمتنا: ترك المراء في الدين.

***

مما لا شك فيه أن المراء مذموم إلا في أحوال تدعو إليه، وهذا كله معروف في أحكام الدين، فيجب على الإنسان أن يترك المراء والجدال في الدين لغير حاجة أو ضرورة، وألا يبحث في المسائل التي لا يحتاج إليها، ولا تعود عليه بالنفع بحال،

---

(١) كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء (ص: ٢٤٦).

إلا إذا كان في ذلك رد على زعم باطل؛ فيبين الإنسان وجه الحق، ويدحض هذا الزعم. وقد تقدم شرح هذه المسألة وبيان الفرق بين الجدال والمراء والفرق بين المحمود والمذموم منهما. [محمد بن خليفة].

***

والكلام في الإيمان مخلوق أو غير مخلوق.

***

الذي يظهرُ أنَّ الإيمانَ إنْ أُريدَ به ما في قلبِ المؤمنِ من التصديقِ والمعاني الإيمانيةِ فهي مخلوقةٌ، وإنْ أُريدَ به ما في القلبِ من المعلومات لأن الإيمان الذي في القلبِ يتضمنُ ما يُؤمَن به، والذي يؤمن به منه ما هو مخلوق كالملائكة والرسل والجنة والنار، ومنه ما ليس بمخلوقٍ، كالقرآن وأسماء الله وصفاته؛ فصار لفظ الإيمان يحتمل ما هو مخلوق وما ليس بمخلوق، ولهذا قال أهل السنَّة: لا يصحُّ أن يقال بأنَّ الإيمان مخلوق أو غير مخلوق، وقد يُرادُ به صفةُ العبدِ، وقد يُرادُ به متعلَّقهُ، فصفةُ العبدِ التي هي التصديقُ مثلًا، وما تفرَّعَ عنه من المعاني الإيمانيةِ وأعمال القلوب ونحوها، فهذه مخلوقةٌ، وابن خفيفٍ رحمه الله يرى عدم الخوضِ في هذه القضيةِ، والإعراضَ عن التكلُّمِ في الإيمانِ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوقٍ؛ لأنها مسألةٌ مُبتدعةٌ. أما مسألة هل القرآنُ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوقٍ؟ فبعضُ الناس من الـمُتأخِّرين بل ومن الـمُتقدِّمين لكن مع اختلافِ الغايةِ والهدفِ يختارُ

الإمساكَ فيقولُ: لا أقول القرآنُ مخلوقٌ ولا غير مخلوقٍ. وهذا غلطٌ، وحقيقة هذا المذهبُ الوقْفُ، والذي ينتحلُه يُقالُ لهم: الواقفةُ. يعني: مُتوقفون، وهم عند الأئمةِ جهميةٌ لأنهم يريدون التلبيسَ، فالحقُّ هنا واضحٌ لا مجال للتوقُّفِ فيه، وإنما يجب التوقُّفُ في الأمور الغيبية التي لم يأتِ الشرعُ ببيانِ الحق فيها؛ مثل الحقائقِ الغيبيةِ، فالواجبُ الوقْفُ، لكن القرآن مخلوقٌ أو غيرُ مخلوقٍ، الحقُّ فيها واضحٌ يجبُ الإيمانُ بأنَّ القرآنَ غيرُ مخلوقٍ، ومن قالَ القرآنُ مخلوقٌ فهو مُبطِلٌ بل كافرٌ كما قال أئمة السنَّة. أمَّا مسألة الإيمانُ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوقٍ فليست كذلك، فإنَّ لفظَ الإيمان فيه إجمالٌ واحتمال. [عبد الرحمن البراك].

وهذه المسألة تفرعت عن مسألة خلق القرآن زمن محنة الجهمية والفتنة المشهورة فهي وليدة هذه الفتنة ومنها نشأ النزاع فيها هل الإيمان مخلوق أم لا؟ قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لما سئل: هل الإيمان مخلوق أم غير مخلوق؟ فالجواب أن هذه المسألة نشأ النزاع فيها لما ظهرت محنة الجهمية في القرآن هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ وهي محنة الإمام أحمد وغيره من علماء المسلمين، وقد جرت بها أمور يطول وصفها هنا، لكن لما ظهر القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأطفأ الله نار الجهمية المعطلة، صارت طائفة يقولون إن كلام الله الذي أنزله مخلوق، ويعبرون عن ذلك باللفظ، فصاروا يقولون ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، أو تلاوتنا أو قراءتنا مخلوقة،

وليس مقصودهم مجرد كلامهم وحركاتهم بل يدخلون فيه نفس كلام الله الذي نقرؤه بأصواتنا وحركاتنا، وعارضهم طائفة أخرى فقالوا: ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة. فرد الإمام أحمد على الطائفتين وقال: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع. وتكلم الناس حينئذ بالإيمان فقالت طائفة: الإيمان مخلوق وأدرجوا في ذلك ما تكلم الله به من الإيمان، مثل قول «لا إله إلا الله»، فصار مقتضى قولهم إن هذه الكلمة مخلوقة، ولم يتكلم الله بها، فبدع الإمام أحمد هؤلاء، وقال: قال النبي ﷺ: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ». أخرجه مسلم (٣٥). أفيكن قول «لا إله إلا الله» مخلوقا؟ ومراده أن من قال: إن ألفاظنا وتلاوتنا وقراءتنا للقرآن مخلوقة، كان مقتضى كلامه أن الله لم يتكلم بالقرآن الذي أنزله. وأن القرآن المنزل ليس هو كلام الله. وقال رحمه الله: وإذا قال: الإيمان مخلوق أو غير مخلوق؟ قيل له: ما تريد بالإيمان؟ أتريد شيئا من صفات الله وكلامه، كقول «لا إله إلا الله» وإيمانه الذي دل عليه اسمه المؤمن، فهو غير مخلوق. أو تريد شيئا من أفعال العباد وصفاتهم فالعباد كلهم مخلوقون، وجميع أفعالهم وصفاتهم مخلوقة، ولا يكون للعبد المحدث المخلوق صفة قديمة غير مخلوقة، ولا يقول هذا من يتصور ما يقول، فإذا حصل الاستفسار والتفصيل ظهر الهدى وبان السبيل، وقد قيل أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وأمثالها مما كثر فيه تنازع الناس بالنفي والإثبات إذا فصل

فيها الخطاب، ظهر الخطأ من الصواب. والواجب على الخلق أن ما أثبته الكتاب والسنة أثبتوه، وما نفاه الكتاب والسنة نفوه، وما لم ينطق به الكتاب والسنة لا بنفي ولا إثبات استفصلوا فيه قول القائل: فمن أثبت ما أثبته الله ورسوله، فقد أصاب، ومن نفى ما نفاه الله ورسوله فقد أصاب، ومن أثبت ما نفاه الله أو نفى ما أثبته الله فقد لبس دين الحق بالباطل، فيجب أن يفصل ما في كلامه من حق أو باطل، فيتبع الحق ويترك الباطل، وكل من خالف الكتاب والسنة فإنه مخالف أيضا لصريح المعقول، فإن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، كما أن المنقول عن الأنبياء عليهم السلام لا يخالف بعضه بعضا، ولكن كثيرا من الناس يظن تناقض ذلك، وهؤلاء من الذين اختلفوا في الكتاب، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَـٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦]، ونسأل الله أن يهدينا الصراط المستقيم، صراط الذين ﴿أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُو۟لَـٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩]، قال الإمام أحمد: من قال الإيمان مخلوق كفر، ومن قال: غير مخلوق ابتدع. فقيل: بالوقف مطلقا، وقيل: أقواله قديمة وأفعاله مخلوقة. قال ابن حمدان في نهاية المبتدئين: وهو أصح، ونقله عن ابن أبي موسى وغيره. ونقل الإمام الحافظ ابن رجب في طبقات الأصحاب في ترجمة الحافظ عبد الغني المقدسي ما لفظه قال: روي عن إمامنا أحمد أنه قال: من قال: الإيمان مخلوق

فهو كافر، ومن قال: قديم فهو مبتدع. قال الحافظ عبد الغني: وإنما كفر من قال بخلقه؛ لأن الصلاة من الإيمان، وهي تشتمل على قراءة وتسبيح وذكر الله عز وجل ومن قال بخلق ذلك كفر، وتشتمل على قيام وقعود وحركة وسكون ومن قال بقدم ذلك ابتدع. انتهى بحروفه، والله تعالى الموفق. [محمد بن خليفة].

***

ومن زعم أن الرسول ﷺ واسط يؤدي، وأن المرسل إليهم أفضل، فهو كافر بالله، ومن قال بإسقاط الوسائط على الجملة فقد كفر.

***

ختم الإمام أبي عبد الله بن خفيف كلامه بهذا الموضوع الذي زلت فيه أقدام بعض المتصوفة من دعوى أن الأولياء أفضل من الأنبياء، ودعواهم أنهم يتلقون عن الله مباشرة بينما النبي يتلقى بواسطة جبريل، ومن ذلك ما زعمه ابن عربي من أن خاتم الأولياء – يعني نفسه – أفضل من خاتم الأنبياء محمد ﷺ وذلك بناء على تفضيله الولي على النبي كما قال في شعره:

مقام النبوة في برزخ ... فويق الرسول ودون الولي

والذين جاؤوا بعد ابن عربي من المتصوفة السائرين في هذا الدرب المظلم رددوا هذه العقيدة في كتبهم وزاد كثير من مشايخهم، فزعم لنفسه هذه الولاية الكبرى التي يتم بها

في زعمهم الولاية، وقد تصدى الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى لهذه المزاعم في أماكن كثيرة من كتبه ومن ذلك قوله: «وكذا خاتم الأولياء لفظ باطل لا أصل له، وأول من ذكره محمد بن علي الحكيم الترمذي، وقد انتحله طائفة كل منهم يدعي أنه خاتم الأولياء، كابن حموي وابن عربي وبعض الشيوخ الضالين بدمشق وغيرها، وكل منهم يدعي أنه أفضل من النبي ﷺ من بعض الوجوه، إلى غير ذلك من الكفر والبهتان، وكل ذلك طمعا في رياسة خاتم الأولياء لما فاتتهم رياسة خاتم الأنبياء وقد غلطوا، فإن خاتم الأنبياء إنما كان أفضلهم للأدلة الدالة على ذلك، وليس كذلك خاتم الأولياء، فإن أفضل أولياء هذه الأمة السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، وخير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم، وخير قرونها القرن الذي بعث فيه النبي ﷺ، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، وخاتم الأولياء في الحقيقة آخر مؤمن نقي يكون في الناس، وليس ذلك بخير الأولياء ولا أفضلهم، بل خيرهم وأفضلهم أبو بكر الصديق ثم عمر رضي الله عنهما اللذان ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل منهما»[1]. والصواب أن الأنبياء هم أفضل البشر على الإطلاق، هذه هي دلالة الكتاب والسنة والإجماع والنظر الصحيح. أما الكتاب فقد قال سبحانه وتعالى مبينا مراتب أوليائه: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٤٤٤).

وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩]. فالله قد رتب عباده السعداء المنعم عليهم أربع مراتب وبدأ بالأعلى منهم وهم النبيون، وقد ورد في سبب نزول هذه الآية أن بعض الصحابة رضوان الله عليهم قد شق عليهم أن النبي ﷺ في الجنة يرفع مع النبيين في الدرجات العلا فتكون منزلتهم دون منزلته فلا يصلون إليه ولا يرونه ولا يجالسونه، فنزلت الآية مبينة أن من أطاع الله ورسوله يكون من نعيمه في الجنة أن يتمكن من مجالسة الأنبياء ورؤيتهم وزيارتهم، فلا يفوته ذلك ولذلك قال سبحانه: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم﴾، وقال: ﴿وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ وهذه المعية والرفقة لا تعني تساويهم في الدرجة، بل هم متفاوتون، لكنهم يتزاورون ويتجالسون ويأنسون بقربهم كما كانوا في الدنيا، وهذا بفضل الله لاتباعهم الأنبياء، واقتدائهم بهم. فالآية نص في تفضيل الأنبياء على البشر فهم أفضل أولياء الله وأرفعهم درجة على الإطلاق. وذكر سبحانه جملة من الأنبياء في آيات من سورة الأنعام ثم قال في آخرها: ﴿وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٨٦]، قال ابن سعدي في تفسير الآية: «وكلا من هؤلاء الأنبياء والمرسلين فضلنا على العالمين؛ لأن درجات الفضائل أربع وهي التي ذكرها الله بقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ

وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾ فهؤلاء من الدرجة العليا»[1]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، قال الرازي مبينا وجه الترابط بين هذه الآية والآيات قبلها: «اعلم أنه تعالى لما بين أن محبته لا تتم إلا بمتابعة الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم»[2]. أما السنة: فمن أدلتها على أن الأنبياء أفضل البشر: قوله ﷺ لما سئل عن أشد الناس بلاء؟ قال ﷺ: «الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ، حَتَّى يُبْتَلَى الْعَبْدُ عَلَى قَدْرِ دِينِهِ». أخرجه الترمذي (٢٣٩٨)، وأحمد (١٤٩٤). وهذا صريح في أن الأنبياء أمثل البشر. وقال ﷺ في أبي بكر وعمر: «هَذَانِ سَيِّدا كُهُولِ أَهْلِ الجَنَّةِ مِنَ الأَوَّلِينَ والآخِرِينَ إِلَّا النَّبِيِّينَ والمُرسَلينَ». أخرجه الترمذي (٣٦٦٤). وفي هذا الاستثناء الدليل على أن الأنبياء أفضل الأولين والآخرين. أما الإجماع: فقد قال ابن تيمية رحمه الله: «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أولياء الله تعالى على أن الأنبياء أفضل من الأولياء الذين ليسوا بأنبياء»[3]. وقال: «الأنبياء أفضل الخلق باتفاق المسلمين وبعدهم الصديقون، والشهداء، والصالحون»[4].

---

(١) تفسير السعدي (ص:٢٦٣).

(٢) تفسير الرازي (٨/ ١٩٨).

(٣) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ص:٨٩).

(٤) منهاج السنة (٢/ ٤١٧).

أما النظر الصحيح: فإن العقل يقضي بكون الأنبياء خير الخلق وأفضلهم، لأنهم رسل الله، والواسطة بينه وبين خلقه في تبليغهم شرعه ومراده من عباده، وشرف الرسول من شرف المرسل وشرف الرسالة، وهم المصطفون من عباد الله، اصطفاهم الله واختارهم واجتباهم ولا يختار سبحانه من الخلق إلا أكرمهم عليه وأفضلهم عنده وأكملهم لديه، قال ابن القيم رحمه الله: «ويكفي في فضلهم وشرفهم أن الله سبحانه وتعالى اختصهم بوحيه، وجعلهم أمناء على رسالته، وواسطة بينه وبين عباده، وخصهم بأنواع كراماته فمنهم من اتخذه خليلا، ومنهم من كلمه تكليما، ومنهم من رفعه مكانا عليا على سائرهم درجات، ولم يجعل لعباده وصولا إليه إلا من طريقهم، ولا دخولا إلى جنته إلا خلفهم، ولم يكرم أحدا منهم بكرامة إلا على أيديهم، فهم أقرب الخلق إليه وسيلة، وأرفعهم عنده درجة، وأحبهم إليه وأكرمهم عليه، وبالجملة فخير الدنيا والآخرة إنما ناله العباد على أيديهم، وبهم عرف الله، وبهم عبد وأطيع، وبهم حصلت محابه تعالى في الأرض»[1]. ولم يكتفي غلاة المتصوفة بإسقاط مكانة الأنبياء وتفضيلهم على من سواهم بل تجاوز ذلك إلى إسقاط مكانتهم في تبليغ شرع الله وزعموا أنهم يتلقون عن الله مباشرة دون واسطة، قال ابن تيمية: «ثم إن صاحب الفصوص – يعني ابن عربي وأمثاله – بنوا الأمر على أن الولي يأخذ عن الله بلا وساطة والنبي يأخذ بوساطة الملك،

(١) طريق الهجرتين: (ص: ٣٥٠).

ولهذا صار خاتم الأولياء أفضل عندهم من هذه الجهة، وهذا باطل وكذب فإن الولي لا يأخذ عن الله إلا بوساطة الرسول وإن كان محدَّثا، فقد ألقي إليه بشيء وجب عليه أن يزنه بما جاء الرسول من الكتاب والسنة»[1]. ومن تخبطات وترهات الصوفية وتناقضاتهم أنهم جعلوا من الأنبياء والأولياء واسطة بينهم وبين الله في التعبد، وهذا كلام باطل ترده النصوص، فالنبي ﷺ واسطة في التبليغ، ولكنه ليس واسطة بين العباد في التعبد، فالنبي ﷺ بشر وعبد ورسول، ولا شك أنه ﷺ الواسطة في تبليغ الدين، لكنه ﷺ ليس وسيلة أو واسطة إلى الله سبحانه وتعالى في قبول الأعمال أو الدعاء أو في قضاء الحوائج أو غير ذلك. وأما عند الصوفية فالنبي ﷺ والأولياء وسيلة بين الله تعالى وبين عباده، ولذلك تجد بلدانهم مليئة بالقبور والأضرحة والقباب، وتصرف لهذه الأماكن الكثير من النذور والأموال، وتذبح عندها الذبائح الكثيرة من هذا الباب؛ لأن هؤلاء يعتقدون أن هؤلاء الأشخاص وسائط بينهم وبين الله تعالى، وهذه دعوى كفار قريش الذين قالوا عن الأوثان: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، وقالوا: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس: ١٨]. والله سبحانه وتعالى ما جعل بينه وبين عباده واسطة في العبادة أبدا؛ قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: ٦٠]، فلم يأمر بأن يدعى فلانا أو يجعل فلانا واسطة بينه وبين خلقه، إذ

(١) حقيقة مذهب الاتحاديين (ص: ١١٥).

دعوة التوحيد تقوم على أنه ليس بين الله وبين خلقه أي واسطة في هذا الشأن أبدا. فحقيقة الخلاف في مسائل توحيد الألوهية بيننا وبين أولئك: أن عقيدة السلف تقوم على أنه ليس بين الله تعالى وبين خلقه واسطة في العبادة، فالإنسان يدعو الله عز وجل ولا يدعو سواه، ويسأل الله ولا يسأل غيره، ويسأله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته، ولا يسأله بجاه فلان أو بمكان فلان من الناس. أما الصوفية فيتخذون الوسائط في العبادة، حتى دعوهم من دون الله واستغاثوا بهم، ونذروا لهم، وذبحوا لهم، وإذا سألوا الله سألوه بجاههم. [محمد بن خليفة].



ومن متأخريهم الإمام أبو محمد عبد القادر بن أبي صالح الجيلي، قال في كتاب «الغنية»: أما معرفة الصانع بالآيات والدلالات على وجه الاختصار: فهو أن يعرف ويتيقن أن الله واحد أحد، إلى أن قال: وهو بجهة العلو، مستو على العرش، محتو على الملك، محيط علمه بالأشياء، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، **﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾** [السجدة: ٥]**، ولا يجوز وصفه بأنه في كل مكان، بل يقال: إنه في السماء على العرش، كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾** [طه: ٥]**. وذكر آيات وأحاديث، إلى أن قال: وينبغي إطلاق صفة الاستواء من غير تأويل، وأنه**

استواء الذات على العرش. قال: وكونه على العرش مذكورٌ في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل بلا كيف. وذكر كلامًا طويلاً لا يحتمله هذا الموضع، وذكر في سائر الصفات نحو هذا. ولو ذكرت ما قال العلماء في هذا لطال الكتاب جدًا.

***

قوله هنا: «ومن المتأخرين»، أي: من متأخري المتصوفة، وأشار في هذا إلى عبد القادر الجيلاني، وهو معروف عند أهل التصوف ويعظمونه، ويعتقدون فيه الولاية، وله كتاب اسمه «الغنية لطالبي طريق الحق»، وهو مطبوع، وفيه فصل في الاعتقاد، وقد دون فيه اعتقاد أهل السنة والجماعة. ومعلوم أن المتصوفة نسبوا لعبد القادر الجيلاني أشياء كثيرة لا شك أنه منها براء، فعقيدته هي التي دونها في هذا الكتاب تدل على أنه من معتدلي المتصوفة، وأن ما نسب إليه من بعض الكرامات أو أمور العجيبة إنما هي من الأمور التي يفتريها هؤلاء على بعض الصالحين. ونقل عنه هنا من كتاب «الغنية» بعض مسائل الاعتقاد، وأشار من ضمنها إلى مسألة إثبات العلو لله تعالى، وأنه سبحانه وتعالى عال على خلقه، مستو على عرشه، محيط بعلمه، ففي هذا الكلام الذي ذكره إثبات لصفة الاستواء، وإثبات لصفة العلو، وإثبات لصفة المعية. وقال هنا من ضمن ما ذكر: «إنه لا يجوز وصف الله تعالى بأنه في كل مكان»، وهذا مما يزعمه بعض المعطلة من قولهم: إن الله في كل مكان. وهو قول بعض الجهمية، ولا شك أنه كلام

باطل شرعا، فالله سبحانه وتعالى عال على خلقه مستو على عرشه. ومعلوم أن المعطلة لما عطلوا صفة الاستواء جاءوا بعدد من التأويلات، منها: قول من يقول: استوى معناه: استولى. وقولهم: إن العرش المراد به: الملك. ومنها قولهم بأن الاستواء صفة للعرش، وليس صفة لله سبحانه وتعالى، وأنواع أخرى من التأويلات كلها تعود إلى إنكار صفة الاستواء، وإنكار أن الله سبحانه وتعالى استوى على عرشه حقيقة. [محمد بن خليفة].



وقال أبو عمر بن عبد البر: روينا عن مالك بن أنس وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والأوزاعي ومعمر بن راشد، في أحاديث الصفات أنهم كلهم قالوا: أَمِرُّوها كما جاءت. قال أبو عمر: «ما جاء عن النبي ﷺ من نقل الثقات، أو جاء عن الصحابة رضي الله عنهم فهو علم يُدَان به، وما حدث بعدهم ولم يكن له أصل فيما جاء عنهم، فهو بدعة وضلالة»[1]. وقال في شرح الموطأ: «لما تكلم على حديث النزول قال: هذا حديث ثابت من جهة النقل، صحيح الإسناد، لا يختلف أهل الحديث في صحته، وهو منقول من طرق سوى هذه، من أخبار العدول عن النبي ﷺ، وفيه دليل على أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سماوات، كما قالت الجماعة، وهو من حجتهم على المعتزلة في قولهم: إن الله في

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١١٨).

كل مكان. وقال: والدليل على صحة قول أهل الحق قول الله، وذكر بعض الآيات، إلى أن قال: وهذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج إلى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مسلم. وقال أبو عمر بن عبد البر أيضًا: أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل، قالوا في تأويل قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] هو على العرش وعلمه في كل مكان، وما خالفهم في ذلك من يحتج بقوله. وقال أبو عمر أيضًا: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك، ولا يَحُدُّون فيه صفة محصورة. وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخوارج: فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئًا منها على الحقيقة، ويزعم أن من أقر بها مشبِّه، وهم عند من أقر بها نافون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وهم أئمة الجماعة»(١).



ما نقله شيخ الإسلام عن هذا الإمام هو حكايةٌ لمذهب السَّلف من الصحابة والتابعين وما أجمع عليه أهلُ السنَّة، من إثبات علوه تعالى على خلقه، واستوائه على عرشه، وإثبات سائر صفاته دون تأويلٍ ولا تكييف، وهذا معنى قول مَن قال:

---

(١) انظر: التمهيد (٧/ ١٢٨).

«أمرُّوها كما جاءت بلا كيف»، ولا يريدون بذلك ما ظنَّه بعضُ الغالطين أنهم أرادوا بذلك تفويضَ معاني الصفات، وقد يرِدُ في بعض كلماتِهم: «اقرؤُوها، وأمرُّوها»، ولا يعنون قراءتها بلا تفسيرٍ، فإذا قالوا: «من غيرِ تفسيرٍ» فمرادهم: من غيرِ تفسيرٍ لها بما يُخالفُ ظاهرَها، ومِمَّا يدلُّ على أنَّ مُرادَهم إثباتَ المعنى؛ قولُهم: «بلا كيفٍ»، فلو كان مُرادُهم أمِرُّوها ألفاظًا من غير فهمٍ لمعناها؛ لم يناسب أن يقولوا: بلا كيفٍ؛ لأنَّ بلا كيف إنما تُناسب إثباتَ المعنى، أمَّا مَن لا يُثبت المعنى فلا يحتاج أن يقول بلا كيف، فيجبُ أَن تفهمَ هذه الحقيقةَ؛ لأنَّ هذا ممَّا يتشبَّثُ به الـمُغالطون، فقول الأئمة: «أمرُّوها كما جاءَت» يريدون به الردَّ على أهلِ التأويلِ، ومعنى كلامهم: أمرُّوها مُثبِتِين لمعناها غير مُؤَوِّلين لها ولا صارِفِين لها عن معناها الظاهرِ الذي يدلُّ عليه اللفظُ والسِّياقُ. وقد تضمَّن كلامُه رحمه الله النصَّ على مسألتين: أولاهما: مسألةُ النزول الإلهي، وقد أَثبتَ الأحاديث الواردة في ذلك وما دلت عليه من نزوله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة. الثانية: مسألةُ المعية، وأنها لا تنافي استواءه تعالى على العرش، وأَنَّ أهلَ السنَّةِ يؤمنون بهذا وهذا، وهم مجمعون على هذا؛ كما تضمَّن أنَّ ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابِه في صفات الله هو من الدِّين، وما خالفه فهو من أقوال المبتدعين من الجهمية والمعتزلة والخوارج، فيجب التمسُّكُ بما عليه جماعةُ العلماء من أهل السنَّة. ولا ريب أنَّ ما ذكره هذا الإمامُ هو الحقُّ،

ويدلُّ على سلامة معتقده، فهو بحقٍّ إمامٌ يُقتدَى به؛ فلذلك عبَّرَ عنه شيخُ الإسلام بإمام أهل المغرب، وقال فيه ابن القيم: ذكر قول بخاري المغرب، الإمام الحافظ أبي عمر بن عبد البر، إمام السنة في زمانه رحمه الله تعالى. [عبد الرحمن البراك].

بعد أن انتهى المصنف من النقل عن المتصوفة بدأ في ذكر أقوال طائفة أخرى من العلماء؛ منهم الإمام أبو عمر بن عبد البر، وهو إمام معروف من أئمة المالكية، وله بعض التصنيفات في العلوم المختلفة، وعلى رأسها الفقه والحديث، ومن أشهر كتبه: «التمهيد»، و «الاستذكار»، و «جامع بيان العلم وفضله»، وهنا يقول: «روينا عن مالك بن أنس، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، والأوزاعي، ومعمر بن راشد في أحاديث الصفات أنهم كلهم قالوا: «أمروها كما جاءت». فهؤلاء أعلام التابعين ولهم مكانتهم وفضلهم قالوا: «أمروها كما جاءت»، والمقصود: أن هذه النصوص لا تؤول، ولما ظهر تأويلات الجهمية تصدى السلف لها وأبطلوها، وبينوا أن هذه النصوص إنما هي على ظاهرها وعلى ما كانت عليه حقيقة. فقول أئمة السلف: «أمروها كما جاءت»، وجاء عن بعضهم: «أمروها كما جاءت بها»، فيه رد ما يزعمه البعض من أن السلف لم يبينوا معاني هذه النصوص، وأنهم آمنوا بها دون فهم لمعانيها. وليس هناك عاقل يقبل أن السلف لا يفرقون بين قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وبين قوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا، تَبَارَكَ وَتَعَالَى، كُلَّ لَيْلَةٍ

إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). فأهل السنة يؤمنون أن النزول له معنى، وأن الاستواء له معنى، ويفهمون من هذه الآية معنى غير الذي يفهمونه من قول النبي ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا، تَبَارَكَ وَتَعَالَى، كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». فالسلف فهموا معاني هذه النصوص وأمروها كما جاءت، وكما سبق وأسلفنا أن إيمانهم بهذه النصوص هو إثبات وجود، لا إثبات كيف. فإذا المقصود هنا أن تمر كما جاءت، أي: على ما دلت عليه في ظاهرها من غير قول بالكيفية. وقال أبو عمر: «ما جاء عن النبي ﷺ من نقل الثقات، أو جاء عن الصحابة رضي الله عنهم فهو علم يدان به»، بمعنى: أننا نعتمد في هذا الباب على ما جاء عن النبي ﷺ أو ما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم، وما أحدث بعدهم ولم يكن له أصل فيما جاء عنهم، فهو بدعة وضلالة، ولا شك أن المقصود بهذا: أقوال الجهمية والمعتزلة ومن جاء بعدهم. يقول هنا: لما ذكر حديث النزول، قال: هذا حديث ثابت من جهة النقل، صحيح الإسناد، لا يختلف أهل الحديث في صحته، وهو منقول من طرق سوى هذه، من أخبار العدول عن النبي ﷺ، وفيه دليل على أن الله جل وعلا في السماء على العرش استوى من فوق سبع سماوات، كما قال أهل السنة والجماعة، وهو من حجتهم على المعتزلة في قولهم: إن الله تعالى في كل مكان بذاته المقدسة. فهذا زعم المعتزلة، وهذا الدليل بما يرد به عليهم، وذكر بعض الآيات التي جاءت في إثبات العلو، إلى أن قال: «وهذا

أشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج إلى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مسلم»، و«الاضطرار» هو دليل الفطرة، وهو الذي احتج به الهمداني على الجويني؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وهذا موضع الحكاية المشهورة عن الشيخ أبي جعفر الهمداني مع الجويني من رؤوس الأشاعرة لما أخذ يقول على المنبر: كان الله ولا عرش. فقال الهمداني: يا أستاذ، دعنا من ذكر العرش - يعني: لأن ذلك إنما جاء في السمع - أخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا؛ فإنه ما قال أحد قط يا الله، إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو؛ لا تلتفت يمنة ولا يسرة؛ فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟ قال: فلطم الجويني على رأسه، وقال: حيرني الهمداني، حيرني الهمداني، ونزل»[1]. فهذه مسألة فطر الناس عليها، ولا يمكن دفعها، فقال: هذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج إلى هدايتهم؛ لأنه لم ينكره عليهم أحد. ولو سألت طفلا على فطرته، وقلت له: أين الله؟ لأجابك بفطرته النقية: الله فوق كل شيء، كذلك قال: «أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل أنهم قالوا في تأويل قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] هو على العرش وعلمه في

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٤).

كل مكان، فالعلماء من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين فسروا المعية، فقالوا: إن المقصود بها معية العلم، وقال: هو على عرشه وعلمه في كل مكان. وما خالفهم في ذلك من يحتج بقوله. فمن أراد أن يعرف أقوال السلف فليرجع إلى أقوال المفسرين في تفسير المعية، وقد ذكر السيوطي في «الدر المنثور» ذكر أقوال العلماء عن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين في تفسير المعية، وهذا أمر واضح، فمن الذي على الحق في تفسير هذه الآية؟ هل هم السلف أم الجهمية. وقال أبو عمر أيضا: (أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة؛ لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة) فإذا يثبتون الصفات ولا يدخلون في شأن الكيفية، هذا هو منهج السلف، وهذا الذي يقرره الإمام ابن عبد البر، وهو من أعيان القرن الخامس. [محمد بن خليفة].

ذكر رحمه الله أن السلف تتابعوا: «في أحاديث الصفات أنهم كلهم قالوا: «أمروها كما جاءت»، وهذا مما اتفق عليه السلف من أئمة الدين وعلماء المسلمين، وهذا معناه على وجهين: الوجه الأول: أن قولهم: «أمروها كما جاءت» يعني بلا تفسير، فالأصل أن آيات وأحاديث الصفات في ذلك لا تفسر، بل تمر كما جاءت؛ يعني يقال: فيها وصف الله بكذا، ولا يقال: معنى هذا كذا، لأن المعاني معلومة عند المستمع،

فمعنى قول الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ١] صفة الرحمة معلومة، وقوله: ﴿غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم﴾ [المجادلة: ١٤] صفة الغضب معلومة ... إلى آخر ذلك، فلا يدخل في هذا بتفسير، بل يكتفى بإمراره، وذلك بذكر ما جاء فيه دون أن يُخاض فيه بتفسير؛ لأن هذه المعاني معلومة، كذلك صفة الوجه صفة اليدين، إلى غير ذلك من الصفات في القرآن والسنة. والوجه الثاني: أن هذا الإمرار يعني: عدم الدخول في الكيفية ولا في بحث المعاني التي ادعاها المبتدعة، ولهذا قال طائفة من أهل العلم: «لا كيف ولا معني»، فنفي الكيفية هنا يُراد به الكيفية التي ادعاها المجسمة في نصوص الصفات، ونفي المعنى هو المعنى التأويلي الذي صرف معاني الصفات إليه أهل البدع، فقولهم: «لا كيف ولا معني» يعني لا كيف كما كيفه المجسمة، ولا معنى كما ادعاه المؤولة، وهو موافق لقولهم: «أمروها كما جاءت»، ولهذا قال طائفة أيضًا من الأئمة: «تفسيرها تلاوتها»، فنفس التلاوة تفسير لها؛ لأن الصحابة ﵃ ما خاضوا في آيات الصفات بتفسير كما تكلموا في آيات العلم والفقه، وإنما الآيات والأحاديث التي فيها وصف الله ذكروها وأمروها كما جاءت بلا شيء زائد عن ذلك، فأيقنوا بما وصف الله به نفسه باستوائه على العرش، وهم يعلمون معنى الاستواء في اللغة، لهذا لا حاجة لهم في تفسيره، وكذلك في حديث النزول، هذا كله يقال به ويمر كما جاء، فلا يجوز الخوض فيه بزيادة عن ذلك، إلا بحالة واحدة وهي في حالة الرد

على الخصوم. ولهذا يخطئ بعض المنتسبين إلى طريقة السلف وإلى السنة في أنهم يحدثون العامة بأحاديث الصفات ويفسرونها لهم، هذا ليس هو طريقة السلف، طريقة السلف أن تتلى عليهم الآيات والأحاديث في هذا الباب، وتمر كما جاءت ولا تفسر لهم، وإنما يقال لهم: إن الله استوى على العرش ويؤتى بالآيات في هذا، وفي علو الله على خلقه، يؤتى بالآيات والأحاديث في هذا، وتذكر صفات الله، لأنها معلومة يدركها المرء بلغته وفطرته. [صالح آل الشيخ].

رحمه الله رحمة واسعة، كل جملة من هذه الجمل التي نقلها شيخ الإسلام نفيسة غالية عند أهل العلم تستحق أن تكتب بماء العين، كل جملة من هذه الجمل في الحقيقة من الجمل العظيمة الرصينة التي فيها من القواعد العلمية والتقريرات السلفية ما يفرح به كل مسلم، فرحمه الله رحمة واسعة. أنبه فقط على قوله: «الذين حمل عنهم التأويل» التأويل هنا بمعنى التفسير. والمسألة التي أود أن أنبه عليها: هذا الكتاب كما ترى مليء بالنقول عن أهل العلم، ومراد شيخ الإسلام رحمه الله في هذا إثبات أن هذه العقيدة المقررة بإثبات الصفات لله ولا سيما ما يتعلق بالعلو والاستواء لله جل وعلا، أن هذا شيء توارد عليه أهل العلم حتى الذين عندهم شيء من الخطأ، من جميع المذاهب الفقهية، وفي طبقات متعددة من طبقات الأمة وقرونها، لكن أود أن تتنبه في هذه النقولات إلى خمسة أمور، ضعها نصب عينيك: أولا: لا يغب عن

ذهنك أن منهج أهل السنة والجماعة لم يقم على قول فلان أو فلان، إنما هو منهج قائم مستند إلى كتاب الله وسنة رسوله، وإجماع السلف الصالح. ثانيا: أن قول العالم في باب الاعتقاد يستأنس به، وليس أنه يعتمد عليه. ثالثا: أن العلماء بشر. يُصيبون ويخطؤون، حتى من كان منهم من أهل السنة، فلا يستغرب إذا وقوع خطأ من أحد من العلماء. رابعا: العلم مقدم على العالم، والرجال يُعرفون بالحق لا العكس. خامسا: إذا نقل أهل العلم عن عالم أصاب في مسألة - كهذه المسائل العقدية التي نحن بصددها - والنقل عنهم كان لمصلحة شرعية، استئناسا بتقريره الحسن وتقعيده الجيد، أو إلزاما لمن يعظمه ولمن ينتسب إلى مذهبه، أو لغير ذلك من المقاصد المطلوبة شرعًا، أقول: إذا نقلنا الكلام الحسن الذي أصاب فيه هذا العالم فلا يلزمنا أن ننقل عنه أيضـًا ما أخطأ فيه. بعض الناس يزعم أنكم يا معشر أهل السنة متناقضون أو متحيزون أو تتبعون أهواءكم، تنقلون عن فلان من أهل العلم ما يوافق أهواءكم وتعرضون عما أخطأ فيه!! الجواب أننا نقول: نحن لسنا مقلدين له حتى يلزمنا أن ننقل ما أخطأ فيه، انتبه لهذه المسألة، وعقيدتنا لم تبن على قوله أصلاً، ومذهب أهل السنة لم يشرف بموافقته له، وإنما هو الذي شرف بموافقته لمذهب أهل السنة والجماعة، إذا لا يلزمنا بحال من الأحوال أن ننقل عن هذا العالم ما أخطأ فيه حينما نقلنا عنه ما أصاب فيه. [صالح سندي].



وفي عصره الحافظ أبو بكر البيهقي مع توليه للمتكلمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري، وذبه عنهم، قال: في كتاب «الأسماء والصفات»: باب ما جاء في إثبات اليدين صفتين لا من حيث الجارحة لورود خبر الصادق به، قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]. وذكر الأحاديث الصحاح في هذا الباب، مثل قوله في غير حديث، في حديث الشفاعة: «يَا آدَمُ، أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ»(١). ومثل قوله في الحديث المتفق عليه: «أَنْتَ مُوسَى اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ، وَخَطَّ لَكَ الْأَلْوَاحَ بِيَدِهِ» وفي لفظ: «وَكَتَبَ لَكَ التَّوْرَاةَ بِيَدِهِ»(٢). ومثل ما في صحيح مسلم: «وَغَرَسَ كَرَامَةَ أَوْلِيَائِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ بِيَدِهِ»(٣). ومثل قوله ﷺ: «تَكُونُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْزَةً وَاحِدَةً يتكفؤها الْجَبَّارُ بِيَدِهِ كَمَا يَتَكَفَّأُ أَحَدُكُمْ خُبْزَتَهُ فِي السَّفَرِ؛ نُزُلًا لِأَهْلِ الْجَنَّةِ»(٤). وذكر أحاديث مثل قوله:

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٤٠)، ومسلم (١٩٤).

(٢) أخرجه البخاري (٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٥٢).

(٣) أخرجه مسلم (١٨٩).

(٤) أخرجه البخاري (٦٥٢).

«بِيَدِي الْأَمْرُ»(١). «وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْك»(٢). «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ»(٣). و «إِنَّ اللهَ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ وَيَبْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ»(٤). وقوله: «الْمُقْسِطُونَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ»(٥). وقوله: «يَطْوِي اللهُ السماوات يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بِيَدِهِ الْيُمْنَى ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ الْجَبَّارُونَ؟ أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ؟ ثُمَّ يَطْوِي الْأَرَضِينَ بِشِمَالِهِ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ الْجَبَّارُونَ؟ أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ؟»(٦). وقوله: «يَمِينُ اللهِ مَلْأَى لَا يَغِيضهَا نَفَقَةٌ سَحَّاءُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السماوات وَالْأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يَغِضْ مَا فِي يَمِينِهِ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى الْقِسْطُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ»(٧). وكل هذه الأحاديث في الصحيح. وذكر أيضًا قوله: «إِنَّ اللهَ لَمَّا خَلَقَ آدَمَ قَالَ لَهُ وَيَدَاهُ مَقْبُوضَتَانِ اخْتَرْ أَيَّهمَا شِئْت. قَالَ:

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٩١).

(٢) أخرجه مسلم (٧٧١).

(٣) أخرجه البخاري (٦٤٤).

(٤) أخرجه مسلم (٢٧٥٩).

(٥) أخرجه مسلم (١٨٢٧).

(٦) أخرجه مسلم (٢٧٨٨).

(٧) أخرجه البخاري (٧٤١٩)، ومسلم (٩٩٣).

اخْتَرْت يَمِينَ رَبِّي وَكِلْتَا يَدَيْ رَبِّي يَمِينٌ مُبَارَكَةٌ»[(١)]**. وحديث: «إِنَّ اللهَ لَمَّا خَلَقَ آدَمَ مَسَحَ عَلَى ظَهْرِهِ بِيَدِهِ»**[(٢)]**. إلى أحاديث أخر ذكرها من هذا النوع. ثم قال «البيهقي»: أما المتقدمون من هذه الأمة، فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار في هذا الباب، وكذلك قال في الاستواء على العرش، وسائر الصفات الخبرية مع أنه يحكي قول بعض المتأخرين.**



يذكرُ الشيخ في هذا السياقِ عن البيهقيِّ رحمه الله العَلَمُ المشهورُ من كبارِ الشافعيةِ وأئمة أصحاب الأشعري، وقد ذكره شيخُ الإسلام في مواضعَ كثيرة من كتبه وأثنى عليه، وذكر مذهبه في الفقه وفي الاعتقاد، ومما قال فيه: الفقيه الحافظ. وقال فيه أنه أقرب إلى السنَّة من كثيرٍ من أصحاب الأشعري المتأخرين. وأنه من فضلاء أصحاب الأشعري على طريقة ابن كلاب. وتضمَّن ما نقله الشيخُ عن البيهقي أحاديثَ كثيرة في إثبات اليدين لله، وكلها وأكثر منها في كتاب «الأسماء والصفات»، ثم عقَّب عليها بقوله: أنَّ سلفَ هذه الأمةِ يُثبتونَ هذه النصوصَ ولا يُفسِّرُونها. ولعلَّه يريد بقولِه: (لا يُفسِّرُونها) أي: تفسيرَ أهلِ التأويلِ بما يُخالفُ ظاهرَها، بل يُمرُّونها كما جاءَت مؤمنين بها مُثبتينَ لِمَا دلَّتْ

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٣٦٨).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٠٣)، والترمذي (٣٠٧٥).

عليه، وأمَّا إذا كان مقصودُه بقوله: «لا يُفسرونها» أنهم لا يفهمون منها شيئًا من المعاني؛ فهذا قولُ أهلِ التفويضِ، ولا يكون البيهقيُّ حينئذٍ إذا أرادَ هذا المعنى من المُثبتين؛ فأهلُ التفويضِ فريقٌ مِن النفاةِ، يُقابلون أهلَ التأويلِ، لأنَّ نُفاةَ الصفاتِ فريقان: أهلُ تفويضٍ وأهلُ تأويلٍ، فالذين ينفونَ الصفاتَ أو ينفون شيئًا منها يسلكون أحدَ طريقَين: إمَّا التفويضُ، وإمَّا التأويلُ. والتفويضُ معناه: إجراءُ النصوص ألفاظًا من غير فهمٍ لمعناها. وأهلُ التأويلِ يُفسرونها بما يُخالفُ ظاهرها، فيُفسِّرون اليدَ بالنعمةِ أو بالقدرةِ، ويُفسِّرون المحبة والرضا بإرادة الإنعام، والبغض والغضبَ بإرادةِ الانتقامِ، فيُفسِّرُونها إما بصفاتٍ أخرى يُثبتونها أو بأشياءَ مخلوقة، كما يقول الشيخُ في بعضِ كلامه: (يُوجبون فيما نفَوه إمَّا التفويضَ وإمَّا التأويلَ) ويقولُ فيمَن ينفون هذه الصفاتِ: (ثم يُفسِّرُون ذلك إمَّا بالإرادةِ وإمَّا ببعضِ المفعولاتِ من النعمِ والعقوبات) ولعلَّ البيهقيَّ رحمه الله على منهجِ الأئمة الذين قد يُطلقون هذا اللفظ؛ لأنَّ بعضَ الأئمةِ يقول: «يجبُ إمرارُ هذه النصوصِ فلا تُفسَّرُ ولا يُتعرَّضُ لمعناها». فهم يأتون بألفاظٍ تُوهِمُ أنهم يذهبون مذهبَ التفويضِ، وهذا لا يليق بهم ولا يجوز أن يُظَنَّ بهم ذلك؛ لأنَّ مَن يسلكُ طريقَ التفويضِ هو نافٍ في الحقيقةِ، فمثلًا قوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، من ينفي حقيقةَ اليدين عن اللهِ إمَّا: أن يقولَ: المرادُ النعمةُ أو النعمتَين، أو القدرةُ، فهذه طريقةُ أهل التأويلِ، وإمَّا أن يقولَ: اللهُ أعلمُ بمراده، ولا يعلم معنى ذلك إلا الله وهذه طريقةُ

أهلِ التفويض، والمؤولُ والمفوضُ كلاهما مُعطِّلٌ. لكنْ أهلُ التفويضِ وأهلُ التأويلِ يختلفون في موقفِهم من النصِّ، فأهلُ التفويضِ يقولون: أمِرُّوها ألفاظًا من غيرِ فهمٍ لمعناها، واللهُ خاطبَ عبادَه بهذه النصوصِ بما لا يفهمُه أحد، ولا يُفهَمُ منه شيءٌ. كما يقول شيخ الإسلامِ في العقيدةِ التدمرية: «قد يظنون أنَّا خُوطبنا في القرآنِ بما لا يفهمُه أحدٌ، أو بما لا يُفهمُ منه شيءٌ أو بما لا معنى له، ولا شكَّ أنَّ هذا قولٌ ظاهرُ الفسادِ»(١).

فالبيهقيُّ أرجو أنَّه يريد مِن قولِه: (أنَّ سلفَ هذه الأمةِ مضوا على الإيمانِ بهذه النصوصِ من غير تفسيرٍ لها) يعني من غير تفسيرٍ لها بما يُخالفُ ظاهرها، وهي طريقةُ أهلِ التأويلِ.

وقول الشيخ: (وفي عصره الحافظ أبو بكر البيهقي) أي: في عصر ابنِ عبد البر، يدلُّ لذلك أنَّ الحافظَ البيهقي توفي سنة ثمان وخمسين وأربع مئة، وابن عبد البر توفي سنة ثلاث وستين وأربع مئة. وقوله: (لا من حيث الجارحة) لفظُ الجارحة من الألفاظِ المُجملةِ التي لم ترد في الكتاب والسنَّةِ بنفي ولا إثبات، فنثبتُ لله يدَين ولا نقولُ أنهما جارحَتان ولا أنهما ليستا بجارحتَين؛ لأنَّ لفظَ «الجارحةِ» يحتاج إلى تفسيرٍ، ولا أعرف أنَّ شيخ الإسلام تعرضَ لهذه الكلمة، فلا أعرف مذهبه في إثباتِ لفظِ الجارحةِ أو نفيِه، فقد مثَّلَ للألفاظِ المُجملةِ بالجسمِ والتركيبِ والجهةِ والتحيُّزِ وما إلى ذلك، دون لفظ الجارحة. وقوله: (وكذلك قال في الاستواء...) إلى آخره: يُريد رحمه الله أنَّ البيهقي قال

---

(١) التدمرية (ص:١١٣).

في الاستواء على العرش وسائر الصفات الخبرية كما قال في اليدين من الإثبات ونفي التأويل والتكييف، والمراد بالصفات الخبرية: ما كان طريقُ العلم به الخبر؛ أي: النقل بخلاف ما طريق العلم به هو العقل، فتلك صفات عقلية فعلم بذلك أن البيهقي يثبت الصفات الخبرية الواردة في القرآن أو الحديث. وقوله: (مع أنه يحكي قول بعض المتأخرين) يريد أنه يحكي قولَ بعض المتأخرين، وهم من النفاة للصفات الخبرية ولكنه يخالفهم. [عبد الرحمن البراك].

يعد البيهقي من متقدمي الأشاعرة، ومتقدمو الأشاعرة كانوا يثبتون الصفات الذاتية؛ فالأشاعرة على قسمين: المتقدمين، والمتأخرين، فمتقدمو الأشاعرة كانوا يثبتون الصفات ما عدا الصفات الاختيارية، وبالتالي هم يفرقون بين الصفات والأفعال، فعندهم أن الله لا تقوم به أفعال، ولذلك في صفة الكلام يثبتون الجانب الذاتي منها وينفون الجانب الفعلي منها، ويثبتون الصفات التي جاءت في القرآن أكثر من إثباتهم للصفات التي جاءت في نصوص السنة؛ بزعم أنها أخبار آحاد، فهم لا يعتقدون فيها في باب العقائد. فتجد البيهقي يثبت الصفات الخبرية التي وردت في القرآن، ويميل إلى هذا كثيرا، ثم بعد ذلك ما يأتي في السنة وبعض الصفات في القرآن يتوقف في إثباته. وفي الجملة: هم يثبتون الصفات ما عدا الصفات الاختيارية، فإذا أثبتوا شيئا من الصفات الذاتية: «اليدين والوجه والقدم»، ولو قرأت في كتاب «الأسماء والصفات» للبيهقي،

ستجد أنه يقول بإثباتها، مع أنه من الأشاعرة الذين نصروا منهجهم. وممن ورد عنهم القول بإثبات هذه الصفات من قدماء الأشاعرة ما يلي: قال القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (ت: ٤٠٣ هـ)، الذي ليس في المتكلمين الأشعرية أفضل منه مطلقا، كذا قال الذهبي، في كتاب الذب عن أبي الحسن الأشعري: «كذلك قولنا في جميع المروي عن رسول الله ﷺ في صفات الله، إذا صح من إثبات اليدين والوجه والعينين، ونقول: إنه يأتي يوم القيامة في ظلل من الغمام، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، كما في الحديث وأنه مستو على عرشه». وقال أيضا: «فإن قيل فما الدليل على أن لله وجها؟ قيل: قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فأثبت لنفسه وجها ويدا. فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لا تعقلون وجها ويدا إلا جارحة؟ قلنا: لا يجب هذا، كما لا يجب في كل شيء كان قديما بذاته أن يكون جوهرًا؛ لأنا وإياكم لم نجد قديما بنفسه في شاهدنا إلا كذلك. وكذلك الجواب لهم إن قالوا: فيجب أن يكون علمه وحياته وكلامه وسمعه وبصره وسائر صفات ذاته عرضا، واعتلوا بالوجود. وقال أيضا: فإن قيل: فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل معاذ الله، بل هو مستو على عرشه كما أخبر في كتابه فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]. قال: ولو كان في كل مكان لكان في بطن

الإنسان وفمه وفي الحشوش، ولوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن، ويصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض، وإلى خلفنا ويميننا وشمالنا، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه، وتخطئة قائله ... إلى أن قال: وصفات ذاته التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والوجه واليدان والعينان والغضب والرضا»[(١)]. ويقول أبو الفتح الشهرستاني (ت: ٥٤٨ هـ): «اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين، والوجه ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، وإن كان لهم فيها طرق كأبي سعيد كلاب وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه: كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر بن الباقلاني وأبي إسحاق الإسفرائيني وأبي بكر بن فورك وأبي محمد بن اللبان وأبي علي بن شاذان وأبي القاسم

---

(١) ينظر: العلو للذهبي (ص: ٢٣٧).

(٢) الملل والنحل (١/ ٩٢).

القشيري وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء. فما من هؤلاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالى. وعماد المذهب عندهم: إثبات كل صفة في القرآن؛ وأما الصفات التي في الحديث فمنهم من يثبتها ومنهم من لا يثبتها»(١). لكن المتأخرون من زمن إمام الحرمين الجويني لا يثبتون إلا سبع صفات: «العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام»، تحت دعوى أن هذه الصفات هي الصفات العقلية، وأما عداها فلم يثبتها العقل؛ فإما أن يتوقفوا فيها، وإما أن ينفوها، وأكثرهم على النفي والتأويل. والبيهقي من الفريق الذي يثبت بعض الصفات، وما كان منها فعلية فهم يثبتونها على الأوجه التي ذكرناها. وقال ابن تيمية موضحا أن تأويلات المعطلة لا يمكن أن تصمد أمام النصوص الشرعية؛ لأن النصوص من جهة هي في غاية الإحكام والوضوح من جهة نفسها، والخلل إنما يقع من جهة ذلك المعارض الذي ابتعد عن النصوص وسعى لردها بكل وسيلة، فقال رحمه الله: «ونحن نتكلم على صفة من الصفات ونجعل الكلام فيها أنموذجا يحتذى عليه ونعبر بصفة (اليد) وقد: قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤]. وقال تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]. وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ١٤٧).

مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦٓ﴾ [الزمر: ٦٧]. وقال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]. وقال: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦]. وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ﴾ [يس: ٧١]. وقد تواتر في السنة مجيء اليد في حديث النبي ﷺ. فالمفهوم من هذا الكلام: أن الله تعالى يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله، وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه يقبض الأرض ويطوي السماوات بيده اليمنى، وأن يداه مبسوطتان ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء؛ لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها، وتركه يكون ضما لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية إذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة وكان ظاهره الجود والبخل، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩] ويقولون: فلان جعد البنان وسبط البنان. فالقائل إن زعم أنه ليس له يد من جنس أيدي المخلوقين. وإن زعم أنه ليس له يد زائدة على الصفات السبع؛ فهو مبطل. فيحتاج إلى تلك المقامات الأربعة. أما الأول فيقول: إن اليد تكون بمعنى النعمة والعطية تسمية للشيء باسم سببه، كما يسمى المطر والنبات سماء، ومنه قولهم: لفلان عنده أياد. وقول عروة بن مسعود لأبي بكر رضي الله عنه يوم الحديبية: لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك. الثاني: قد تكون اليد بمعنى القدرة تسمية للشيء باسم مسببه؛ لأن القدرة هي تحرك اليد يقولون: فلان

له يد في كذا وكذا، ومنه قول زياد لمعاوية: إني قد أمسكت العراق بإحدى يدي ويدي الأخرى فارغة يريد نصف قدرتي ضبط أمر العراق. الثالث: قد يجعلون إضافة الفعل إليها إضافة الفعل إلى الشخص نفسه؛ لأن غالب الأفعال لما كانت باليد جعل ذكر اليد إشارة إلى أنه فعل بنفسه. قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٢] أي: بما قدمتم. ونحن لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله. والمتأولون للصفات الذين حرفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا في أسمائه وآياته تأولوا قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، على هذا كله فقالوا: إن المراد نعمته، أي: نعمة الدنيا ونعمة الآخرة. وقالوا: بقدرته. وقالوا: اللفظ كناية عن نفس الجود؛ من غير أن يكون هناك يد حقيقة، بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود. وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أي: خلقته أنا وإن لم يكن هناك يد حقيقية. قلت له فهذه تأويلاتهم؟ قال: نعم قلت له: فننظر فيما قدمنا: المقام الأول: أن لفظ «اليدين» بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة؛ لأن من لغة القوم: استعمال الواحد في الجمع كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]، ولفظ الجمع في الواحد كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، ولفظ الجمع في الاثنين كقوله: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين أو الاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد وهي نصوص في معناها

لا يتجوز بها، ولا يجوز أن يقال: عندي رجل ويعني رجلين ولا عندي رجلان ويعني به الجنس؛ لأن اسم الواحد يدل على الجنس والجنس فيه شياع وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس والجنس يحصل بحصول الواحد. فقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد. ولا يجوز أن يراد به النعمة لأن نعم الله لا تحصى، فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية. ولا يجوز أن يكون «لما خلقت أنا»؛ لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد فتكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفعل، كقوله: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠]، ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٢]، ومنه قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١]. أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى، أن يقال فعلت هذا بيديك، ويقال: هذا فعلته يداك؛ لأن مجرد قوله: فعلت كاف في الإضافة إلى الفاعل فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة ولست تجد في كلام العرب ولا العجم إن شاء الله تعالى أن فصيحا يقول: فعلت هذا بيدي أو فلان فعل هذا بيديه إلا ويكون فعله بيديه حقيقة. ولا يجوز أن يكون لا يد له أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها. وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة؛ ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز ألبتة

من جهة نفس اللغة. المقام الثاني: أن يقال: هب أنه يجوز أن يعني باليد حقيقة اليد وأن يعني بها القدرة أو النعمة أو يجعل ذكرها كناية عن الفعل، لكن ما الموجب لصرفها عن الحقيقة؟ فإن قلت: لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه. قلت لك: هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يدا من جنس أيدي المخلوقين وهذا لا ريب فيه؛ لكن لم لا يجوز أن يكون له يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟ قال: ليس في العقل والسمع ما يحيل هذا، قلت: فإذا كان هذا ممكنا وهو حقيقة اللفظ فلم يصرف عنه اللفظ إلى مجازه؟ وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل على امتناع وصفه بما يسمى به وصحت الدلالة سلم له أن المعنى الذي يستحقه المخلوق منتف عنه وإنما حقيقة اللفظ وظاهره يد يستحقها الخالق كالعلم والقدرة بل كالذات والوجود. المقام الثالث: قلت له: بلغك أن في كتاب الله أو في سنة رسول الله ﷺ أو عن أحد من أئمة المسلمين أنهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره أو الظاهر غير مراد، أو هل في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة، بل أو دلالة خفية، فإن أقصى ما يذكره المتكلف قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه. أما انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه. وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن

الباري لا يد له ألبتة؟ لا يدا تليق بجلاله، ولا يدا تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدل على ذلك أصلا، ولو بوجه خفي؟ فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد ألبتة، وإن فرض ما ينافيها فإنما هو من الوجوه الخفية عند من يدعيه وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة. فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد وأن الله تعالى خلق بيده وأن ﴿يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأن الملك بيده، وفي الحديث ما لا يحصى ثم إن رسول الله ﷺ وأولي الأمر: لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره حتى ينشأ جهم بن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم ويتبعه عليه بشر بن غياث ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق. وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا ﷺ كل شيء حتى الخراءة، ويقول ﷺ: «مَا تَرَكْتُ مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ وَمَا تَرَكْتُ مِنْ شَيْءٍ يُبْعِدُكُمْ عَنْ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ». أخرجه الشافعي في الرسالة (٢٨٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٧٦). وقول ﷺ: «تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٣)، وأحمد (١٧١٤٢). ثم يترك الكتاب المنزل عليه وسنته الغراء مملوءة مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيه وتجسيم وأن اعتقاد ظاهره ضلال وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه، وكيف يجوز للسلف أن يقولوا: «أمروها كما جاءت»، مع أن معناها المجازي هو المراد

وهو شيء لا يفهمه العرب حتى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار؟ المقام الرابع: قلت له: أنا أذكر لك من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة ما يبين لك أن لله يدين حقيقة. فمن ذلك: تفضيله لآدم: يستوجب سجود الملائكة وامتناعهم عن التكبر عليه؛ فلو كان المراد أنه خلقه بقدرته أو بنعمته أو مجرد إضافة خلقه إليه لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات. قال لي: فقد يضاف الشيء إلى الله على سبيل التشريف كقوله: ﴿نَاقَةُ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٧٣] وبيت الله. قلت له: لا تكون الإضافة تشريفا حتى يكون في المضاف معنى أفرده به عن غيره، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البينات ما تمتاز به على جميع النوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة، والأمر هنا كذلك فإضافة خلق آدم إليه أنه خلقه بيديه يوجب أن يكون خلقه بيديه أنه قد فعله بيديه وخلق هؤلاء بقوله: «كن فيكون» كما جاءت به الآثار. ومن ذلك أنهم إذا قالوا: بيده الملك أو عملته يداك فهما شيئان: أحدهما إثبات اليد. والثاني إضافة الملك والعمل إليها. والثاني يقع فيه التجوز كثيرا أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة ولا يقولون: يد الهوى ولا يد الماء، فهب أن قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] قد علم منه أن المراد بقدرته، لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة، والفرق بين قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]، من وجهين: أحدهما أنه هنا أضاف الفعل إليه وبين أنه خلقه بيديه

وهناك أضاف الفعل إلى الأيدي. الثاني أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] أي: يديهما، وقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] أي: قلباكما، فكذلك قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]. وأما السنة فكثيرة جدا مثل: قوله ﷺ: «الْمُقْسِطُونَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ: الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وُلُّوا». أخرجه مسلم (١٨٢٧). وقوله ﷺ: «إِنَّ يَمِينَ اللهِ مَلأَى لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ، سَحَّاءُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ، فَإِنَّهُ لَمْ يَنْقُصْ مَا فِي يَمِينِهِ، وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَبِيَدِهِ الأُخْرَى الْفَيْضُ -أَوِ: الْقَبْضُ- يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ». أخرجه البخاري (٧٤١٩)، ومسلم (٩٩٣). وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن رسول الله ﷺ قال: «تَكُونُ الأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْزَةً وَاحِدَةً، يَتَكَفَّؤُهَا الْجَبَّارُ بِيَدِهِ، كَمَا يَكْفَأُ أَحَدُكُمْ خُبْزَتَهُ فِي السَّفَرِ». أخرجه البخاري (٦٥٢٠)، ومسلم (٢٧٩٢). وعن ابن عمر يحكي رسول الله ﷺ قال: «يَأْخُذُ الرَّبُّ جَلَّ وَعَلَا سَمَاوَاتِهِ وَأَرَاضِيهِ بِيَدَيْهِ، وَجَعَلَ يَقْبِضُ يَدَيْهِ وَيَبْسُطُهُمَا، يَقُولُ اللهُ: أَنَا الرَّحْمَنُ» حَتَّى نَظَرْتُ إِلَى الْمِنْبَرِ يَتَحَرَّكُ مِنْ أَسْفَلِ شَيْءٍ مِنْهُ؛ حَتَّى إِنِّي لَأَقُولُ: أَسَاقِطٌ هُوَ بِرَسُولِ اللهِ. أخرجه البخاري (٧٤١٢)، ومسلم (٢٧٨٨). وفي رواية: أنه قرأ هذه الآية على المنبر: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر:

٦٧]، قَالَ: يَقُولُ: أَنَا اللهُ أَنَا الْجَبَّارُ» وذكره. أخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد (١/ ١٧٢). وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَقْبِضُ اللهُ الأَرْضَ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الأَرْضِ». أخرجه البخاري (٦٥١٩)، ومسلم (٢٧٨٧). وما يوافق هذا من حديث الحبر. وفي الصحيح: «أَنَّهُ لَمَّا تَحَاجَّ آدَمَ وَمُوسَى قَالَ آدَمَ: يَا مُوسَى اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ وَخَطَّ لَك التَّوْرَاةَ بِيَدِهِ؛ وَقَدْ قَالَ لَهُ مُوسَى: أَنْتَ آدَمَ الَّذِي خَلَقَك اللهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيك مِنْ رُوحِهِ». أخرجه البخاري (٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٥٢). فذكرت له هذه الأحاديث وغيرها، ثم قلت له: هل تقبل هذه الأحاديث تأويلا؟ أم هي نصوص قاطعة؟ وهذه أحاديث تلقتها الأمة بالقبول والتصديق ونقلتها من بحر غزير. فأظهر الرجل التوبة وتبين له الحق. فهذا الذي أشرت إليه أحسن الله إليك أن أكتبه. وهذا باب واسع ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، و﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ [الكهف: ١٧](١). بينما متأخرو الأشاعرة لم يثبتوا صفة اليدين؟ فالبيهقي هنا أثبت الصفات الذاتية؛ لأنه على منهج المتقدمين، كما ذكر هنا جملة من النصوص، وبعد هذا ذكر كلام المتقدمين منهم، فقال البيهقي: «أما المتقدمون من هذه الأمة، فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار في هذا الباب، وكذلك قال في الاستواء على

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٤).

العرش، وسائر الصفات الخبرية مع أنه يحكي قول بعض المتأخرين». فإن كان يقصد كما يزعم بعض الأشاعرة أنهم فوضوا المعنى، فإن السلف لم يفوضوا المعنى، وعلى من يتشكك في هذه القضية أن يرجع إلى النصوص، يرجع إلى المأثور من كلام السلف، فقد فسروا معاني هذه الصفات، والله عز وجل ذكر منها جملة من الصفات؛ فذكر اليد والكف واليمين والأصابع. وهذه كلها تشير إلى أنها صفات حقيقية، ولكن لا يتبع هذا أن نخوض في هيئتها وكيفيتها، إذ لا سبيل لنا إلى ذلك. [محمد بن خليفة].

البيهقي رحمه الله من علماء الحديث المعروفين، له كتاب السنن الكبرى والسنن الوسطى، والسنن الصغرى، وكتب كثيرة في الحديث، وله كتاب الأسماء والصفات، وطريقته في العقيدة في الأسماء والصفات بخصوصها هي طريقة الخطابي وأشباه هؤلاء، وهم في أعلى طبقات الأشاعرة؛ لأن عندهم دفاع عن المتكلمين، ولأن عندهم كثيرا من التأويل لكنهم أخف من غيرهم. وشيخ الإسلام في موضع له قسم الأشاعرة إلى خمس طبقات، وجعل البيهقي والخطابي وأشباه هذين من الطبقة العليا من الأشاعرة، يعني أن ما تأولوه قليل، أو أنهم الأصل عندهم الإثبات بخلاف قومهم؛ فلم يجعلوا البيهقي ومن في طبقته القاطع العقلي فيما يزعمون حكما على النصوص، بل نظروا في اللغة وتأولوا تأويلات من جهة اللغة؛ كما هو ظاهر في كتابه الأسماء والصفات. والبيهقي في الأسماء والصفات تارة يقول باب إثبات يدي للرحمن، أو باب

ما جاء في إثبات كذا، وتارة يقول باب ما جاء في كذا، أو باب ما يذكر في كذا، ولا يذكر الإثبات، لهذا قال بعض أهل العلم: إنه يثبت الصفات الذاتية كالوجه واليدين وأشباه ذلك، وأما الصفات الفعلية فيتأولها. وكتابه من الكتب التي اشتملت على أدلة كثيرة في الصفات، واشتملت في كثير من ذلك على تأويلات باطلة، وهو يدافع عن المتكلمين، وينقل كلامهم. نسأل الله له العفو والرحمة، لما له من قدم راسخة في نشر السنة، ورواية الحديث وتدوين ذلك، والاجتهاد، نرجو أن يكون مجتهدا أخطأ في اجتهاده. ومما ذكر صفة اليدين لله، وصفة الوجه، وكل هذا الباب الذي ذكره راجع إلى إثبات صفة اليدين للحق، وهذه الصفة النصوص فيها كثيرة في الكتاب والسنة، وأجمع عليها السلف، والله له يدان، وكلتا يديه يمين، وأن الله متصف فيهما بصفة الكمال. والمؤولة أولوا اليدين إلى أنواع من التأويل، قالوا: اليد بمعنى القدرة، أو اليد بمعنى النعمة. وهذا القول لا يناسبه عند ذوي العقول أن يكون مُثنى؛ لأن القدرة والنعمة جنس، وأما قوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فلا يناسبه أن تكون بمعنى القدرة أو النعمة، ولهذا الدارمي في رده على بشر المريسي كان مما رد به أن قال: أنعمتان من أنعمه فقط مبسوطتان؟! فإن أنعمه أكثر من أن تحصى. والنصوص التي جاء فيها إثبات صفة اليد لله جاءت على ثلاثة أنحاء منها: أولا: إثبات صفة اليد مفردة كقوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾. ثانيا: إثبات صفة اليدين مثناة، كقوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]،

وقوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾. ثالثـًا: أن تكون مجموعة، كما قال: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمًا فَهُمۡ لَهَا مَٰلِكُونَ﴾ [يس: ٧١]. فإذا وردت على الإفراد والتثنية والجمع، ولهذا نظر أهل السنة في ذلك وقالوا: التثنية هذا نص، والجمع أيدينا لا يمنع التثنية، والإفراد لا يمنع التثنية؛ ذلك أن الإفراد للجنس، فمن له أكثر من شيء قد يُطلق مفردا وذلك لإرادة الجنس. أما الجمع فإن له قاعدة في النحو، وذلك أن المثنى إذا أضيف إلى ضمير تثنية أو ضمير جمع فإنه يجوز فيه أن يُجمع المثنى تخفيفا وهذا أفصح، ويجوز فيه أن يبقى على تثنيته، وهذا أقل في الاستعمال. يعني أقول: يد محمد، ويد محمد وخالد، ويدا محمد وخالد، ثم أقول: يد محمد وخالد ويداهما. هذا ضمير تثنية، فهذا يصح، وأيضا يصح في اللغة أن أقول: يد محمد وخالد وأيديهما؛ لأن القاعدة: أن المثنى إذا أضيف إلى ضمير التثنية أو ضمير جمع جاز جمعه، وهو الأفصح. ويدل عليه في القرآن قول الله: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤]، فخاطب الله عائشة وحفصة بقوله: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ وعائشة لها قلب واحد، وحفصة لها قلب واحد، والمجموع قلبان، فلماذا جمع؟ لأنه أراد الإضافة إلى ضمير التثنية. لهذا نقول: ما ورد مثبتا بصيغة الجمع، كقوله: ﴿عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ ونحوها من الآيات، فهذا فيه إثبات التثنية؛ لأن التثنية نص عليها بخصوصها، والتثنية لا تحمل إلا على التثنية، يعني: أن المثنى نص في المثنى، أما الجمع فليس نصا عند الأصوليين فيما

زاد عن الاثنين، كذلك المفرد ليس نصا عند الأصوليين في الواحد، بل يحتمل أن يكون المراد أكثر من واحد، لهذا نقول: المفرد في قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ﴾ هذا يُفسر باليدين؛ لأن المراد الجنس، والجمع في قوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ المراد يدينا، لكنه أضاف المثنى إلى ضمير الجمع، فجمع المثنى تخفيفا على الأفصح في لسان العرب. إذا تبين ذلك فمن الباطل أن يُقال: إن الله له أيد، أو إن الله له أعين؛ كما قاله بعض من لم يفقه، فهذا فيه غلو في الإثبات، وعدم فقه بلسان العرب، والله موصوف بأن له يدين وهي نص فيها، وأما الجمع فيرجع به إلى نص اليدين، ولهذا جاء في السنة ما يبين هذا التنصيص بقوله ﷺ: «اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي، وَكِلْتَا يَدَيْ رَبِّي يَمِينٌ مُبَارَكَةٌ». أخرجه الترمذي (٣٣٦٨). فنص على أنهما اثنتان. أما الذين تأولوا فمنهم من ذهب إلى المجاز بنفي اليد وقال: إنها مجاز عن القدرة، أو مجاز عن الإنعام. ومنهم من قال: إن ذلك يؤول، والمراد لازم ذلك. ومما استدلوا به أن العرب تقول: لفلان على يد، يعني: نعمة الفضل. فنقول: هذا الكلام صحيح، فإن العرب تقول: لفلان علي يد وتريد النعمة، يعني: له علي نعمة، لكن العرب لا تستعمل ذلك إذا أرادت النعمة إلا على وجه واحد فقط إلا وهو القطع عن الإضافة، لا تقول: يد فلان علي، أو يد محمد علي، إذا صار لمحمد فضل عليك، هذا لحن ولم تستعمله العرب قط، وإنما تقول: لمحمد علي يد. بالقطع عن الإضافة؛ لأنه بالقطع خرجت إرادة صفة يد هنا، فكانت اليد بمعنى النعمة. فنقول: لفلان عليك يد، يعني:

لفلان عليك نعمة، لأن الإضافة قطعت، ولا يجوز أن تقول: يد محمد علي، بمعنى نعمة محمد علي. فإذا استعمال يد بمعنى النعمة صحيح في لسان العرب، والشواهد عليه معروفة، ولكن هذا جاء على نحو واحد وهو أن يقطع عن الإضافة، أما إذا أضيفت اليد إلى الذات فإنه يراد الذات المتصفة باليد. ومما اعترض به على أهل السنة ولكنه اعتراض باطل هو أن الله قال: في اليد: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَـٰهَا بِأَيۡيۡدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧]، قالوا: «أيد» هنا بمعنى القوة، وأيد هذه أصلها أيدي، لكن لما جُرَّت هنا حذفت الياء، يعني: أصلها «والسماء بنيناها بأيدي» هكذا قالوا. والجواب: أن هذا ليس بصحيح، وذلك أن الأيد في لغة العرب بمعنى القوة، وليس ثم علاقة بين الأيد واليد، وذلك أن الهمزة في «أيد» أصلية: آد يئيد أيدا، والأيد القوة، ولها معان أخر، فالهمزة هنا ليست للجمع، ولكنها همزة أصلية في الكلمة، ومعناها القوة. فإذا هذه الآية: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَـٰهَا بِأَيۡيۡدٖ﴾ ليست هنا جمع يد، بل معناها: والسماء بنيناها بقوة وإنا لموسعون. ويدل عليه قوله: ﴿وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: ١٧]، هنا يصفه بما لم يشترك فيه مع غيره، فمن جهة اليدين كل إنسان له يدان، لكن الله يصفه بما ليس في غيره وهو أنه ذو القوة التي خصه الله بها. فقال: ﴿ذَا ٱلۡأَيۡدِۖ﴾ وصارت عندنا «ال» التعريف. مع كلمة «أيد» التي هي القوة، وكذلك ﴿بِأَيۡيۡدٖ﴾ هذه الثانية التي في سورة الذارايات: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَـٰهَا بِأَيۡيۡدٖ﴾ يعني: بقوة. المقصود من هذا أن كلام البيهقي جيد وصواب في نقله للنصوص

وتقرير هذه الصفة، وكل الصفات على هذا النحو الذي ذكره في كثرة النصوص فيها، وفي أنها لا يُخاض فيها بتأويل. ومما ذكر يتبين أن السلف لم يخوضوا في تفسيرها، إذا جاءت صفة اليدين في كتب التفسير القديمة وفي كلام السلف لا تجد أنهم يقولون: اليدان هما كذا، بل معروف أن اليدين هما اليدان، والله متصف بذلك. [صالح آل الشيخ].

والكلام في البيهقي يختلف كثيرا عن الكلام عن عصريه ابن عبد البر؛ ابن عبد البر عالم من أهل السنة والجماعة، أما البيهقي فإنه محدث على طريقة الأشاعرة، وإن كان من طبقة أرفع من طبقة المتأخرين من أمثال الرازي ومن بعده، بل حتى ممن قبل الرازي كالجويني لا شك أن البيهقي يختلف عن هؤلاء، لكنه أشعري ومتحمس لأشعريته، وذاب عن هذا المذهب، وجعل علمه بالحديث وسيلة للدفاع عن المذهب الأشعري. وكتابه الأسماء والصفات والكتاب الذي ألفه بعده وهو الاعتقاد مليئان بالمخالفات لاعتقاد أهل السنة والجماعة، وإن كان فيهما أشياء حسنة من مثل إثبات طائفة من الصفات الذاتية الخبرية الثابتة في كتاب الله جل وعلا، لكن يقابل هذا أخطاء كثيرة، وكان متراوحا بين تأويل وتفويض لكثير من الصفات، ولا سيما الصفات الفعلية. فالرجل كان على طريقة الأشاعرة في نفي قيام الأفعال بذات الله. إضافة إلى أنه كثير التقول عن المخالفين لأهل السنة والجماعة، ينقل أقوالا فيها شطط كثير عن الأشاعرة؛ تارة مؤولة، وتارة مفوضة، ولا يتعقب كثيرا منها بشيء.

إضافة إلى أنه أيضًا في جملة من الصفات التي أثبتها، ولربما في جل الصفات التي أثبتها يعقب عليها بما يجعل إثباته ليس موافقا لإثبات أهل السنة من كل وجه. نجد مثلاً ما ذكر وما سرد من جملة كبيرة من الأدلة على إثبات صفة اليد لله، ومنع كثيرا منها من أن تؤول بالملك والقدرة، وإن كان في بعض هذه الأدلة قال هذا لا يمنع أن يحمل على الملك والقدرة، لكن بعض الأدلة ولا سيما في قول الله جل وعلا: ﴿قَالَ يَـٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] خالف مذهب كثير من أصحابه الأشاعرة في أن ذلك محمول على القدرة لله. لكنه يأتي مثلاً، إلى أحاديث أخر ذكرها من هذا النوع لكنه عقب عليها بعد ذلك بنفي الجارحة والمماسة والتبعيض والمباشرة، يقول: هذه اليد نثبتها لله مع نفي الجارحة عنه، كما سمعت أيضًا هذه الكلمة في أول ما نقل شيخ الإسلام، فيقول: لا نثبت الجارحة، ولا نجعل اليد بعضا من الله، ولا نثبت المماسة، ولا نثبت المباشرة. وهذه المنفيات ليست من طريقة أهل السنة والجماعة. كذلك لما قال: «أما المتقدمون من هذه الأمة، فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار في هذا الباب»، ثم عقب عليه بقوله: «مع اعتقادهم بأجمعهم أن الله واحد لا يجوز عليه التبعيض»، ومسألة التبعيض هذه أيضًا من الأصول الكلامية التي تذرع بها أهل الكلام إلى نفي كثير من الصفات الذاتية الله.

المقصود أن البيهقي رحمه الله وافق أهل السنة في شيء، وخالفهم في شيء بل في

أشياء، لكن مراد شيخ الإسلام رحمه الله فيما نقل هاهنا أن طريقته تخالف طريقة كثير من المتكلمين المتأولين، القدر الذي أثبته كافي في إلزام أولئك، أن هذا عالم تجلونه وتحترمونه، وترون أنه محدث فقيه إلى آخره، ومع ذلك هو يخالف طريقتكم. فلم يقل في كثير من أدلة اليد أنها مؤولة بالقدرة أو النعمة، كذلك فيما يتعلق بصفة الاستواء لله، وإن كان أيضًا عقب عليها في هذا الكتاب، وأيضًا في كتاب الاعتقاد بأننا نثبت لله استواء لكن بلا مماسة، وبأنه استواء لا يكون عن قعود ولا قيام ولا اعتدال ولا استقرار، إلى آخر ما يذكر من هذه المنفيات التي ليست من طريقة أهل السنة والجماعة في شيء. لكن القدر الذي أثبته كاف في تحقيق المصلحة التي أرادهما شيخ الإسلام، القدر الذي أثبته ونقله شيخ الإسلام كاف في إلزامه، لكنني أُعقب هذا لأجل أن لا تظن أن ما يقرره البيهقي عفا الله عنا وعنه في كتابه الأسماء والصفات أو في كتابه الاعتقاد أن هذا موافق لطريقة السلف، لا والله ليس موافقا لطريقة السلف، هو إن كان قد أصاب في جانب فقد أخطأ في جانب، إن أصاب بموافقة السلف في جزء فقد خالفهم في جزء آخر. وشيخ الإسلام كان حذرا، ولذلك في مقدمة كلامه وفي خاتمته نبه إلى هذا، قال: «وسائر الصفات الخبرية مع أنه يحكي قول بعض المتأخرين» نعم، يعني هو حكى أقوالا فيها خلط كثير عن ابن مهدي الطبري وعن ابن أبي أيوب وعن أبي الحسن الأشعري وعن ابن فورك وعن الخطابي

وعن غير هؤلاء، ينقل عنهم نقولات كثيرة فيها مخالفات جمة لمعتقد أهل السنة والجماعة. على كل حال، كتاب الأسماء والصفات للبيهقي كتاب نافع لطالب العلم المتخصص في الاعتقاد إذا حرص على المنقول لا على المقول، الكتاب فيه جمع حسن جدا للأدلة من الكتاب والسنة وآثار الصحابة، ومن بعدهم في باب الصفات، لكن تجنب مقولاته عن أهل الكلام، وأيضًا تعقيباته التي تحتوي هذه المخالفات عفا الله عنا وعنه ، الرجل تتلمذ على يد الأشاعرة، أخذ عن ابن فورك، عن ابن مهدي الطبري، عن طائفة من هؤلاء الأشاعرة الكبار، فتأثر تأثرًا كبيرًا، نعم نفعه المنهج الحديثي الذي كان عليه في أنه كان أخف إيغالا في المذهب الكلامي، لكنه في الجملة على طريقتهم. نسأل الله جل وعلا أن يعفو عنا وعنه، وأن يغفر لنا وله، والله أعلم. [صالح سندي].



وقال القاضي أبو يعلى في كتاب «إبطال التأويل»: «لا يجوز رد هذه الأخبار ولا التشاغل بتأويلها، والواجب حملها على ظاهرها، وأنها صفات الله، لا تشبه بسائر الموصوفين بها من الخلق، ولا نعتقد التشبيه فيها، لكن على ما روي عن الإمام أحمد وسائر الأئمة. وذكر بعض كلام الزهري ومكحول ومالك والثوري والأوزاعي والليث وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وابن عيينة والفضيل بن عياض

ووَكِيع وعبد الرحمن بن مهدي وأسود بن سالم وإسحاق بن راهويه وأبي عبيد ومحمد بن جرير الطبري، وغيرهم في هذا الباب. وفي حكاية ألفاظهم طول. إلى أن قال: ويدل على إبطال التأويل: أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها، ولا صرفها عن ظاهرها، فلو كان التأويل سائغًا لكانوا إليه أسبق، لما فيه من إزالة التشبيه ورفع الشبهة.

***

القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء، القاضي أبو يعلى البغدادي الحنبلي، المعروف بابن الفراء. وهو أحد فقهاء الحنابلة في العصر العباسي الثاني. ولد سنة ٣٨٠ هـ وتوفي سنة ٤٥٨ هـ، والفراء نسبة إلى خياطة الفراء وبيعها. واشتهر بعد ذلك: بالقاضي أبي يعلى وله كتاب «إبطال التأويلات»، وهو مطبوع في جزأين. وليس هو أبو يعلى الفراء رحمه الله، فالموصلي هو صاحب المسند، وهو من أهل الحديث. واسمه أحمد بن علي بن المثنى بن يحيي التميمي الموصلي، واشتهر بأبي يعلى الموصلي، ولد سنة ٢١٠ هـ، حافظ من علماء الحديث ثقة مشهور، توفي سنة ٣٠٧ هـ. أما صاحب إبطال التأويلات فهو أبو يعلى الفراء، وهو معدود من متكلمي أهل الإثبات، فهو بسبب انتمائه إلى مذهب أحمد رحمه الله أثبت كثيرا من أسماء الله وصفاته، ولكن بحكم أنه خاض

في علم الكلام واعتمد قواعده خالف بعض قواعد اعتقاد السلف ووقع في التفويض تارة، وفي التأويل تارة، لذلك نراه يوافق أبا الحسن الأشعري في بعض مقالاته. ومن جهة أخرى نراه أثبت صفات لم يأت النص الصحيح بها، كإثبات الحد لله، والقعود على العرش، وأخذ بلزوم صفة النزول فأثبت الصعود، وغير ذلك. يقول الشيخ أحمد القاضي في كتابه عن كتاب أبي يعلي هذا: «وقد أراد أبو يعلى رحمه الله إبطال طريقة أهل التأويل، وتقرير مذهب السلف في الإثبات، فوفق في تحقيق الهدف الأول، ووجهت إليه بعض الانتقادات في الثاني. وتنحصر هذه الانتقادات في رواية بعض الأحاديث الواهية واعتمادها في الدلالة على صفات الله، وشيء من التأويل والتفويض»[1]. قال ابن تيمية رحمه الله: «وقد صنف القاضي أبو يعلى كتابه في إبطال التأويل ردا لكتاب ابن فورك، وهو وإن كان أسند الأحاديث التي ذكرها وذكر من رواها ففيها عدة أحاديث موضوعة، كحديث: «الرؤية عيانا ليلة المعراج»، ونحوه. وفيها أشياء عن بعض السلف رواها بعض الناس مرفوعة كحديث: «قعود الرسول ﷺ على العرش»، رواه بعض الناس من طرق كثيرة مرفوعة وهي كلها موضوعة، وإنما الثابت أنه عن مجاهد وغيره من السلف ... ولهذا وغيره تكلم رزق الله التميمي وغيره من أصحاب أحمد في تصنيف القاضي أبي يعلى لهذا الكتاب بكلام

---

(١) مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات (ص:٢٠٧).

غليظ، وشنع عليه أعداؤه بأشياء هو منها بريء كما ذكر هو ذلك في آخر الكتاب. وما نقله عنه أبو بكر بن العربي في العواصم كذب عليه عن مجهول، لم يذكره أبو بكر، وهو من الكذب عليه، مع أن هؤلاء وإن كانوا نقلوا عنه ما هو كذب عليه ففي كلامه ما هو مردود نقلا وتوجيها، وفي كلامه من التناقض من جنس ما يوجد في كلام الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي المعالي وأمثالهم ممن يوافق النفاة على نفيهم، ويشارك أهل الإثبات على وجه، يقول الجمهور: إنه جمع بين النقيضين»[1]. وكان شيخ الإسلام ابن تيمية ينتقد القاضي أبي يعلى في أمور منها قوله بالتفويض فيقول: «ونوع ثالث: سمعوا الأحاديث والآثار وعظموا مذهب السلف، وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار ما لأئمة السنة والحديث، لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها، ولا من جهة الفهم لمعانيها، وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض. وهذا حال أبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل وأمثالهم. ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل، كما فعله ابن فورك وأمثاله في الكلام على مشكل الآثار. وتارة يفوضون معانيها، ويقولون: تجري على ظواهرها، كما فعله القاضي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٣٧).

أبو يعلى وأمثاله في ذلك. وتارة يختلف اجتهادهم، فيرجحون هذا تارة وهذا تارة، كحال ابن عقيل وأمثاله»[1]. وفي زمن القاضي أبي يعلى حصل نزاع مشهور في زمن الدولة السلجوقية بين الأشعرية والحنبلية، وكان ذلك في زمن أيضا يقارب زمن أبي القاسم القشيري، حيث صنف القشيري رسالة «الشكاية»، فحصل بين الأشاعرة والحنابلة بعض الاختلاف الشديد، وكان السلطان إذ ذاك مائلا إلى الحنابلة في الجملة. وهذا الخلاف مشهور عند أهل التاريخ والأخبار، وقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله طرفا منه. ولأبي يعلى كذلك تصنيف فاضل في الإيمان، وهو باسم كتاب «الإيمان»، وهو مطبوع أيضا. وكلام الأئمة الذين ذكرهم وغيرهم يدل على هذا الاعتقاد في الصفات، وتجده مدونا في مصنفات من اعتنوا بالمأثور وجمع كلام السلف، وأكثره مطبوع وموجود، ولذلك يورد ابن تيمية رحمه الله هذه النصوص عنهم؛ ليثبت أن هذا الكلام الذي يدعو بالرجوع إليه ليس أمرا ابتدعه من تلقاء نفسه. فأهل السنة مجمعون على أنهم يدورون مع النصوص فما ورد إثباته يثبت لله على الوجه اللائق به، قال وهب بن منبه: «لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يدا ما قلنا ذلك، وأن له عينا ما قلنا ذلك، وأن له نفسا ما قلنا ذلك، وأن له سمعا ما قلنا ذلك،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٢).

وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك»(١). وكلامه هنا من أجمل ما يكون، إذ يقول: (فلو كان التأويل سائغا لكانوا أسبق إليه) أي: لو كانت هذه التأويلات أمرا مشروعا لكان أولى بذلك الصحابة ومن بعدهم من التابعين، ولسبقونا إليها. وهنا التحدي لهؤلاء المعطلة بأن يأتوا بنص واحد عن السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ينص على أنهم لم يحملوا هذه الصفات على ظاهرها، أو تعرضوا لتأويلها، فلو كان التأويل سائغا لكانوا أسبق إليه؛ لما فيه من إزالة التشبيه ورفع الشبهة؛ لأن الصحابة هم أعرف الناس بما يجب على الله، وأدرى بمعاني هذه النصوص، فهم شاهدوا التنزيل، وهم أهل اللغة، وعندهم رسول الله ﷺ يسألونه عما أشكل عليهم، ولو كان في هذا تشبيه لبينوا ذلك، فالشبهة تختلف عند بعض الناس. وقد قال الذهبي رحمه الله: «وقال القاضي أبو يعلى بعد أن ذكر حديث الجارية: الكلام في هذا الخبر في فصلين، أحدهما: جواز السؤال عن الله سبحانه بـ «أين هو؟». والثاني: جواز الإخبار عنه بأنه في السماء، وقد أخبرنا تعالى أنه في السماء؛ فقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] وهو على العرش، وسرد كلاما طويلا ...، وكان آية في معرفة مذهب الإمام أحمد، صنف التصانيف الفائقة،

(١) البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٣٥٠).

وتوفي سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، وكان عالي الإسناد؛ سمع من علي بن عمر الحربي وطائفة، وعاش نيفا وثمانين سنة»[1]. [محمد بن خليفة].

كلام أبي يعلى في كتاب إبطال التأويل تأصيل لرد أنواع التأويل لآيات الصفات والأمور الغيبية، وكتاب إبطال التأويلات ليس من كتب تقرير الاعتقاد الحق في الصفات من كل وجه، لكن يستفاد منه ما نقله شيخ الإسلام عنه في تأصيله في رد التأويل؛ لأن أبا يعلى وجماعة من المنتسبين لمذهب الإمام أحمد رحمه الله ذهبوا إلى الإثبات فغلوا في الإثبات حتى أثبتوا أشياء لم يصح بها الدليل أو لم يرد بها الدليل أصلا، ولكن الكتاب معقود لإبطال التأويل في أخبار الصفات، وهذا القدر أورد عليه أدلة كثيرة وأبطل تأويل المبطلين. ذكر فيه وجوب الإيمان بظاهر النصوص التي فيها الإخبار عن الله وعن أسمائه وصفاته، وأنه لا يجوز التشاغل بردها ولا بتأويلها، ولا يصرفها عن ظواهرها، بل الواجب حملها على ظاهرها، وهذا حق. وإذا قلنا الواجب حملها على ظاهرها، فإن الظاهر كما هو معلوم يقابله التأويل، والمجاز يقابله الحقيقة. فعندنا فيما تحمل عليه آيات الصفات وأحاديث الصفات بل آيات وأحاديث الأمور الغيبية بعامة أنه يجب حملها على ظاهرها وعلى حقائقها، ولا يجوز حملها على التأويل ولا على المجاز. فنحمل الآيات

---

(١) العلو للعلي الغفار باختصار (ص: ٢٥٢).

والأحاديث على الظاهر، والظاهر للآيات والأحاديث على قسمين: القسم الأول: الظاهر الإفرادي، وهو الظاهر للألفاظ بمفردها، فيفهم الكلام على ظاهره في اللفظ، ولا يجوز أن يُحال اللفظ عن ظاهره إلى شيء آخر. وذلك لأن تعريف التأويل عندهم: صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينة، وسبب أنهم صرفوه عن ظاهره أنه لا يجوز نسبة هذا الظاهر إلى المنسوب إليه، وهذه المقدمة هي الدعوى، لماذا صرفوا اللفظ عن ظاهره؟ قالوا: لأنه لا يجوز أن يوصف الله بصفات الأجسام، فجعلوا الدعوى هي البرهان، ولذلك من الباطل أن يُسلط التأويل على ظاهر الألفاظ، كما في قوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله: ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩]، وأشباه ذلك. فظواهر هذه الآيات فيها إثبات الصفة على ما دل عليه معنى الصفة في اللغة، فاليد في اللغة ليست هي القدرة؛ لأنه إذا أريد باليد القدرة أو النعمة فإنها لا تضاف بل تقطع عن الإضافة، فتقول مثلا: لفلان علي يد، أو عندي لفلان يد، هذا جاء في كلام العرب وأرادوا بها النعمة، لأن النعمة تسدى باليد، ولكن لا يقال: يد فلان علي، ويراد بها النعمة، أو يدا فلان علي ويراد بها النعمة، فإذا ثنيت أو أضيفت فإنه لا

يمكن بحال أن يراد بظاهرها هذا المعنى الذي ذهبوا إليه، فيكون الذي ذهبوا إليه غلطا في اللغة، وأيضًا فيه تأويل، والتأويل لا يجوز لهذا لأنه لا برهان عليه. إذا تبين ذلك فالواجب أن نفهم الآيات على ظاهرها، يعني ظاهرها اللفظي، فنؤمن به على ما دل عليه الظاهر، ولا نتشاغل بتأويله ولا برده، ولا بضرب الأمثلة... إلى آخره، بل نؤمن بأن الله وصف نفسه بذلك، ولا نخوض فيه. القسم الثاني: الظاهر التركيبي أو ظاهر الجمل، وهو ما يفهم من ظاهر الكلام بمجموعه لا بمفرداته. فإن المقصود من الكلام إفهام المتكلم المخاطب بما يريد، وقد يفهم المخاطب المخاطب بمفردات الكلام، وقد يفهمه بمجموع الكلام، فإذا ظهر المراد بمجموع الكلام سمي ذلك ظاهرا تركيبيا، والأول ظاهر أفرادي أو لفظي. والظاهر التركيبي هذا كما في قوله: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم﴾ [النحل: ٢٦]، فالآية لم يفهم منها أحد أن فيها إثبات صفة إتيان الله بنيان الكفار من القواعد، لأن المراد هنا بالتركيب أنه إتيان عذاب الله بقدرته، وهذا يفهم من الظاهر التركيبي للجمل، فإذا أتيت إلى قوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ﴾ لقلنا فيه إثبات صفة الإتيان، لكن هذا غير مراد؛ لأن ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ﴾ هنا نفهمها مع الجملة. بخلاف قوله مثلاً: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، فهذا واضح أن الظاهر منها الظاهر الإفرادي نفسه لا الظاهر التركيبي. كذلك في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان:

٤٥] هل فيه إثبات رؤية الله بالأوصاف كما يدعيه غلاة الصوفية؟ الجواب: لا، لأن المراد هنا الظاهر التركيبي، فظاهر الآية التركيبي دل على أن المراد برؤية الله هنا هو رؤية آثار ربوبيته في خلقه، ولهذا قال: ﴿كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾. ولهذا لما قيل لشيخ الإسلام: إن هناك آية أجمع السلف على تأويلها، فقال شيخ الإسلام: لعلك تعني قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ [البقرة: ١١٥]، فقال: نعم، قد قال مجاهد والشافعي يعنى قبلة الله، فقال: نعم، هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما وهذا حق وليست هذه الآية من آيات الصفات. ومن عدها في الصفات فقد غلط كما فعل طائفة؛ فإن سياق الكلام يدل على المراد حيث قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ والمشرق والمغرب الجهات. والوجه هو الجهة؛ يقال أي وجه تريده؟ أي: أي جهة. وأنا أريد هذا الوجه، أي: هذه الجهة، كما قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ﴾ [البقرة: ١٤٨]، ولهذا قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ أي: تستقبلوا وتتوجهوا»[1]. كذلك الحقيقة منقسمة إلى حقيقة إفرادية وإلى حقيقة تركيبية. وهذا البحث أجاد فيه شيخ الإسلام في أوائل المجلد الثالث من رده على الرازي، لأن الرازي ذكر تأويل الآيات والأحاديث، فأصل شيخ الإسلام تأصيلاً عميقا قويا،

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ١٩٣).

كعادته رحمه الله في بيان الظاهر والتأويل وأقسام الظاهر والحقيقة. المقصود أن هذا الذي ذكر أن نؤمن بالظاهر ولا نتشاغل بالتأويل، هذا هو الحق، والظاهر على قسمين، والحقيقة على قسمين. ونقل أيضا عن أبي الحسن الأشعري صاحب الطريقة المنسوبة إليه والمعروفة، قوله: (قول أصحاب الحديث وأهل السنة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاء عن الله تعالى؛ وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ...) كل هذا واضح، لكن نحتاج إلى التعليق على قوله: (وأن أسماء الله تعالى لا يقال: إنها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج) فأسماء الله سمى بها الله نفسه، وأسماؤه مترادفة متباينة، أما ترادفها فباعتبار الذات كلها تدل على الله وذاته، فذات العليم هو ذات القدير هو ذات الرحيم إلى آخره. وهي متباينة باعتبار أن كل اسم فيه صفة ليست في الاسم الآخر، فالقدير فيه صفة القدرة، والرحيم فيه صفة الرحمة... إلى آخره، والله لم يزل متسميا بهذه الأسماء قبل أن يخلق الخلق. والمعتزلة يرون أن أسماء الله سماه بها الخلق، فلم يكتسب اسم الخالق إلا بعد أن خلق الخلق، ولا اسم القدير إلا بعد أن قدر، ولا العليم إلا بعد أن وجد شيئًا يعلمه إلى آخره، فالخلق هم الذين كسوه بهذه الأسماء بحسب ما رأوا من صفاته، أو آثاره أو خلقه... إلى آخره. فعلى هذا تكون الأسماء عندهم مخلوقة، وهي غير الله. وأهل السنة يردون هذا ويقولون: إن أسماء الله سمى بها نفسه قبل أن يخلق الخلق،

قال ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ». أخرجه البخاري (٦٤١٠)، ومسلم (٢٦٧٧). وقال ﷺ: «أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ». أخرجه أحمد (٣٧١٢). وهذا ليس من صنع الخلق؛ بل هو من تسمية الله لنفسه، فهي الأسماء الحسنى له. إذا كان كذلك فأسماء الله لا يجوز أن يقال إنها مخلوقة. كذلك صفات الله لا يجوز أن يقال: إنها تفسر بمخلوقات منفصلة؛ لأن الله ذاته واحدة، وليست صفاته الله منفكة عن ذاته، يعني: صفاته الذاتية أو صفاته الاختيارية حين تقوم به ليست منفكة عن ذاته. فكلمة «غير» في قوله: (لا يقال: إنها غير الله) تُفْهِم الانفصال، وهذا يوافق معتقد الجهمية والمعتزلة الذين يفسرون الأسماء والصفات، فيقولون: إنها بمخلوقات منفصلة. ولذلك يستعملون كلمة «غير»، كذلك لا يقال إنها مخلوقة؛ لأن القول بأنها مخلوقة من فروع القول بأنها غير الله. وقد مر معنا الكلام على اللفظ والملفوظ (من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع) لأن كلمة لفظ تشتمل على لفظ مصدر، فقد يكون المراد به التلفظ، وقد يراد به الملفوظ، فلما احتمل هذا وهذا، صار إطلاق قول القائل: (لفظي بالقرآن مخلوق) بدعة، لأن كلمة لفظ تحتمل أن يكون المراد بها التلفظ والتلفظ الذي هو عمل الإنسان، هذا مخلوق ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وإن

كان قصد باللفظ الملفوظ، فالملفوظ كلام الله، فلا يجوز أن يقول كلام الله مخلوق. فقوله: (والكلام في اللفظ والوقف من قال باللفظ وبالوقف فهو مبتدع عندهم لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق ولا يقال غير مخلوق)، يعني: أن من قال: (لفظي بالقرآن مخلوق)، فهو مبتدع، ومن قال: (أتوقف ولا أقول القرآن مخلوق أو غير مخلوق) فهذا أيضًا مبتدع، بل الواجب أن نقول: (إن القرآن كلام الله غير مخلوق)، فقول القائل: (لفظي بالقرآن مخلوق)، هذا لا يجوز أن يقال لأنه يحتمل مثل ما قال السلف: (من قال إن لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع)، ومن توقف هجروه. [صالح آل الشيخ].

(وقال القاضي أبو يعلى في كتاب إبطال التأويل: لا يجوز رد هذه الأخبار، ولا التشاغل بتأويلها، والواجب حملهما على ظاهرها، وأنها صفات الله، لا تشبه صفات سائر الموصوفين بها من الخلق، ولا نعتقد التشبيه فيها، لكن على ما روي عن الإمام أحمد وسائر الأئمة) هذا نقل نقله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن القاضي أبي يعلى الحنبلي في كتابه الذي هو إبطال التأويل، وكتابه إبطال التأويل ألفه أبو يعلى للرد على كتاب ابن فورك، الذي هو: مشكل الحديث وبيانه، وابن الجوزي ألف كتابه الذي هو دفع شبه التشبيه للرد على هذا الكتاب. وقد صرح أبو يعلى في كتابه في مقدمته بمخالفته لمذهبي المعتزلة والأشاعرة وأخذ على هذا

الكتاب أنه يورد من الأحاديث ما لا يثبت، فيثبت بها من الصفات ما لا يثبت، ولأجل هذا نسب إلى الزيادة في الإثبات؛ لأنه يثبت أشياء لم تدل عليها الأدلة، والسبب قلة خبرته بالأحاديث وتمييز صحيحها من ضعيفها. وفي الجملة أبو يعلى رحمه الله كان مضطربا في باب الصفات، فتارة كان يثبت وتارة كان يفوض، وتارة كان يؤول، والسبب في هذا ما بينه شيخ الإسلام رحمه الله في حقه وفي حق أمثاله ممن عظموا السنة وعظموا السلف، ولكنهم وافقوا المتكلمين في بعض أصولهم، ولم يكن لهم خبرة بالنصوص والآثار، ولا بتمييز صحيحها من ضعيفها، ولم يكن لهم خبرة بمعرفة معانيها وما كان عليه السلف في فهمها، فوقعوا في الاضطراب. لكن في الجملة ما نقله شيخ الإسلام رحمه الله في هذا الكتاب تقرير في غاية الحسن، موافق لما عليه السلف رحمهم الله في هذا الباب. قوله: (لا يجوز رد هذه الأخبار) يريد أخبار الصفات، (ولا التشاغل بتأويلها، والواجب حملها على ظاهرها) هذه كلمة مهمة، ولنا معشر أهل السنة في هذا المقام ثلاث قواعد: القاعدة الأولى: «يجب إجراء نصوص الصفات على ظاهرها اللائق بالله». والمراد بإجرائها على ظاهراها: إثباتها على دلالتها المتبادرة منها وعدم صرفها عنها. وظاهر اللفظ هو المتبادر منه عند من يعرف لغة العرب، فهذه النصوص معانيها واضحة، ولفظها يغني عن تأويلها، فيكتفى بتنزيلها عن تأويلها، فهي لوضوحها مستغنية في كثير من

المواضع عند من يعرف لغة العرب، مستغنية عن تفسيرها، وتأويلهما، وذلك لا لأنها غامضة بل لأنها في غاية الوضوح، فيستغنى بالتنزيل عن التأويل، يعني عن التفسير، ولذلك لا تجد كلاما كثيرا عند السلف رحمهم الله في تفسير معاني الصفات، والسبب؟ الاستغناء بالتنزيل عن التأويل، هذه كلمة حسنها ذكرها الشافعي رحمه الله في كتاب «الأم» ضمن مسألة تتعلق بالجهاد. المقصود أنهم لم يكونوا يتكلمون في بعض هذه المسائل للاستغناء بوضوح الكلام عن أن يخاض بتفسيره. القاعدة الثانية: «ظاهر النصوص مراد للمتكلم مفهوم للسامع». بمعنى أن هذه النصوص الله يريد منا أن نفهمها على ظاهرها، ولولا ذلك لجاء بيان بخلاف ظاهرها، كما سيأتي في الاستدلال على هذه القواعد. ثم هذه النصوص ظاهرها مفهوم لدى المتلقي، من يسمع هذه النصوص ممن يلتزم بها ويقبلها فإنها واضحة عنده إذا كان يعرف لغة العرب. إذا ظاهر النص مراد للمتكلم مفهوم للسامع، وعليه فلا يسوغ البتة حملها على خلاف ظاهرها. القاعدة الثالثة وكلها مرتبطة ببعضها، وإنما فصلتها لأجل تيسير فهمها: «ظاهر نصوص الصفات لا يقتضي تمثيلاً، ولا يحتمل تأويلاً». ظاهر نصوص الصفات التي جاءت في الكتاب والسنة لا شك أنها لا تقتضي تمثيلاً بحال، وكل من ادعى أنها توهم التشبيه فإنه مخطئ في ذلك، وينبغي أن يعود باللائمة على نفسه لا على نصوص الصفات، فمن فهمها على

ظاهرها وحينما تقول: على ظاهرها ينبغي أن تستحضر أمرين: معرفة الألفاظ من جهة إفرادها، ومعرفة النصوص من جهة تركيبها وسياقها. فمن استحضر هذين الأمرين وأحسن فهم نصوص الصفات من خلال حسن فهم الألفاظ، وإنزالها منزلتها في ضوء كلام العرب، ثم أن يفهم الكلام مركبا بحسب السياق، فيراعي القرائن التي تصحب النص، فمن استحضر هذين فإنه لا يمكن البتة أن يقع في توهم التشبيه، فإن حصل شيء من هذا فإن السبب راجع إلى مرض في نفسه، ينبغي عليه أن يعالجه. أما النصوص من حيث هي فإنها بريئة تمام البراءة من أن تكون موهمة للتشبيه. إذا ظاهر النص لا يقتضي تمثيلاً، ثم إنه لا يحتمل تأويلاً، من نظر فيها باستصحاب ما تقدم فإنه يقطع أنه لا مجال البتة لحملها على خلاف ظاهرها.

والأدلة على هذه القواعد الثلاث كثيرة، لكن أهمها ثلاثة أدلة: الدليل الأول: كون الموحي هدى ميسرا، الله يسر القرآن للذكر، وجعل كتابه يهدي للتي هي أقوم، وأخبر أن القرآن هدى للمتقين، إذا يستحيل مع هذا تمام الاستحالة أن يكون ظاهر النصوص موصلاً إلى تشبيه صفات الله بصفات خلقه، يستحيل مع هذا أن يكون لآيات الكتاب وأحاديث السنة ظاهرا وباطنا، فالظاهر يقود للتشبيه، والباطن ما جاءت عليه دلالة من كتاب أو سنة وإنما ترك الناس وعقولهم، فكل يجتهد في صرف هذه النصوص عن ظاهرها، هذا لا يتأتى إذا كان الوحي ميسرا وهدى. إنما

إذا كان المقصود من إنزال الوحي أن يكون سببا للإضلال فكلامهم مستقيم، أو أن يكون المقصود هو: أن يكون القرآن كتاب الغاز وأحاجي فكلامهم مستقيم، ثمة شيء ظاهر، وهناك باطن بخلافه بل هناك باطن على ضده، أن يأتي في كتاب الله أدلة بالعشرات بل بالمئات كلها تدل على أن الله عال على خلقه، والمقصود أن تفهم منها أن الله لا فوق ولا تحت، ولا عن يمين ولا عن شمال، ولا داخل العالم ولا خارجه، هذا لا يمكن أن يكون في كتاب موصوف بأنه نور وهدى، ويهدي للتي هي أقوم. الدليل الثاني: هو قاعدة متفق عليها، وهي: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. إذا كان ظاهر نصوص الصفات غير مراد، ويوهم التشبيه، ويقود للضلال لو حمل على هذا الظاهر، فأين رسول الله ﷺ لم يبينه؟! الحاجة قائمة للبيان هاهنا أم لا؟ بل الحاجة حاجة ماسة جدا، ومع ذلك فتش في كتب السنة لن تجد فيها حديثا واحدًا أن النبي ﷺ أخبر أن هذه النصوص على خلاف ظاهرها، لن تجد فأين بيان النبي ﷺ، هو عليه الصلاة والسلام يتكلم بأحاديث الصفات، فيكون ظاهرها مضلاً موقعا في التشبيه الذي هو كفر، ولا يبين عليه الصلاة والسلام !! وهو الرؤوف الرحيم بهذه الأمة، الذي بعثه الله ليدل أمته على خير ما يعلمه لهم، ويحذرهم من شر ما يعلمه لهم، فلا يمكن أن يكون البتة لو كان الحق ما عليه المتكلمون. إذا قاعدة: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. سيف مصلت على رقاب جميع

المعطلة. الدليل الثالث: إجماع الصحابة رَضِوَاللَّهُعَنْهُمْ، وهو ما أشار إليه المؤلف رحمه الله في آخر كلامه الذي سيأتي إن شاء الله، فإجماع الصحابة كان على حمل نصوص الصفات على ظاهرها، وكان على عدم حملها على خلاف ظاهرها، وكانوا يفهمونها على ظاهرها، والذي يدل على هذا أمران: الأول: أنهم ما كانوا يستفسرون من رسول الله صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، لو كان وقع في نفوسهم أن هذه النصوص موهمة للتشبيه، وهم أكثر إيمانا وتعظيما وتنزيها لله، لو كان الذي يقع في نفوسهم أنها موهمة للتشبيه، وأن الذي ينبغي أن تحمل على خلاف ظاهرها لكان منهم استفصال واستفسار وسؤال لرسول الله صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كما فعلوا في مسائل عديدة كانوا يسألون فيها رسول الله صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، اقرأ في أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام، اقرأ في الكتب التي جمعت أحاديث الأحكام وغيرها، تجد أن الصحابة، إذا استشكلوا شيئًا بادروا بسؤال رسول الله صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، والمقام أوسع من أن أضرب أمثلة عليه؛ لأنه في غاية الوضوح، إذا ما كانوا يسألون رسول الله صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وهو بين ظهرانيهم. الثاني: أنهم ما كانوا يخبرون من بعدهم من تلاميذهم من التابعين رَضِوَاللَّهُعَنْهُمْ ورحمهم الله جميعا، أن هذه النصوص على خلاف ظاهرها، ظاهرها يفيد شيئا، والمطلوب أن تفهموا شيئًا آخر، وحذار أن تفهموها على خلاف ظاهرها. إذا المقطوع به أن الصحابة أجمعوا على حمل نصوص الصفات على ظاهرها، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان أحد أمرين لازما لهم: إما أن

يكونوا ضالين عن الحق، فهموا النصوص فهما خاطئا فضلوا عن الصواب، حملوها على ظاهرها والواجب خلاف ذلك، وهل يظن هذا بأصحاب النبي ﷺ؟! كل مسلم يجزم بالنفي هاهنا، لا يمكن أن يظن هذا بالصحابة، فهم أقرب إلى الحق والصواب، وهم الذين فهموا الفهم الصواب لآيات الكتاب وأحاديث رسوله ﷺ.

أو أن يكونوا خائنين كاتمين، ما بينوا الحق، والمقام يقتضي هذا تمام الاقتضاء. أرأيت إلى علماء المتكلمين، ما الذي يدفعهم أن يحرصوا على بيان أن هذه النصوص على خلاف ظاهرها؟ تجد المفسر المؤول في كل موضع يمر به يقف وقفة، فيقول: هذا النص المراد به كذا، وهذه الآية فهمها كذا، وظاهرها مشعر بالتجسيم والتشبيه، والواجب أن نحملهما على كذا، أو أن يقول: لا تحملها على ظاهرها وإنما نسكت ونفوض المعنى. ما الذي يحمل هؤلاء على ذلك؟ ظاهر حالهم أن عندهم حرصا على بيان الحق الذي يعتقدونه، هم ضلوا في هذا الحق، لكن عندهم حرص على بيان الحق، ولذلك في كل موضع تجد أن الآية يتكرر معناها، تجد أن الصفة ترد في مواضع عدة، في كل موضع تجد أنه لابد أن يعلق، ما يكتفي بالموضع الأول لشدة حرصه على بيان الحق. سبحان ربي العظيم! أهؤلاء أحرص على بيان الحق وعلى النص من أصحاب النبي ﷺ؟! الجواب: لا يمكن أن يكون هذا البتة. إذا هذه القواعد الثلاث من الأهمية بمكان، وهي حد فاصل بين

مسلك أهل السنة والجماعة ومسلك مخالفيهم في تلقي نصوص الصفات. وقوله: (وأنها صفات الله، لا تشبه صفات سائر الموصوفين بها من الخلق) يعني يُشير هاهنا إلى اجتماع الأمرين المهمين عند أهل السنة والجماعة وهما: أن أهل السنة يثبتون القدر المشترك والقدر المميز. قوله: (سائر الموصوفين بها من الخلق) هذا هو المشترك، وقوله: (لا تشبه) هذا يدل على القدر المميز المختص، ولا نعتقد التشبيه فيها، لكن على ما روي عن الإمام أحمد، نمشي ونسير ونمضي في هذه النصوص على ما كان عليه أئمة السنة، كالإمام أحمد وإخوانه. [صالح سندي].

قد دلَّ ما نقله الشيخُ من كلام القاضي أنه رحمه الله يُثبت الصفات لله التي دلَّت عليها الأخبار مع نفي التشبيه عنها ونفي التأويل، وأَنه يُجريها على ظاهرها، ولهذا أَلَّفَ كتابَه المشهور: إبطال التأويلات. وأنه في هذا الباب على طريقة الأئمة؛ كالإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، إلى آخر مَن ذكر. وقد ذكر عنه الشيخ في بعض المواضع أنه يُثبتُ العلوَّ لله، ولكنه متردِّدٌ هل هو صفةٌ خبرية أو عقلية، وأَوَّلُ قوليه أنه صفةٌ خبرية لكنه مع إثباته للعلو ينفي التجسيم، فالعلو عنده لا يستلزم التجسيم خلافًا لما يدعيه نفاة العلو من أنه يستلزم التجسيم، وسائر أهل السنة يثبتون العلو لله ولا يذكرون الجسم بنفي ولا إثبات، ويذهب في الصفات الفعلية مذهبَ ابن كلاب والأشعري، وقد وصفه ابنُ القيم بأنه مجتهدٌ في مذهب إمامه غيرُ مقلد، فعني في مذهب الإمام أحمد بترتيبه وتقريره

وتقريبه، ونعتَه ابنُ تيمية بأنه من الفضلاء المصنِّفين. قوله: (لا يجوز ردُّ هذه الأخبار على ما ذهب إليه جماعة من المعتزلة، ولا التشاغلُ بتأويلها على ما ذهب إليه الأشعرية، والواجبُ حملُها على ظاهرها) هذا كلامٌ حسنٌ جيدٌ، يتضمَّنُ تحريمَ ردِّ أخبار الصفات إمَّا بالتكذيبِ أو بالقدحِ في رواتِها، وتحريمَ التشاغلِ بتأويلِها وصرفِها عن ظواهرِها، بل يجبُ إجراؤُها على ظاهرِها، وأنها إنَّما دلَّت على صفاتِ الله سبحانه وتعالى، فهذه الكلماتُ تتضمنُ تقريرَ المذهبِ الحقِّ مذهبِ أهلِ السنَّةِ والجماعةِ وردَّ ما خالفَه من مذهبِ المُعطلةِ النُّفاةِ الذين يردُّون النصوصَ ويُحرِّفُونها، فيجمعون بين التعطيلِ والتحريفِ، وقول القاضي: (والواجبُ حملُها على ظاهرِها) يحتمل: أنه تجرى على ظاهرها، وهو إثبات ما دلَّت عليه من الصفات مع نفي التشبيه والتأويل عنها، وهذه طريقةُ السَّلف، ويحتمل أنه يريد: تُجرى على ظاهرها من غير فهمٍ لمعانيها، وهذه طريقةُ أهلِ التفويض، وهي الغالبُ على طريقة القاضي كما حرَّره شيخُ الإسلام ابن تيمية، ومما قال في ذلك: «وتارةً يُفوضون معانيها، ويقولون: تجرى على ظواهرها، كما فعله القاضي أبو يعلى وأمثاله في ذلك»(١). وقوله: (وأنها صفاتُ الله، لا تُشبَّه بسائر الموصوفين بها من الخلق، ولا نعتقد التشبيه فيها، لكن على ما روي عن الإمام أحمد وسائر الأئمة) «لا تُشبَّهُ» بتشديد الباء وسكون الهاء على الجزم بلا الناهية؛ أي: لا يجوزُ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٤).

تشبيهُها، وأما: «لا تُشْبِهُ» بكسر الباء وضم الهاء؛ فهو إخبارٌ عن الواقعِ، وهو أنَّ صفاتَ الله لا تُشبه صفات المخلوقين. وقول القاضي: «الموصوفين بها» يعني الموصوفِين بمعناها العام، وإلَّا فالمخلوقُ لا يُوصَفُ بصفاتِ الخالقِ، لكن يُوصف بنوعٍ أو جنسٍ ما يُوصفُ به الخالقُ، كعلمٍ وعلمٍ، وقدرةٍ وقدرةٍ، فقدرةُ الخالقِ لا تُشبه قدرةَ المخلوق، وعلمُه لا يشبهُ علمَ المخلوقِ، ويداه لا تُشبهُ أيدي المخلوقين، ووجهُه لا يُشبه أحدًا من العباد، لكن بين صفاتِ الخالقِ وصفاتِ المخلوق وأسماءِ الخالقِ وأسماءِ المخلوق قَدْرٌ مشتركٌ؛ وهو المعنى الكليُّ العامُّ، ثم لكلٍّ من الخالق والمخلوق ما يختصُّ به، فالعلمُ الذاتي المحيط بكلِّ شيءٍ مُختصٌّ بالله، والعلمُ الموهوبُ أو العلمُ المحدودُ من خصائصِ المخلوق، فمُطلقُ العلمِ مُشتركٌ، وما أُضيفَ إلى الخالقِ مُختصٌّ به لا يُوصَفُ به غيره، والعلمُ المُضافُ للمخلوق مُختصٌّ به، ويُراد منه العلم اللائق بالمخلوقِ، وقُلْ مثل هذا المعنى في كلِّ الصِّفاتِ، حتى في الوجودِ؛ فالوجودُ القديمُ من خصائصِ الخالقِ، فإذا قُلنا: «وجودُ الله» هذا يُراد منه الوجودُ الـمُختصُّ بالخالقِ، أما إذا قُلنا: «وجودُ الإنسانِ» كان المرادُ به الوجودُ اللائقُ بالمخلوقِ وهو الوجود المحدث، وهذا المعنى عُنِيَ به شيخُ الإسلام ابنُ تيمية في تقريرِه وتوضيحِه وأبدى فيه وأعادَ في المؤلفاتِ المبسوطةِ والـمُختصرةِ، ومن ذلك التدمرية. وقوله: «ولا نعتقدُ التشبيهَ» يريد أنَّ صفات الخالق لا تُشبهُ صفاتَ المخلوقين. وقوله: (إلى أن قال: «ويدلُّ على إبطال

التأويل: أنَّ الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها، ولا صرفها عن ظاهرها، فلو كان التأويلُ سائغًا لكانوا إليه أَسبقَ، لِمَا فيه من إزالة التشبيه ورفعِ الشبهة بل قد روي عنهم ما دل على إبطاله) التأويلُ الذي سلكَه النفاةُ لا يُزيلُ التشبيهَ ولا يرفعُ الشبهةَ، لكن عندَهم أنَّ إثباتَ ألفاظِ النصوصِ يُوهِمُ التشبيهَ أو يدلُّ عليه، فإذا أُوِّل عندهم زالَ عن النصوص التشبيه، أمَّا عند السَّلفِ وأهلِ السنَّةِ فالنصوصُ لا تُوهمُ التشبيهَ ولا تدلُّ عليه، حتى نقولَ: أنَّ التأويلَ يُزيلُ التشبيهَ ويرفع الشبهة، لكن قولُه: «يُزيلُ التشبيهَ» يريد به عند الذين توهَّمُوا التشبيهَ، في نصوصِ الصِّفاتِ. فلا بدَّ من فهم هذه العبارة، وأنَّ مراد القاضي مَن قامت في عقولِهم الشُّبهاتُ، فالتأويل عندهم يُزيلُ ما توهَّموا، فما صاروا إلى التأويلِ إلَّا لِمَا وقعَ في نفوسِهم من اعتقاد أو توهُّم التشبيهِ في نصوصِ الصِّفاتِ. [عبد الرحمن البراك].

***

وقال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتكلم، صاحب الطريقة المنسوبة إليه في الكلام، في كتابه الذي صنفه في «اختلاف المصلين، ومقالات الإسلاميين» وذكر فرق الروافض، والخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، وغيرهم.

***

ذكر المصنف رحمه الله تعالى هنا كلام أبي الحسن الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين»، ومعلوم أن أبا الحسن الأشعري مر بثلاثة أطوار: الطور الأول: كان على الاعتزال، إذ نشأ في بيت أبي علي الجبائي، وكان الجبائي شيخ المعتزلة في البصرة، وقد استمر على هذا الأمر إلى سن الأربعين، وأبو الحسن ولد عام مائتين وستين للهجرة، وتوفي ثلاثمائة وأربع وعشرين. فهو إلى عام الثلاثمائة كان على الاعتزال. الطور الثاني: ثم ترك الاعتزال وأخذ بقول الكلابية، واستمر على هذا فترة من الزمن. الطور الثالث: إلى أن التقى بأبي زكريا الساجي، وهو شيخ أهل الحديث في البصرة، فأخذ عنه قول أهل الحديث، ثم انتقل إلى بغداد واجتمع بمن فيها من أهل الحديث، وكان هذا آخر أمره، أي: رجوعه إلى معتقد أهل السنة. ولكن كما يقول شيخ الإسلام بن تيمية: «إن رجوعه كان رجوع جملة»، بمعنى: أنه بقيت هناك بعض المسائل عنده هو فيها على عقيدة الكلابية، ومنها مسألة الكلام، ومنها مسألة الرؤيا، ومنها بعض المسائل في القدر، ولا شك أن تلك الحقب الطويلة التي مر بها كان لها أثرها عليه، ومن المتعذر أن يحيط في فترة قصيرة بمعتقد أهل السنة والجماعة. يقول الحافظ الذهبي: «وكان معتزليا ثم تاب، ووافق أصحاب الحديث في أشياء يخالفون فيها المعتزلة، ثم وافق أصحاب الحديث في أكثر ما يقولونه، وهو ما ذكرناه عنه من أنه نقل إجماعهم على ذلك، وأنه موافق لهم في جميع ذلك. فله

ثلاثة أحوال: حال كان معتزليا، وحال كان سنيا في بعض دون البعض، وكان في غالب الأصول سنيا، وهو الذي علمناه من حاله، فرحمه الله وغفر له ولسائر المسلمين»[١]. ويقول الحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ): «ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله ثلاثة أحوال: أولها: حال الاعتزال، التي رجع عنها لا محالة. والحال الثاني: إثبات الصفات العقلية السبعة، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وتأويل الخبرية؛ كالوجه، واليدين، والقدم، والساق، ونحو ذلك. والحال الثالثة: إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه، جريا على منوال السلف، وهي طريقته في الإبانة التي صنفها آخرا، وشرحه القاضي الباقلاني، ونقلها أبو القاسم ابن عساكر، وهي التي مال إليها الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم، والله أعلم»[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) قد قام بتقسيم هذه الحال الثالثة إلى مرحلتين، فقال: «وأما الأشعري فهو أقرب إلى أصول أحمد من ابن عقيل، وأتبع لها؛ فإنه كلما كان عهد الإنسان بالسلف أقرب كان أعلم بالمعقول والمنقول. وكنت أقرر هذا للحنبلية، وأبين أن الأشعري وإن كان من تلامذة

(١) العرش (٢/ ٣٠٢).

(٢) طبقات الشافعيين (ص: ٢١٠).

المعتزلة ثم تاب، فإنه كان تلميذ الجبائي، ومال إلى طريقة ابن كلاب، وأخذ عن زكريا الساجي أصول الحديث بالبصرة، ثم لما قدم بغداد أخذ عن حنبلية بغداد أمورا أخرى، وذلك آخر أمره، كما ذكره هو وأصحابه في كتبهم»[1]. فقد بين ابن تيمية أن انتقال الشيخ أبي الحسن من طريقة ابن كلاب إلى مذهب السلف في الصفات مر بمرحلتين: الأولى: أخذه عن الشيخ زكريا الساجي أصول الحديث. الثانية: أخذه عن حنبلية بغداد أمورا أخرى، كانت هي آخر أمره الذي توفي عليه رحمه الله. فهذه حقيقة أبي الحسن الأشعري، بينما يرى البعض أنه مر بطورين فقط، وهما: الطور الاعتزالي، وهذا الجميع يقر به، والطور الكلابي، ولا يعترف الأشاعرة برجوعه إلى عقيدة أهل السنة، ولكن هذا يرده كتاب «الإبانة»، وكتاب «مقالات الإسلاميين»، وما فيهما من ذكر معتقد أهل السنة والجماعة. قال الحافظ أبي القاسم بن عساكر وهو من أعظم الناس انتصارا للشيخ أبي الحسن الأشعري حيث قال بعدما ذكر طرفا من كلامه في الإبانة: «وتبينوا فضل أبي الحسن، واعرفوا إنصافه، واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل واعترافه؛ لتعلموا أنهما كانا في الاعتقاد متفقين، وفي أصول الدين ومذهب السنة غير مفترقين»[2]. [محمد بن خليفة].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٢٨).

(٢) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري (ص: ١٦٣).

انتقل رحمه الله إلى سوق كلام أبي الحسن الأشعري رحمه الله، وساق كلاما له من كتابين مشهورين: الأول «مقالات الإسلاميين»، والثاني «الإبانة». «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن كتاب في مقالات الفرق، وهو كتاب عظيم ومهم في هذا الباب، بل قال شيخ الإسلام رحمه الله: «إنه أجمع كتاب رأيته في هذا الفن»[1]. يعني في الفرق والمقالات هذا أجمع كتاب رآه فيه رحمه الله. ذكر شيخ الإسلام في ذاك الموضع أن ما ذكره أقرب شيء إلى مقالة أهل السنة، لكن فيه أشياء لم يقل بها أهل السنة، والسبب في ذلك: قلة خبر تمعنه رحمه الله بكلام أهل السنة وآثار السلف. فقلة خبرته مع تسليمه أو بقاء بعض الأصول الكلامية فيه أدى إلى وقوع بعض المقالات. الكلام في أبي الحسن رحمه الله كلام طويل، وموضوعه شاغل للناس، أعني هل رجع أبو الحسن إلى مذهب أهل السنة؟ هل هناك ثلاثة أطوار عقدية له؟ ويتجاذبه أهل السنة، ويتجاذبه المتكلمون من أتباع أبي الحسن ومن غيرهم. ثمة قدر متفق عليه في حق أبي الحسن رحمه الله، وهو كونه كان على مذهب الاعتزال ورجع عنه، وتابع مقالة ابن كلاب بعد ذلك، هذا قدر متفق عليه لا إشكال فيه، لكن ماذا كان بعد ذلك؟ هل ترك مقالة ابن كلاب وصار إلى ما عليه أهل السنة والجماعة؟ أو أنه بقي على هذه المرحلة، وكتبه التي ألفها أعني ما دونه في المقالات، وما دونه في

---

(١) النبوات (٢/ ٦٣١).

الإبانة، وما دونه في رسالة لأهل الثغر ألفها وهو في طور الكلابية. من أهل العلم من ذهب إلى أنه مر بثلاثة أطوار، ومن نص على هذا ابن كثير رحمه الله وجماعة، ومن المتأخرين كثر. ومن أهل العلم من رأى أنه بعد مذهب الاعتزال سلك مسلك ابن كلاب ولم يسلك مسلك أهل السنة المحضة، وإنما أراد الخير وأحب متابعة طريق السلف، وصرح بأنه متابع للإمام أحمد الله، لكنه ما تخلص من المذهب الكلابي، وعلى هذا أيضًا جماعة من أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين. والذي يبدو والله أعلم أن التحقيق في هذا هو أن يقال: إنه كان بين بين؟ بمعنى أن مؤلفاته رحمه الله ليست على نسق واحد، أنت إذا تأملت ونظرت في كتبه رحمه الله لا تجدها على نسق واحد، بل بعضها أحسن من بعض. بمعنى أن تجعل ما دونه في كتابه «اللمع» في رتبة ما دونه في كتاب «الإبانة»، هذا في الحقيقة لا يمكن أن يقال به، ما دونه في كتابه «اللمع» ظاهر في أنه على الطريقة الكلامية، وما دونه في كتاب «الإبانة» يختلف اختلافا كبيرا. فأبو الحسن رحمه الله تحسن بعد أن سلك مسلك الكلابية، ومضى على هذا مدة، لكنه تحسن بعد ذلك، ولا سيما لما سكن بغداد، وصار على اتصال بالحنابلة، فتحسن حاله، ولذلك شيخ الإسلام في المنهاج ذكر كلمة حسنة، وهي: «أنه ألف كتابه الإبانة لما دخل بغداد، وزاد استبصاره بالسنة». إذا هو تحسن وقرب كثيرا من مذهب أهل السنة ولا سيما في أشهر كتبه وأحسنها الذي هو كتاب الإبانة.

لكن أن يكون ما في الإبانة مطابقا لمذهب أهل السنة سواء بسواء؟ الجواب: لا، ثمة أشياء تدل على أنه بقيت عليه بعض الأصول من مذهب الكلابية، ولا سيما فيما يتعلق بالصفات الفعلية، فكلامه في الإبانة فيما يتعلق بالمجيء والنزول والكلام كلام فيه إجمال، وليس فيه مخالفة أو تصريح بالرجوع عما قرره في كتبه الأخرى. فالمقصود الذي يظهر والله أعلم أن أبا الحسن رحمه الله أن يقال إنه بقي كلابيا صرفا بعد مذهب الاعتزال هذا من البعد بمكان، والله جل وعلا يقول: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وأن يقال إنه قد رجع رجوعا تاما كما يقرره بعض طلاب العلم، وأن ما في الإبانة مذهب سلفي صرف، فهذا أيضا غير دقيق، والخبير بمقالات المتكلمين والذي يقارن بين ما قرره في كتبه مع ما فيها من إجمال وتفصيل، يدرك حقا أنه قد بقيت عليه بقايا من أصول ابن كلاب، كما نبه على هذا شيخ الإسلام ابن تيمية الله في مواضع من كتبه. فهذا فيما يبدو والله أعلم أنه التحقيق في حال أبي الحسن. ومهما يكن من شيء، هذا كله بحث يستفيد منه طالب العلم المدقق والمتخصص في مثل هذه القضايا الدقيقة، لكن الذي يهمنا: أن ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن أبي الحسن يدل على فقهه من جهة أن مذهب أبي الحسن ليس فيه إشكال في الصفات الخبرية الذاتية؛ مما يتعلق بإثبات الوجه واليدين والعلو ونحوها من الصفات هذه لا إشكال عنده في أنه أثبتها، وأن إثباته

حجة على مذهب الأشاعرة. وهذا الذي يبدو والله أعلم أنه هو ما أراده شيخ الإسلام رحمه الله، أن ما قرره هذا القدر كاف في إثبات أن طريقة الأشاعرة المنتسبين إليه ولا سيما من المتأخرين منهم مخالفة لطريق إمامهم. وعلى كل حال الأشاعرة المتأخرون يعني من الجويني وما بعده، وإلى المعاصرين الذي يبدو والله أعلم أنه ليس من دقيق القول أن نقول: إنهم وافقوا أبا الحسن في طور الكلابية، ولم يتحسنوا كما تحسن، هذا الكلام ليس بدقيق، لماذا؟ لأن أبا الحسن في الطور الكلابي ما كان عنده إشكال في إثبات الصفات الذاتية الخبرية، ولا حتى كان عند ابن كلاب أصلاً إشكال في هذا، إنما الإشكال كله كان في الصفات الفعلية، الأصل الذي وقع في نفوسهم امتناع قيام الأفعال بذات الله، هذا هو أساس الإشكال عندهم. والذي ينظر إلى هؤلاء الأشاعرة يجد أنهم لم يوافقوا أبا الحسن في الصفات الذاتية الخبرية بل ولا حتى في بعض الصفات الذاتية العقلية، كعلو الله، ما كان عنده إشكال لا أبو الحسن ولا حتى ابن كلاب ما كان عندهما إشكال في إثبات علو الله، لكن ماذا عن أئمة هؤلاء الأشاعرة من المتأخرين، كيف كان الأمر عندهم؟ كانوا مخالفين لهذا تماما، ودونك مؤلفاتهم. إذا الذي يبدو والله أعلم أن هؤلاء القوم وافقوا أبا الحسن في الطور الكلابي في بعض المقالات فيما يتعلق بالصفات الفعلية، ولكن القوم كان لهم مصادر أخرى، كانوا آخذين من الجهمية والمعتزلة

في كثير مما قرروه. فكونهم متابعين لأبي الحسن فحسب لا ليس بصحيح، بل هم إذا أردنا التحقيق يخالفونهم في مسائل عدة، حتى في هذا الطور الكلابي، وقبل أن يزداد استبصاره بالسنة، والله تعالى أعلم. [صالح سندي].

لقد أكثر شيخُ الإسلام من ذكر أبي الحسن الأشعري ومذهبه في أبواب الاعتقاد وتحولاته وما استقرَّ عليه أَمرُه، وقد اختار من كلامه في هذا الموضع ما ذَكره في كتاب المقالات من مذهب أهل الحديث في جميع مسائل الاعتقاد، وأكثر ما ذكره من مذهب أهل الحديث صحيحٌ كما ذكره. كذلك نقل عنه الشيخ كثيرًا مما ذكره في كتاب الإبانة، وهو موافقٌ لِمَا ذكره في المقالات عن أهل الحديث، إلَّا أنه في الإبانة تميَّز بأمرين: أحدهما: ذِكرُ الأدلة من القرآن والسنَّة. الثاني: الردُّ على تأويل المعتزلة وغيرهم الاستواء بالاستيلاء، وتأويل اليد بالنعمة. وقد ذكر الأشعريُّ في هذا الكتاب أنه يذهب في التوحيد ومسائلِ الاعتقاد مذهبَ الإمامِ أحمد. وفيما نقله الشيخُ عن الأشعري من الكتابين تجليةٌ لمذهب الأشعري، وردٌّ على المنتسبين إليه المخالفين له، وهو في بعض مسائل الاعتقاد يظهر منه الميلُ إلى مذهب أهل السنَّةِ والجماعة مذهبِ أهل الحديث، وفي بعضها يُصرِّحُ باختيار مذهب أهلِ السنَّةِ والجماعة؛ كما في مسألة العلوِّ والاستواءِ على العرش والصفاتِ الخبرية؛ كالوجه واليدين والعينين، لكن في الصفات الفعلية يتبع فيها ابنَ كلاب، ذكر ذلك شيخُ

الإسلام ابنُ تيمية في مواضع. وأسوأُ ما نُسِبَ إليه: قولُه في الإيمان أنه التصديق، وهو قريبٌ من قولِ جهمٍ؛ أنَّ الإيمانَ هو المعرفة. ومجموعُ كلامِ شيخ الإسلام يدلُّ على أنَّ الذي استقرَّ عليه الأشعريُّ في صفات الله وكلامه وأفعاله هو ما أخذه من كلام عبد الله بن سعيد بن كلاب، ويُحققُ ذلك قول شيخ الإسلام في وصف ابن كلاب الذي سلك الأشعري خطته، والأشعريُّ وابنُ كلاب من المنتسبين للسنَّةِ المباينين للمعتزلة، ولا ريب أنهما أقربُ إلى السنَّةِ من متأخري الأشاعرةِ؛ فإن المتأخرين انحازوا إلى التجهُّم بنفيهم أكثر الصفات. ومن نصوص شيخِ الإسلام في شأن مُتابعةِ الأشعري لابن كلاب؛ قوله: (وكان أبو الحسن الأشعري لَمَّا رجع عن الاعتزال؛ سلك طريقةَ أبي محمد بن كلاب). تنبيه: ينبغي أَنْ يُعلَم أَنَّ تعظيمَ الرجل للسَّلف وأهلِ الحديث وانتماءه للسنَّةِ؛ لا يدلُّ على أنه يذهب مذهبَ أهلِ السنَّة والجماعة في جميع مسائل الاعتقاد، بل قد تكون عنده بعض المخالفات، ولكنَّ العبرةَ في الحكم على الرجل بغالبِ أحواله، ولا يُضاف إليه القول إلا بما يُقرِّرُه في كتبه. [عبد الرحمن البراك].



ثم قال: مقالة أهل السنة وأصحاب الحديث جملة: قول أصحاب الحديث وأهل السنة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وبما جاء عن الله، وما رواه الثقات عن

رسول الله ﷺ، لا يردون شيئًا من ذلك، وأن الله واحد أحد، فرد صمد، لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا، وأن محمدًا عبده ورسوله.

***

وقال هنا: (مقالة أهل السنة وأصحاب الحديث) وهذا يدل على أنه يميز بين أهل السنة وبين غيرهم؛ لأن أبا الحسن في كتاب مقالات الإسلاميين أشار إلى الكلابية، وتكلم عن آرائهم، وأشار إلى المعتزلة وتكلم عن آرائهم، ولا شك أنه خبير بآراء المعتزلة وآراء الكلابية. وقوله هنا: (مقالة أهل السنة وأصحاب الحديث جملة) يشير إلى رجوعه إلى عقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث، وتمييزه لهم عن غيرهم من الفرق. فكلامه هنا في «مقالات الإسلاميين» يدل على أنه عرف أصول أهل الحديث وأهل السنة والجماعة، وأقر بذلك؛ إذ سيأتي موطن يشير فيه ابن تيمية رحمه الله إلى إقراره بكلام الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله والاعتراف بإمامته لأهل السنة.

وأشار هنا إلى جملة اعتقاد أهل السنة والجماعة مما يشير إلى إقراره بعقيدة أهل السنة فعقيدة أهل السنة مبنية على الإيمان بأركان الإيمان الستة التي أورد منها هنا أربعة أركان هي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله في إشارة لما ورد في قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ

ٱلۡمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]. وأشار كذلك إلى أساس مصادر الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة وهي الإقرار (بما جاء عن الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا يردون شيئا من ذلك) فالرجوع للكتاب والسنة باعتبارهما مصدر التلقي هو ما يميزهم عن غيرهم من فرق الضلال الذين ردوا نصوص القرآن والسنة تحت ذرائع كثيرة سبق بيانها في هذا الشرح في عدة مواطن. ثم أشار بعد ذلك إلى جوهر الاعتقاد وأساسه وهو الإقرار بالشهادتين في قوله: (وأن الله واحد فرد صمد، لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، وأن محمدا عبده ورسوله) فالإقرار بالشهادتين هما الأصلين العظيمين اللذين عليهما مدار مسائل الاعتقاد التي تقوم على الإخلاص والمتابعة كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ [الكهف: ١١٠]، فمن سلم له توحيده ومتابعته هدي وكفي ووفق للسداد والرشاد، ومن اختل لديه أحد هذين الأصلين أو كلاهما فهو على خطر عظيم. [محمد بن خليفة].

***

وأن الجنة حق، وأن النار حق.

***

أي: على المسلم الإيمان بالجنة والنار، فهما يدخلان ضمن الإيمان باليوم الآخر الذي هو أصل من أصول الإيمان، فمن أركان الإيمان: الإيمان باليوم الآخر وما يكون فيه من البعث، أي: أن الله يبعث الأجساد ويحاسب الخلائق، والإيمان بالميزان والصراط والجنة والنار، فمن أنكر وجود الجنة أو أنكر النار كفر؛ لأنه مكذب لله. قال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البقرة: ٢٥]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ﴾ [فاطر: ٣٦]، فمن أنكر الجنة أو النار فقد كذب الله، ومن كذب الله كفر. قال الإمام ابن القيم: «يذكر السلف في عقائدهم أن الجنة والنار مخلوقتان ويذكر من صنف في المقالات أن هذه مقالة أهل السنة والحديث قاطبة لا يختلفون، فيها قال أبو الحسن الأشعري في كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: جملة ما عليه أصحاب الحديث وأهل السنة الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله لا يردون من ذلك شيئا .... ويقرون أن الجنة والنار مخلوقتان» قال ابن القيم بعد أن ساق كلام الأشعري: «والمقصود حكايته عن جميع أهل السنة والحديث أن الجنة والنار مخلوقتان»[(١)]. وأما الأقوال في مسألة كون الجنة والنار مخلوقتان فهي: القول الأول: قول أهل السنة والجماعة. أن الجنة والنار الآن

---

(١) حادي الأرواح: (ص: ١١).

مخلوقتان دائمتان لا تفنيان. أدلتهم: وقد دل على ذلك من القرآن: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٥] وقد رأى النبي ﷺ سدرة المنتهى ورأى عندها جنة المأوى كما في حديث أنس في قصة الإسراء وفي آخره: «ثُمَّ انْطَلَقَ بِي جِبْرِيلُ حَتَّى نَأْتِيَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى، فَغَشِيَهَا أَلْوَانٌ لَا أَدْرِي مَا هِيَ؟ قَالَ: ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا جَنَابِذُ اللُّؤْلُؤِ، وَإِذَا تُرَابُهَا الْمِسْكُ». أخرجه البخاري (٣٣٤٢)، ومسلم (١٦٣). ومن حديث عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ، إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ، يُقَالُ لَهُ: هَذَا مَقْعَدُكَ حَتَّى يَبْعَثَكَ اللهُ إِلَيه يَوْمِ الْقِيَامَةِ». أخرجه البخاري (١٣٧٩)، ومسلم (٢٨٦٦). ومن حديث البراء ابن عازب قال خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار فذكر الحديث بطوله وفيه: «فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ أَنْ صَدَقَ عَبْدِي فَأَفْرِشُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ وَأَلْبِسُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ وَافْتَحُوا لَهُ بَابًا إِلَى الْجَنَّةِ قَالَ: فَيَأْتِيهِ مِنْ رُوحِهَا وَطِيبِهَا». أخرجه البخاري (١٣٦٩)، ومسلم (٢٨٧١). ومن حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه حدثهم: أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ، وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ، حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ أَتَاهُ مَلَكَانِ فَيُقْعِدَانِهِ فَيَقُولَانِ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ؟ لِمُحَمَّدٍ ﷺ، فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللهِ

وَرَسُولُهُ، فَيُقَالُ: انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ، فَقَدْ أَبْدَلَكَ اللهُ بِهِ مَقْعَدًا فِي الْجَنَّةِ»، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا». أخرجه البخاري (١٣٧٤)، ومسلم (٢٨٧٠). ومن حديث البراء بن عازب الطويل في قبض الروح: «ثُمَّ يُفْتَحُ لَهُ بَابٌ مِنَ الْجَنَّةِ وَبَابٌ مِنَ النَّارِ، فَيُقَالُ: هَذَا مَنْزِلُكَ لَوْ عَصَيْتَ اللهَ أَنْزَلَكَ اللهُ بِهِ هَذَا، فَإِذَا رَأَى مَا فِي الْجَنَّةِ قَالَ: رَبِّ عَجِّلْ قِيَامَ السَّاعَةِ، كَيْمَا أَرْجِعَ إِلَى أَهْلِي وَمَالِي، فَيُقَالُ: اسْكُنْ». أخرجه أبو داود (٤٧٥٣)، والنسائي (٢٠٠١)، وأحمد (١٨٦١٤). القول الثاني: المعتزلة. أنكروا خلقهما الآن، فقالوا: الجنة والنار لم تخلقا بعد، ولكن سوف يخلقهما الله تعالى يوم القيامة، أما الآن فلا توجد جنة ولا نار. شبهتهم: سبب هذا القول هو أن المعتزلة يعملون عقولهم في مقابلة النصوص، فيعارضون النصوص بعقولهم، وهذا من جهلهم وضلالهم، فهم يقولون: لو قلنا إن الجنة والنار مخلوقتان الآن لصار خلقهما عبثا؛ لأنهما مخلوقتان وليس فيهما أحد، والعبث محال على الله، فتنزيها لله نقول: لا توجد جنة ولا نار الآن؛ لكن يخلقهما الله يوم القيامة حين ينتفع المؤمنون بالجنة ويكون الكفرة في النار. ويجاب عليهم: أولا: قولكم هذا من أبطل الباطل؛ لأن الله تعالى أثبتهما، ونحن نصدق الله ونؤمن بالله، فقد أخبر تعالى أنهما موجودتان، قال عن الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقال عن النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] فهي مرصدة معدة مهيأة. ثانيا: أن خلق الجنة

وخلق النار الآن وإعدادهما أبلغ في الزجر وأبلغ في التشديد، فإذا علم العاصي أن النار معدة الآن صار أبلغ في الزجر، وإذا علم المطيع أن الجنة معدة صار أبلغ في الشوق. ثالثا: نقول: من قال إن خلقهما الآن عبث؟ فالجنة فيها الولدان، وفيها الحور، وأرواح المؤمنين تتنعم في الجنة، وأرواح الشهداء تنعم فيها، كما جاء في الحديث: «أَرْوَاحَ الشُّهدَاءِ في حَواصِلَ طَيْرٍ خُضْرٍ تَسْرَحُ في الجَنَّةِ». أخرجه مسلم (١٨٨٧). والمؤمن إذا مات نقلت روحه إلى الجنة على هيئة نسمة طائر يعلق في الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثون. ونعلم أن المؤمن يفتح له باب إلى الجنة فيأتيه من نعيمها، والكافر يفتح له باب إلى النار، فيأتيه من حرها وسمومها. إذا هناك حكمة وفائدة من خلقهما الآن، فهذا من جهل المعتزلة وضلالهم، حيث إنهم عارضوا النصوص بأفهامهم وآرائهم الفاسدة. [محمد بن خليفة].

***

وأن الساعة آتية لا ريب فيها.

***

الساعة هي يوم القيامة، والقيامة قيامتان: قيامة صغرى، وهي الموت. وقيامة كبرى، وهي التي يقوم فيها الناس من قبورهم لرب العالمين. قال القرطبي رحمه الله: «قال علماؤنا: واعلم أن كل ميت مات فقد قامت قيامته، ولكنها قيامة صغرى وكبرى.

فالصغرى: هي ما يقوم على كل إنسان في خاصته من خروج روحه، وفراق أهله، وانقطاع سعيه، وحصوله على عمله؛ إن كان خيرا فخير، وإن كان شرا فشر. والقيامة الكبرى: هي التي تعم الناس، وتأخذهم أخذة واحدة. والدليل على أن كل ميت يموت فقد قامت قيامته: قول النبي ﷺ لقوم من الأعراب وقد سألوه: متى القيامة؟ فنظر إلى أحدث إنسان منهم، فقال: «إِنْ يَعِشْ هَذَا لَمْ يُدْرِكْهُ الْهَرَمُ، قَامَتْ عَلَيْكُمْ سَاعَتُكُمْ». أخرجه البخاري (٦٥١١)، ومسلم (٢٩٥٢). ثم قال رحمه الله: (فتعاد الأرواح إلى الأجساد) وذلك بعد النفخة الثانية بالصور، وهذه الإعادة غير الإعادة التي كانت في البرزخ. قال ابن أبي العز رحمه الله: «الإيمان بالمعاد مما دل عليه الكتاب والسنة والعقل والفطرة السليمة. فأخبر الله سبحانه في كتابه العزيز، وأقام الدليل عليه، ورد على منكريه في غالب سور القرآن، وذلك أن الأنبياء عليهم السلام كلهم متفقون على الإيمان بالله، فإن الإقرار بالرب عام في بني آدم، وهو فطري، وكلهم يقر بالرب إلا من عاند كفرعون، بخلاف الإيمان باليوم الآخر فإن منكريه كثيرون، ومحمد ﷺ لما كان خاتم الأنبياء، وكان قد بعث هو والساعة كهاتين، وكان هو الحاشر والمقفي بين تفصيل الآخرة بيانا لا يوجد في شيء من كتب الأنبياء، ولهذا ظن طائفة من المتفلسفة ونحوهم أنه لم يفصح بمعاد الأبدان إلا محمد ﷺ، وجعلوا هذه حجة لهم في أنه من باب التخييل والخطاب الجمهوري. والقرآن بين معاد

النفس عند الموت، ومعاد البدن عند القيامة الكبرى في غير موضع، وهؤلاء ينكرون القيامة الكبرى، وينكرون معاد الأبدان، ويقول من يقول منهم: إنه لم يخبر به إلا محمد ﷺ عن طريق التخييل. وهذا كذب؛ فإن القيامة الكبرى هي معروفة عند الأنبياء من آدم إلى نوح إلى إبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم عليهم السلام، وقد أخبر الله بها من حين أهبط آدم؛ فقال تعالى: ﴿قَالَ ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَـٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ۝٢٤ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [الأعراف: ٢٤-٢٥]، ولما قال إبليس اللعين: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝٣٦ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ۝٣٧ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ﴾ [الحجر: ٣٦-٣٨] ... وقد أخبر الله أنه أرسل الرسل مبشرين ومنذرين في آيات من القرآن، وأخبر عن أهل النار أنهم إذا قال لهم خزنتها: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَـٰذَا ۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَـٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [الزمر: ٧١]. وهذا اعتراف من أصناف الكفار الداخلين جهنم أن الرسل أنذرتهم لقاء يومهم هذا. فجميع الرسل أنذروا بما أنذر به خاتمهم من عقوبات المذنبين في الدنيا والآخرة، فعامة سور القرآن التي فيها ذكر الوعد والوعيد يذكر ذلك فيها في الدنيا والآخرة، ... وقد ذم الله المكذبين بالمعاد فقال: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ [يونس: ٤٥]، ﴿أَلَآ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُمَارُونَ

فِي ٱلسَّاعَةِ لَفِي ضَلَٰلِۭ بَعِيدٍ﴾ [الشورى: ١٨]، إلخ»[١]. وقد أجمع على ذلك المسلمون إجماعا قطعيا، بل حتى أهل الكتاب من اليهود والنصارى. وكذلك العقل يقضي بأن هناك يوم آخر للجزاء والحساب، وإلا لكان إيجاد الخلائق عبثا، والله منزه عن ذلك، وهذا أيضا من تمام إقامة العدل بين الخلق، قال ابن القيم: «ولهذا كان الصواب أن المعاد معلوم بالعقل مع الشرع، وأن كمال الرب تعالى، وكمال أسمائه وصفاته تقتضيه وتوجبه، وأنه منزه عما يقوله منكروه، كما ينزه كماله عن سائر العيوب والنقائص»[٢]. [محمد بن خليفة].

***

وأن الله يبعث من في القبور.

***

أول مراحل الحياة الآخرة حياة البرزخ وعذاب القبر ونعيمه، ثم بعد ذلك يأتي البعث، ويسبق البعث النفخ. ومن الأدلة على إثبات البعث ما جاء في حديث جبريل عليه السلام، أنه سأل النبي ﷺ عن الإيمان، فقال: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ. وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ». أخرجه مسلم (٨). وفي رواية:

---

(١) شرح الطحاوية (ص: ٤٠٤).

(٢) الفوائد (ص: ٢٩).

«وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ». أخرجه أحمد (١٧٠٢٧). وكذلك ما روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ قال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ مَحْشُورُونَ إلى اللهِ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلًا، ثُمَّ قَالَ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ثُمَّ قَالَ: أَلَا وَإِنَّ أَوَّلَ الْخَلَائِقِ يُكْسَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِبْرَاهِيمُ». أخرجه البخاري (٦٥٢٦)، ومسلم (٢٨٦٠). [محمد بن خليفة].

***

وأن الله على عرشه، كما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وأن له يدين بلا كيف كما قال تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وكما قال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأن له عينين بلا كيف كما قال تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وأن له وجهًا كما قال تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

***

فأشار هنا إلى إقراره بعقيدة أهل السنة في باب الصفات؛ سواء كانت الصفات الثبوتية، أو الصفات المنفية، أو الصفات الذاتية، أو الصفات الفعلية. وبدأ بذكر صفة من الصفات الفعلية وهي صفة الاستواء، ثم ذكر جملة من الصفات الذاتية،

فأقر بعلو الله تعالى، وأقر بأن له يدين، وأن له عينين، وأن له وجها سبحانه وتعالى، فاليدان والوجه والعينين هذه تسمى صفات ذاتية. [محمد بن خليفة].

***

وأن أسماء الله تعالى لا يقال: إنها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج.

***

لأن هذا هو قول المعتزلة والجهمية الذين يقولون: الاسم غير المسمى. وهذه مسألة سبق أن تكلمنا عنها وبيناها، ولكن نبين هنا مقصود المعتزلة بها. فالمعتزلة استغلوا الفرق اللغوي بين الاسم والمسمى، فعندنا الاسم والمسمى والتسمية، فالاسم هو: اللفظ الدال على المسمى، مثل أن تقول: زيد، والمسمى هو: الذات المسماة بهذا الاسم، أي: ذات زيد مثلا، والتسمية فعل المسمى. فلا شك أنه من حيث الناحية اللغوية: أن الاسم غير المسمى، وهذه حقيقة لغوية لم يقصدها المعتزلة هنا، ولكن أرادوا استغلال هذه العبارة، وهي عبارة أن الاسم غير المسمى؛ ليحملوها معنى باطلا، وهي: أن أسماء الله غيره هو، وما كان غيره فهو مخلوق، فلذلك عندما يقولون: الاسم غير المسمى، فهم يريدون الفصل بين كلام الله تعالى وبين ذاته؛ لأن أسماء الله من كلامه، وهم يقولون: كلام الله تعالى مخلوق، بمعنى: أنه خلقه كما خلق السماوات والأرض، فإذا على هذا الاعتبار ما

دامت أسماء الله تعالى مخلوقة على اعتبار أن كلام الله تعالى مخلوق، فإنه بهذا يكون الاسم غير المسمى، فتكون الأسماء مخلوقة، بمعنى: أن الله تعالى لم يسم نفسه حقيقة، فهذا هو قولهم. وأهل السنة يردون هذا القول كما يردون قول الأشاعرة والماتريدية بقولهم: إن الاسم عين المسمى. فقول أهل السنة: أن الاسم للمسمى. [محمد بن خليفة].

***

وأقروا أن لله علمًا، كما قال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٦٦]، وكما قال تعالى: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ [فاطر: ١١]، وأثبتوا السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة، وأثبتوا لله القوة كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ﴾ [فصلت: ١٥].

***

وبعد أن انتهى من ذكر الصفات الفعلية والذاتية شرع في ذكر الصفات المعنوية، وقال هنا: (وأقروا) يعني: أن لله تعالى علما، كما قال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقوله: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ [فاطر: ١١]، وأثبتوا له السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله تعالى كما نفته المعتزلة، وأثبتوا لله القوة، والعلم والسمع والبصر والقوة، هذه تسمى صفات معنوية. والفرق بين الصفات الذاتية

والمعنوية: أن الصفات الذاتية هي التي لا يمكن تصور الذات مع عدمها. والصفات المعنوية: هي التي يمكن أن تتصور الذات مع عدمها. هذا كله من الصفات اللازمة؛ لأنهم يقسمون الصفات إلى قسمين: لازمة وعارضة، فاللازمة: هي التي لا تنفك عن الذات، بمعنى: أنها لازمة للذات، لا تقوم الذات إلا بقيامها ووجودها. أما الصفات العارضة: فالمقصود بها الصفات الفعلية، أو الصفات الاختيارية، وهي التي تتعلق بالمشيئة والقدرة. والصفات اللازمة تنقسم إلى قسمين: صفات ذاتية، وصفات معنوية، فعندنا اليد والعلم، كلاهما من الصفات اللازمة، لكن اليد من الصفات الذاتية، والعلم من الصفات المعنوية، فهنا في تعريف الصفات الذاتية يقال فيها: إنها هي التي لا تتصور الذات مع عدمها. بينما الصفات المعنوية هي: التي تتصور الذات مع عدمها، فهنا إذا قلنا: اليد، من باب تصور المسألة، لو جئنا إلى مخلوق، فهل يمكن أن نتصور ذات المخلوق بدون وجه؟ هذا تصور وجود، فلا يمكن، ولكن يمكن تصور ذاته بدون علمه؟ لكن صفة الحياة ذاتية أو معنوية؟ صفة الحياة تكون معنوية، فلأنك مثلا في المخلوق يمكن أن تتصور ذات المخلوق بدون حياته، ولذلك لو فارقته الحياة وأصبح في عداد الأموات نصلي عليه وندفنه، فإذا يكون له وجود. هذا طبعا في التصور الذهني، وهذا ليس تصور كيفي في حق الله تعالى، وإنما هو تصور وجود وإثبات وجود. فنفصل بين النوعين؛ بين الذاتية والمعنوية بهذا الفصل، فإذا الوجه صفة ذاتية، واليدين

والأصابع والقدم ذاتية، والعلم والحياة والقدرة معنوية. والنوع الثاني: هي الصفات الفعلية، مثل الاستواء والنزول، وكذلك الغضب والإتيان والمجيء، هذه تسمى صفات فعلية، ويسمونها عارضة. فهنا ذكر جملة من الصفات الذاتية، ثم أعقبها بالصفات المعنوية. [محمد بن خليفة].

***

وذكر مذهبهم في القدر.

***

الإيمان بالقدر خيره وشره: هو الاعتقاد الجازم بتقدير تقدير الله تعالى للكائنات حسبما سبق به علمه، واقتضته حكمته؛ قال جل وعلا: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، ونؤمن مع ذلك أن الله تعالى جعل للعبد اختيارا وقدرة بهما يكون الفعل، وإن كان لا يخرج بهما عن مشيئته سبحانه؛ قال سبحانه: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]. والاعتقاد أن الله تعالى أرسل ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، ولولا أن فعل العبد يقع بإرادته واختياره ما بطلت حجته جل وعلا على الناس بإرسال رسله. قد ضل في هذا الباب «باب أفعال الله» الجبرية والقدرية، وما زال إلى يوم الناس هذا من يخبط فيه بين

قائل بأن العبد مجبر على أفعاله، وبين قائل بأن العبد لا فعل له ولا اختيار، وإنما هو كالريشة في مهب الريح، وأهل السنة والجماعة وسط بين هذا وذاك. وقد أوضح شيخ الإسلام رحمه الله هذا، فقال: «وهم في باب خلق الله وأمره وسط بين المكذبين بقدرة الله الذين لا يؤمنون بقدرته الكاملة ومشيئته الشاملة وخلقه لكل شيء، وبين المفسدين لدين الله الذين يجعلون العبد ليس له مشيئة ولا قدرة ولا عمل، فيعطلون الأمر والنهي والثواب والعقاب، فيصيرون بمنزلة المشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. فيؤمن أهل السنة بأن الله على كل شيء قدير، فيقدر أن يهدي العباد ويقلب قلوبهم، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فلا يكون في ملكه ما لا يريد، ولا يعجز عن إنفاذ مراده، وأنه خالق كل شيء من الأعيان والصفات والحركات. ويؤمنون أن العبد له قدرة ومشيئة وعمل، وأنه مختار ولا يسمونه مجبورا، إذ المجبور من أكره على خلاف اختياره، والله عز وجل جعل العبد مختارا لما يفعله، فهو مختار مريد، والله خالقه وخالق اختياره، وهذا ليس له نظير، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله»[١]. قال العلامة السعدي رحمه الله: «وهم وسط في باب أفعال الله بين الجبرية والقدرية؛ فإن الجبرية يزعمون أن العبد مجبور على أفعاله لا

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٧٣).

قدرة له عليها، وأن أفعاله بمنزلة حركات الأشجار، وكل هذا غلو منهم في إثبات القدر. والقدرية قابلوهم فنفوا متعلق قدرة الله بأفعال العباد تنزيها لله بزعمهم. فأفعال العباد عندهم لا تدخل تحت مشيئة الله وإرادته، وكل من هاتين الطائفتين ردت طائفة كبيرة من نصوص الكتاب والسنة. وهدى الله أهل السنة والجماعة للتوسط بين الطائفتين المنحرفتين، فآمنوا بقضاء الله وقدره وشمولهما للأعيان والأوصاف والأفعال التي من جملتها أفعال المكلفين وغيرهم، وآمنوا بأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وآمنوا مع ذلك بأن الله تعالى جعل للعباد قدرة وإرادة تقع بها أقوالهم وأفعالهم على حسب اختيارهم وإرادتهم، فآمنوا بكل نص فيه تعميم قدرة ومشيئة، وبكل نص فيه إثبات أن العباد يعملون ويفعلون كل الأفعال الكبيرة والصغيرة بإرادتهم وقدرتهم، وعلموا أن الأمرين لا يتنافيان»[1]. من ثمرات الإيمان بالقدر: أولا: الاعتماد على الله تعالى عند فعل الأسباب؛ لأن السبب والمسبب كليهما بقضاء الله وقدره. ثانيا: راحة النفس وطمأنينة القلب؛ لأنه متى علم أن ذلك بقضاء الله تعالى، وأن المكروه كائن لا محالة ارتاحت النفس واطمأن القلب ورضي بقضاء الرب، فلا أحد أطيب عيشا، وأروح نفسا، وأقوى طمأنينة ممن آمن بالقدر. ثالثا: طرد الإعجاب بالنفس عند حصول المراد؛ لأن حصول ذلك نعمة

---

(١) التنبيهات اللطيفة (ص: ٦١).

من الله بما قدره من أسباب الخير والنجاح؛ فيشكر الله تعالى على ذلك ويدع الإعجاب. [محمد بن خليفة].

***

إلى أن قال: ويقولون: القرآن كلام الله غير مخلوق، والكلام في اللفظ والوقف، من قال باللفظ وبالوقف فهو مبتدع عندهم، لا يقال: اللفظ بالقرآن مخلوق، ولا يقال: غير مخلوق.

***

في هذا الكلام مسألتان: مسألةُ اللفظِ، ومسألة الوقف. فأما مسألة اللفظ: فالمشهور فيها قول الإمام أحمد: «من قالَ لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال غير مخلوقٍ فهو مبتدعٌ»[1]. وقرَّر الأشعريُّ في هذا المقام مذهب الإمام أحمد، وسببُ الإشكال في مسألة اللفظ؛ أنَّ الكلمةَ أَصلُها مصدر لفظ يلفظ لفظًا، والمصدر يُطلَقُ ويُرادُ به الفعلُ وهو التلفُّظُ، ويُطلَقُ ويُرادُ به المفعول، وهو الملفوظُ، فصار في الكلمة احتمالٌ

(١) انظر: سيرة الإمام أحمد لابنه صالح (ص: ٧٠)، والكامل لابن عدي (٣/ ٢٤١)، طبقات الحنابلة (١/ ٧٥)، والسنة لأبي بكر الخلال (٣ - ٦٣)، والسنة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٦٣)، ومسائل الإمام أحمد برواية أبي داود (ص:٣٦٣)، ومناقب الإمام أحمد (ص:٢٠٧).

وإجمالٌ، فوجد بعضُ الجهمية بسبب ذلك طريقًا للتلبيس؛ فقال: لفظي بالقرآن مخلوقٌ؛ يُريدُ الكلامَ الملفوظ، والكلام الذي يلفظه القارئ هو القرآن، ومَن حذر من ذلك وقال: لفظي بالقرآن غيرُ مخلوقٍ؛ فإنه يدخل فيه المعنى الثاني؛ وهو التلفُّظُ، والتلفُّظُ: فعلُ القارئ، وأفعالُ العباد مخلوقةٌ، فكيف يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق، ولذا قال الإمام أحمد: «مَن قال ذلك فهو مبتدع». وأما مسألة الوقف: فالمراد بالوقف قولُ الواقفة، وهم الذين يقولون: لا نقول القرآنُ مخلوقٌ ولا غير مخلوق، والصوابُ أنَّ الواقفةَ جهميةٌ كما جاء عن الإمام أحمد؛ لأنَّ الشاكَّ في الحقِّ في حكم المكذِّبِ به، فالمتوقفُ في خلق القرآن هو في حكم الجازم بأنَّ القرآن مخلوقٌ، والقولُ بالوقف طريقٌ من طرق التلبيس والتمويه؛ ليتخلصوا من شناعة القول بخلق القرآن. تنبيه: قد ظهر من المتأخرين في هذا العصر وقبله مَن يُشبه الواقفة، ومضمونُ قولهم: تصويبُ مذهب الواقفة، ويؤيدون قولَهم بأنَّ الكلامَ في القرآن مخلوقٌ أو غير مخلوق مُحدَثٌ في الأمة، لذلك نرى الإعراضَ، فلا نقول مخلوقٌ ولا غيرُ مخلوقٍ. فيُقال لهم: هو مُحدَثٌ في الأمة، ولكن يجب معرفةُ الحكمِ الشرعي في هذا المحدَث، ومعرفةُ الحقِّ من الباطل في ذلك، وقد حَكمَ أئمةُ أهل السنَّةِ بكفر مَن قال: القرآن مخلوقٌ، ومَن توقَّفَ في ذلك فحُكمه كما تقدَّمَ في حكم الواقفة، فلا يُغترَّ بتمويه الواقفةِ، ولا بغلط مَن تابعهم جهلًا

ولو بحُسن نيَّةٍ، والحقُّ ما مضى عليه سلفُ الأمة وأئمتها؛ من القطع بأنَّ القرآنَ غيرُ مخلوقٍ، ومَن قال: مخلوقٌ، أو تردَّد؛ فهو جهميٌّ. [عبد الرحمن البراك].

***

ويقرون أن الله يرى بالأبصار يوم القيامة، كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون، ولا يراه الكافرون؛ لأنهم عن الله محجوبون، قال عز وجل: ﴿**كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ**﴾ [المطففين: ١٥].

***

ثبت بإجماع السلف والأئمة أن الله تعالى يرى في الآخرة، يراه أهل محبته ورضوانه، وهو خير ما وعد الله به عباده المؤمنين، بل هو كمال النعيم في الدار الآخرة، كما قاله ابن القيم رحمه الله، لا يشك في صحة وقوعه إلا أهل البدع والضلالات. ومن الأدلة على إثبات الرؤية من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، فقد فسرت الزيادة بأنها النظر إلى الله تعالى، كما ذهب إليه علماء السلف، وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ ۝١٦ ثُمَّ يُقَالُ هَٰذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ [المطففين: ١٥-١٧]، يقول الدارمي: «ففي هذا دليل أن الكفار كلهم محجوبون عن النظر إلى الرحمن عز وعلا، وأن أهل الجنة غير

محجوبين عنه، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فسرها أنس بن مالك: بأن الله يتجلى لهم كل جمعة»[1]. ومن الأدلة على إثبات الرؤية من السنة: ما جاء عن جرير قال: «كنا جلوسا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، قال: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ، فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَصَلَاةٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ، فَافْعَلُوا». أخرجه البخاري (٥٧٣)، ومسلم (٦٣٣). وكذا ما جاء عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّكُمْ لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ حَتَّى تَمُوتُوا». أخرجه ابن ماجه (٤٠٧٧). فلا اعتبار لكلام المبطلين في نفي الرؤية مع قول الله عز وجل وقول الرسول الكريم ﷺ وقول علماء السلف؛ يقول الطحاوي: والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] ويقول ابن أبي العز معلقا على هذا الكلام: «المخالف في الرؤية: الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج والإمامية، وقولهم باطل مردود بالكتاب والسنة، وقد قال بثبوت الرؤية الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام المعروفون بالإمامة في الدين وأهل الحديث وسائر طوائف أهل الكلام المنسوبون إلى السنة والجماعة»[2]. وهنا مسألتان: المسألة الأولى: رؤية

---

(١) الرد على الجهمية (ص: ٤٦).

(٢) شرح الطحاوية (ص: ١٢٩).

أهل الإيمان لله تعالى يوم القيامة بالأبصار، وهذه مسألة متفق عليها عند أهل السنة، فهم يقولون رؤية الله عز وجل في الآخرة جائزة عقلا وواقعة شرعا، ولا يرد على هذا قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فقد استدل به المعتزلة على نفي الرؤية مطلقا، مع أن المراد بالآية ليس نفي الرؤية، وإنما المراد نفي الإدراك؛ لأنها سيقت مساق المدح، ولو كان المراد نفي الرؤية لما كان في ذلك مدح؛ لأن المعدوم هو الذي لا يرى، والكمال في إثبات الرؤية هو نفي الإدراك؛ لأن النفي المحض لا يأتي في صفات الله، وإنما الذي يأتي هو النفي الذي يستلزم إثبات ضده من الكمال. فالمعنى: أنه يرى ولا يحاط به رؤية، فـ ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ لكمال عظمته، كما أنه يعلم ولا يحاط به علما لكمال عظمته، و﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] لكمال قوته واقتداره، وهكذا. وقد ورد عن بعض السلف أن الآية تفيد نفي الرؤية في الدنيا، فروى ابن كثير عن إسماعيل بن علية في قول الله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ أنه قال: هذا في الدنيا. وقد ذهب الآخرون إلى أن هذا النفي العام لرؤية جميع الأبصار له سبحانه وتعالى مخصص بما ثبت من رؤية المؤمنين له جل وعلا في الآخرة. وقال ابن القيم رحمه الله: «دل الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الصحابة وأئمة أهل الإسلام والحديث على أن الله يرى يوم القيامة بالأبصار عيانا، كما يرى القمر ليلة البدر صحوا، وكما ترى الشمس في الظهيرة، فإن كان ما أخبر به الله

ورسوله عنه من ذلك حقيقة - وإنه والله حق الحقيقة - فلا يمكن أن يروه إلا من فوقهم؛ لاستحالة أن يروه أسفل منهم، أو من خلفهم، أو أمامهم، ونحو ذلك ...، فلا يجتمع في قلب العبد بعد الاطلاع على هذه الأحاديث وفهم معناها إنكارها والشهادة بأن محمدا رسول الله أبدا»(١). والإيمان برؤية المؤمنين لربهم جل وعلا داخل في الإيمان بالله وكتبه وملائكته ورسله، فمن الإيمان الإيمان بأن المؤمنين يرونه سبحانه وتعالى يوم القيامة؛ فمن لم يؤمن بأنه سبحانه يرى يوم القيامة فقد رد أدلة الكتاب والسنة، وخالف ما عليه سلف الأمة وأئمتها، ولم يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. فالله سبحانه وتعالى سيخص المؤمنين بمزيد من الإنعام يوم القيامة، وهو رؤيته جل وعلا، فقد روى أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن ناسا قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟». قالوا: لا يا رسول الله. قال: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟». قالوا: لا. قال: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ». أخرجه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (١٨٢). وسيخصهم في الجنة بأعظم نعمة أنعم عليهم بها، ألا وهي تشريفهم وإكرامهم بالنظر إلى وجهه الكريم في جنة عدن، كما قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]. وقال تعالى عن الكافرين: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]. قال الإمام

(١) حادي الأرواح (ص: ٣٤٢).

الشافعي: «فدل هذا على أن المؤمنين لا يحجبون عنه تبارك وتعالى»[١]. وقال جل شأنه: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥]. فالمزيد هنا هو: النظر إلى وجه الله عز وجل، كما فسره بذلك علي وأنس بن مالك رضي الله عنهما. وقال سبحانه: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]. فالحسنى: الجنة، والزيادة: هي النظر إلى وجه الله الكريم، كما فسرها بذلك رسول الله ﷺ بقوله: «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللهُ تبارك وتعالى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ، وَهِيَ الزِّيَادَةُ، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾». أخرجه مسلم (١٨١). قال الإمام ابن كثير رحمه الله: «وأما السنة، فقد تواترت الأخبار عن أبي سعيد، وأبي هريرة، وأنس، وجرير، وصهيب، وبلال، وغير واحد من الصحابة عن النبي ﷺ: أن المؤمنين يرون الله في الدار الآخرة في العرصات، وفي روضات الجنات، جعلنا الله تعالى منهم بمنه وكرمه. آمين»[٢]. والمسألة الثانية: رؤية الكفار لله تعالى. فذكر هنا قولا من أقوال أهل السنة: أن الكفار لا يرونه. والقول الثاني: أنهم يرونه رؤية حسرة، فيرونه رؤية تعذيب ثم يحتجب عنهم. والقول الثالث: أنه يراه أهل الإيمان وأهل النفاق من

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٥٨٤).

(٢) تفسير ابن كثير (٣/ ٣٠٩).

هذه الأمة وغبرات من أهل الكتاب، يحشرون فيرون الله سبحانه وتعالى؛ لأن المنافقين يحشرون مع أهل الإيمان، ثم بعد ذلك يحال بينهم وبين اجتياز النار ودخول الجنة، فعند ذلك يبعدون عن المؤمنين. ويرى شيخ الإسلام أن مثل هذه المسائل إذا حدث فيها خلاف فلا يكون كبيرا، وهي مسألة متأخرة لم يتكلم فيها الأوائل من أئمة السلف. وقد بسطها شيخ الإسلام فقال: «إن الأئمة من السلف القدامى لم يتكلموا فيها، إنما هي مسألة حدثت متأخرة، والخلاف فيها على الأقوال الثلاثة، وهذا الخلاف ليس كبيرا، ولا يؤدي إلى تباين عن أهل السنة والجماعة»(١). [محمد بن خليفة].

مسألة رؤية الكفار لربهم يوم القيامة من المسائل الدقيقة القليلة التي حصل فيها نزاع بين أهل السنة والجماعة، والأقوال فيها ثلاثة: القول الأول: أن الكفار جميعا لا يرون الله يوم القيامة، كما اختاره أبو الحسن رحمه الله هاهنا، ويبدو أن إليه ميل شيخ الإسلام رحمه الله. والقول الثاني التفصيل: من الكفار من يرى الله، وهم المنافقون المظهرون للإسلام، ومنهم من لا يراه، وهم الكفار الأصليون، وإلى هذا ذهب ابن خزيمة رحمه الله. والقول الثالث: أن الكفار جميعا يرون الله. وإثبات الرؤية في القول الثاني والثالث عند هؤلاء أرادوا به رؤية التعريف لا رؤية التنعيم، رؤية التنعيم هذه لأهل الإيمان، وهي التي كان يدعو نبينا ﷺ رَبَّه بها، «وَأَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ». أخرجه النسائي (١٣٠٥)،

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٤٨٦).

وأحمد (١٨٣٥١). كما في حديث عمار. وهذا القول اختياره ابن القيم الله في كتابه حادي الأرواح واستدل له. وإن كان ولابد من ترجيح: فهذا القول أقرب هذه الأقوال، ومهما يكن من شيء فالمسألة اجتهادية ولا يُضلل فيها. وعن أحمد رحمه الله فيها ثلاث روايات وعلى كل رواية جماعة من أصحابه، ومن أراد التوسع فيها فدونه رسالة شيخ الإسلام إلى أهل البحرين، فإنها مخصصة للبحث في هذا الموضوع، والله أعلم. [صالح سندي].

❊❊❊

وذكر قولهم في الإسلام والإيمان والحوض والشفاعة وأشياء. إلى أن قال: ويقرون بأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ولا يقولون مخلوق، ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار.

❊❊❊

هذه المسائل تقدم الحديث عنها.

❊❊❊

إلى أن قال: وينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة فيه والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل، ويتنازعون فيه من دينهم، ويسلمون للروايات الصحيحة، ولما جاءت بها الآثار التي جاءت بها الثقات عدلاً عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ، لا يقولون: «كيف» ولا «لم»؛ لأن ذلك بدعة.

❊❊❊

الجدل المبني على المنطق وعلى علم الكلام مرفوض، وإنما علم أهل السنة قائم على المأثور، فلذلك تلاحظ أن أهل السنة يذمون الكلام ويذمون الجدل والمراء في الدين، ولكن المدارسة والمذاكرة في هذه المسائل المبنية على العلم بالمأثور هذا أمر لا شك أنه مطلوب. فإذا الذم هنا المقصود به الذم على الجدل والمنطق وعلى علم الكلام وعلى هذه المعقولات الفاسدة، لكن الروايات الصحيحة والمدارسة في ذلك والتدارس في هذا الجانب ومعرفة هذه الأصول المتعلقة بالعقيدة على أسس مبنية على الكتاب والسنة، هذا لا شك أنه أمر مرغوب ومطلوب. وقد تقدم ذكر هذه المسألة سابقا. [محمد بن خليفة].

***

إلى أن قال: ويقرون أن الله يجيء يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: ٢٢].

***

يقر أهل السنة بمجيء الله يوم القيامة، كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: ٢٢] قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: وإذا جاء ربك يا محمد وأملاكه صفوفا صفا بعد صف»(١)، ثم أورد من الأحاديث والآثار ما يثبت مجيء الله تعالى. وقال ابن كثير: «﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ يعني: لفصل القضاء بين خلقه، وذلك

(١) تفسير الطبري (٢٤/ ٤١٧).

بعد ما يستشفعون إليه بسيد ولد آدم على الإطلاق محمد ﷺ؛ فيشفع عند الله في أن يأتي لفصل القضاء فيشفعه الله في ذلك، فيجيء الرب تعالى لفصل القضاء كما يشاء، والملائكة يجيئون بين يديه صفوفا صفوفا»(١). وقال أبو الحسن الأشعري: «وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته، كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾»(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما كون إتيانه ومجيئه ونزوله ليس مثل إتيان المخلوق ومجيئه ونزوله، فهذا أمر ضروري متفق عليه بين علماء السنة ومن له عقل، فإن الصفات والأفعال تتبع الذات المتصفة الفاعلة، فإذا كانت ذاته مباينة لسائر الذوات ليست مثلها لزم ضرورة أن تكون صفاته مباينة لسائر الصفات ليست مثلها، ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفة كل موصوف إلى ذاته. ولا ريب أنه العلي الأعلى العظيم فهو أعلى من كل شيء وأعظم من كل شيء، فلا يكون نزوله وإتيانه بحيث تكون المخلوقات تحيط به أو تكون أعظم منه وأكبر هذا ممتنع... والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص فيثبت ما أثبت الله ورسوله باللفظ

---

(١) تفسير ابن كثير (٨/ ٣٩٩).

(٢) مقالات الإسلاميين (ص: ٢١١).

الذي أثبته وينفى ما نفاه الله ورسوله كما نفاه، وهو أن يثبت النزول والإتيان والمجيء، وينفى المثل والسمي والكفؤ والند»[1]. [محمد بن خليفة].

***

وأن الله يقرب من خلقه كيف يشاء، كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

***

القرب في اللغة: الدنو، والمعنى: أن الله سبحانه فوق سماواته على عرشه، كما أنه يقرب من عباده في آخر الليل، وهو فوق عرشه، فإن علوه سبحانه على سماواته من لوازم ذاته، فلا يكون قط إلا عاليا ولا يكون فوقه شيء ألبته، كما قال النبي ﷺ أعلم الخلق بربه: «وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ». أخرجه مسلم (٢٧١٣). وهو سبحانه قريب في علوه، عال في قربه، كما جاء عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فارتفعت أصواتنا بالتكبير؛ فقال ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، إِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، إِنَّ الَّذِي تَدْعُونَهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ، أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ عُنُقِ رَاحِلَتِهِ». أخرجه البخاري (٤٢٠٥)، ومسلم (٢٧٠٤). فأخبر ﷺ أنه أقرب إلى

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٢٢).

أحدهم من عنق راحلته، وأخبر أنه فوق سماواته على عرشه، مطلع على خلقه، يرى أعمالهم ويعلم نياتهم، وهذا حق، ولا يناقض أحدهما الآخر. [محمد بن خليفة].

الصحيح هنا في قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] أَن المراد به قرب الملائكة؛ لأن القرب نوعان: قرب عام قرب الإحاطة وقرب البطون الذي فسره النبي ﷺ بقوله: «وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ». وقرب خاص: وهو القرب الذي يوصف الله به، وهو قرب خاص من خاصة خلقه، ومن الداعي، كما قال لما رفع الصحابة أصواتهم بالذكر: «أَيُّهَا النَّاسُ أَرْبِعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّكُمْ مَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلا غَائِباً، إِنَّمَا تَدْعُونَ سَمِيعاً بَصِيراً إِنَّ الَّذِي تَدْعُونَ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ عُنُقِ رَاحِلَتِهِ». في هذا الحديث إثبات أن قرب الله من الداعي متحقق، وأنه أقرب إلى الداعي من نفسه، فلو ناجاه المناجي بالهمس فإنه قريب يسمع النجوى، وإذا ناداه ورفع صوته بالدعاء فإنه قريب منه يسمع دعائه، ففي الحديث إثبات قرب الله له الخاص من الداعين الذين هم من خاصة المؤمنين. أما عامة الخلق فإن قرب الله له منهم إنما هو قرب بصفاته العظيمة فهو يقرب من خلقه كيف شاء. يعني: إما أن يكون قرب الذات، أو قرب الصفات. فالقرب الذي يوصف الله به هو القرب الخاص، أما القرب العام فهو قرب الملائكة من عباد الله، كما في هذه الآية: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] يعني: حين الوفاة بقرب الملائكة ﴿إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق: ١٧]،

كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥]، فهذا القرب العام من كل ميت قرب الملائكة، فهو قريب منهم لأن جنوده الذين هم الملائكة قريبون من خلقه. أما القرب الذي هو صفة لله فهو القرب الخاص من أوليائه من المصلي من الداعي من عباده المؤمنين، فهو قريب من عباده المؤمنين بما يليق بجلاله وعظمته مع كونه على العرش ومع كونه عالي على الخلق بذاته، وهذا لا يمكن أن يتصوره العباد بما يعلمون من أحوال المخلوقات؛ لأن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وما ذكر في الكتاب والسنة من قرب الله ومعيته لا ينافي ما ذكر من علوه وفوقيته؛ لأن الكل جاء من الله، وإنما قد يتصور بعض الخلق لما في أذهانهم من التصورات السقيمة أن هذا يناقض هذا، وهذا التصور باطل، وسبب هذا التصور أنهم جعلوا الرب تبارك وتعالى في نعوته وصفاته وأحواله مثل خلقه، فلما لم يكن ممكنا فيما شاهدوه من الخلق أن يكون المخلوق قريباً وعاليا في نفس الوقت، قالوا: إن الله لا يمكن أن يكون قريبا وعاليا في نفس الوقت. والله ليس كمثله شيء، فالذين جعلوا منافاة بين قربه تبارك وتعالى ومعيته، وبين علو ذاته واستوائه على عرشه، هم مشبهة؛ لأنهم ما نفوا ذلك ولا جعلوا هذا يعارض ذاك وهذا ينافي ذاك إلا من جهة أنهم مثلوا وشبهوا، فجعلوا الله في صفاته ممثلاً بخلقه مشبها بهم، ولما جعلوه كذلك لزم التناقض ولزم التنافي بين صفات الله على قولهم. [صالح آل الشيخ].

***

إلى أن قال: ويرون مجانبة كل داع إلى بدعة، والتشاغل بقراءة القرآن، وكتابة الآثار، والنظر في الفقه، مع الاستكانة والتواضع، وحسن الخلق، مع بذل المعروف، وكف الأذى، وترك الغيبة والنميمة والسعاية، وتفقد المآكل والمشارب. قال: فهذه جملة ما يأمرون به، ويستسلمون إليه، ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله وهو المستعان.

***

فأشار هنا إلى مجانبة أصحاب البدع، ولا شك أن أهل السنة يحذرون من أهل البدع ومن شرهم، وأن خطرهم شديد؛ لأنهم ينتسبون إلى الإسلام، أعني: أن أهل الكفر عداوتهم ظاهرة، لكن أمثال هؤلاء قد يلبسون على من لا علم عنده، وهكذا شأن الشبه؛ لأنه يشتبه فيها الحق بالباطل، فيصبح الإنسان فيها غير مميز بينهما. فكما قال ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إنا نتبع ولا نبتدع، ونقتدي ولا نبتدي». وقال عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «كل بدعة ضلالة وإن رآها الناس حسنة». وقال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لعباس بن حاضر: «عليك بالاستقامة، واتباع الأثر، وإياك والتبدع». وقال معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إياكم وما ابتدع فإن ما ابتدع ضلال». وقال عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم، وكل بدعة ضلالة». والعلم كما يقول الأوزاعي

رحمه الله تعالى: «العلم ما جاء عن أصحاب محمد ﷺ». فهذه أول أسس التلقي. وذلك يعني أن من سن أو عمل بدعة ظن أنها حسنة فيقال له كما قال الإمام مالك رحمه الله تعالى: «من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمدا ﷺ قد خان الرسالة». فأي إنسان يزعم أنه بهذه البدعة التي جاء بها جعلها بدعة حسنة، فهو يزعم أن النبي ﷺ قد خان الرسالة؛ لأن الله تعالى قد أخبر بكمال هذا الدين، فلا يمكن أن يكون النبي ﷺ قد كتم هذا الدين أو أخفى هذا الأمر من أمور الدين، لا في صغيرة ولا في كبير. فلذلك على الإنسان أن يلزم السنة وأهلها، حتى يتمكن من معرفة الحق، أما إذا اختلط بأهل البدع فسيقطعون عليه الطريق، وقد يلبسون عليه قبل أن يتمكن من معرفة الحق بدليله، أما إذا تمكن الإنسان من العلم، فعند ذلك لا يخشى عليه من مجادلتهم ودعوتهم وتفنيد شبههم، لكن مع عدم تمكنه فإنه قد تقع في نفسه شبهة من قبل هؤلاء، فتحول بينه وبين معرفة الحق والوصول إليه.

ثم بين أن أهل السنة يتشاغلون بقراءة القرآن وكتابة الآثار؛ فهذا شأنهم وديدنهم الاشتغال بقراءة كتاب الله عز وجل وحفظه، وبسنة النبي ﷺ والنظر في مسائل هذا الدين، ومع ذلك لابد من خلق يتخلق به طالب العلم وهو الاستكانة والتواضع وبذل المعروف وترك الأذى وترك الغيبة والنميمة؛ لأن هذا العلم نور الله عز وجل، وهو يحتاج إلى نفس مؤمنة مطمئنة، تؤمن بالله عز وجل ربا، وبمحمد ﷺ نبيا،

وبالإسلام دينا. ولذلك ينبغي على طالب العلم أن يتحلى بالخلق الفاضل، وأن يكون صاحب طاعة، وأن يبتعد عن المعاصي والذنوب؛ لأن كل تلك الأمور تعد عوائق في طلب العلم، فالإنسان إذا تلبس بالمعصية أو كان على خلق سيئ، فإن مثل هذه الأمور تفسد عليه ما اكتسبه من العلم، بل وقد تحرمه من بركة هذا العلم الذي هو العمل به وتطبيقه والدعوة إليه. فحري بطالب العلم أن يتفقه لنفسه، وأن يمتثل الخلق الحسن والخلق الفاضل، وحري به أن يمتثل بآداب الإسلام، وأن يكون من أشد الناس تمسكا بالخلق والأدب، وحسن المعاملة. ثم قال: (فهذه جملة ما يأمرون به ويستسلمون إليه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب). وهذا يؤكد أن أبا الحسن الأشعري قد رجع إلى عقيدة أهل السنة، وأنه يقر بها ويدعو إليها، كما بين في هذه المسائل. [محمد بن خليفة].

هذا من أعظم الصفات التي ينبغي أن يكون عليها أهل السنة في سلوكهم فأهل السنة وأهل الحديث وأهل الأثر وأتباع السلف ليسوا متكلمين بأقوال لا عمل معها ولا سكينة ولا خشوع ولا تواضع، بل هم يأمرون بعقيدة صحيحة معها اتباع، ومعها استكانة، ومعها خضوع. فالسلوك جزء من عقيدتهم، لهذا ترى في آخر العقيدة الواسطية ذكر شيخ الإسلام فصل في بيان مكملات العقيدة من مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال التي يتحلى بها أهل السنة، فقال: «ثم هم مع هذه الأصول: يأمرون بالمعروف وينهون عن

المنكر على ما توجبه الشريعة. ويرون إقامة الحج والجهاد والجمع والأعياد مع الأمراء أبرارا كانوا أو فجارا ويحافظون على الجماعات، ويدينون بالنصيحة للأمة»[١]. إلى آخره. وهنا ذكر الأشعري رحمه الله بعض صفاتهم التي عرفهم الناس بها، فهم يجانبون كل داع إلى بدعة، لا يقولون بالبدع ولا يحبون أهلها ويجانبونهم، كذلك يتشاغلون عن القيل والقال بقراءة القرآن وبكتابة الآثار وبالنظر في فقه الأثر فقه السنة وهم في ذلك ليسوا متكبرين على الخلق بل أهل استكانة وتواضع، وهذه صفة أهل العلم الراسخين فيه المتبعين للسلف أنهم أهل استكانة وتواضع. أما إذا رأيت الذين يتكبرون تعلم أنهم فقدوا بعض صفات السلف الصالح، حتى ولو كانوا منتسبين إلى طريقة السلف، فطريقة السلف كاملة، وإنما الشأن في بعض أتباعهم إذا تكبروا أو اغتابوا أو نموا أو سعوا في الأرض بغير هدي السلف. فأهل السنة أهل الحديث، أهل الأثر، أتباع السلف الصالح فيهم خشوع في قلوبهم، وخشوع في أقوالهم، خشوع واستكانة وتواضع لله في أحوالهم مع الخلق، ينفعون الخلق ويبعدون المضرة عنهم، ويسعون في نفعهم، ويأبون أن يضروهم بشيء، وكذلك في عباداتهم يلزمون الهدي النبوي، وفي فقههم وفي نظرهم يتبعون الآثار ولا يخرجون عن ذلك، ومعهم حسن خلق مع الناس، وبذل للمعروف، وسعي في مصالح عباد الله، وكذلك يكفون الأذى، كما قال ﷺ: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ

---

(١) العقيدة الواسطية (ص:١٢٩).

الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ». أخرجه البخاري (١٠)، ومسلم (٤٠). فهم يكفون الأذى، ويبذلون الندى، ويحسنون خلقهم مع الناس ويتركون آفات اللسان من الغيبة والنميمة والقيل والقال. هذه صفة أهل العلم أتباع السلف الصالح، وهي التي يجب أن نصابر ونصبر على امتثالها، قد يغلط المرء، وقد يصيبه بعض الغفلة، لكن يجب عليه أن يوطن نفسه وأن يطبع نفسه على الصفات المحمودة، وخاصة في حال قلبه بخشوعه واستكانته، وحال لسانه فيما يتكلم به وما يذر، وفي بذله بجوارحه للناس الخير وكف الأذى. فهذه من كملت له كان صالحًا، والصالح من عباد الله من قام بحق الله فأتى بحق الله الواجب، وقام بحق المخلوق الواجب، فمن أدى حق الله وأدى حق المخلوقين فهو الصالح من عباد الله، ومن فرط نقص من صلاحه أو ظهر فيه فساد بقدر ذلك، والله المستعان. والكلمة الأخيرة التي قالها: (وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب) استدل بها على أن الأشعري ترك المقالة المعروفة عنه؛ لأن الأشعري له مرحلتان: المرحلة الأولى: التي كان فيها معتزليا، لأنه نشأ في حجر الجبائي المعتزلي، وبعد أن عرف مذهب الاعتزال وأقام عليه أربعين سنة، رجع إلى مذهب آخر خلط فيه ما بين قول أهل الاعتزال وقول الكلابية، ومال إلى أتباع ابن كلاب فقال بقولهم. المرحلة الثانية: وفي آخر أمره صنف ثلاثة مصنفات ترك فيها المصنفات التي صنفها على مذهب الكلابية، وهذه المصنفات الثلاث هي: مقالات الإسلاميين هذه التي نقل عنها شيخ

الإسلام هذا النقل وقال فيه بعد أن ذكر مقالة أهل الحديث والسنة: (وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب)، والكتاب الثاني هو كتابه الإبانة المعروف، والثالث كتابه رسائل أهل الثغر، وهذه الثلاث كلها مطبوعة، وفيها بيان منهج أو طريقة أهل السنة في الجملة. أما أتباع الأشعري على مذهبه الذي رجع عنه، فيقولون: هذه الكلمات التي في مقالات الإسلاميين مدسوسة عليه. كعادة أهل الأهواء في رد الحق، ويقولون: كتاب الإبانة أيضًا لا تصح نسبته إليه، وكذلك كتاب رسائل أهل الثغر لا تصح نسبتها إليه. وهذا باطل؛ لأن كل هذه الكتب والألفاظ التي فيها تناقلها العلماء من بعد الأشعري إلى وقتنا هذا. ولهذا كان الحنابلة والأشاعرة بعد الأشعري متفقين غير مختلفين إلى أن حدثت فتنة ابن القشيري المعروفة في بغداد في أواخر المائة الخامسة، فتفرق الحنابلة والأشاعرة؛ لأن الأشاعرة أخذوا المذهب المتوسط وردوا قول الأشعري في نصرة أهل السنة والحديث وافترقوا، واتضح الافتراق إلى وقتنا هذا. [صالح آل الشيخ].

***

وقال الأشعري أيضًا في «اختلاف أهل القبلة في العرش»: قال أهل السنة وأصحاب الحديث: إن الله ليس بجسم ولا يشبه الأشياء، وأنه استوى على العرش كما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ولا نتقدم بين يدي الله ورسوله في القول، بل نقول: استوى بلا كيف، وأن له وجهًا، كما قال تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ

ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وأن له يدين كما قال تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وأن له عينين كما قال: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث، ولم يقولوا شيئًا إلا ما وجدوه في الكتاب وجاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ. وقالت المعتزلة: إن الله استوى على العرش بمعنى: استولى، وذكر مقالات أخرى.

***

قوله في أول الكلام: (قال أهل السنة وأصحاب الحديث ليس بجسم) هذه النسبة لأهل السنة ولأهل الحديث ليست بصحيحة، بل أهل السنة وأهل الحديث لا يجاوزون في الإثبات والنفي ما جاء به القرآن والحديث، على القاعدة المقررة عندهم: أنه لا يتجاوز في صفات الله تعالى القرآن والحديث، فلا نثبت ما لم يثبت في القرآن والحديث بالأقيسة، ولا ننفي ما لم ينف في القرآن والحديث بالأقيسة، لأن المنفي له جهات كثيرة، ولفظ «الجسم» هنا المنفي، وأنه ليس بجسم هذه العبارة لا يستعملها أهل السنة، ولا يقولون: إن الله تعالى جسم لا كالأجسام، ولا يقولون أيضًا: ليس بجسم؛ لأن هذا لم يرد، وهذا لم يرد. ولفظ «الجسم» هذا يحتمل أن المراد منه: ما له صفات مختلفة ذاتية ومعنوية متشكلة على هيئة صورة، أو الجسم

المراد به الأجسام المعهودة المخلوقة. فإذا أريد بالجسم ما له صفات ذاتية معنوية، صفات ذاتية وصفات أفعال على هيئة صورة اجتماعها يُشكل صورة، فإن الله له صورة، كما ثبت في ذلك في الأحاديث الصحيحة، وباجتماع صفاته تكون صورة الرب، لهذا في الحديث المعروف بعرصات القيامة: «فَيَأْتِيهِمُ الْجَبَّارُ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا، فَلَا يُكَلِّمُهُ إِلا الْأَنْبِيَاءُ، فَيَقُولُ: هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ تَعْرِفُونَهُ، فَيَقُولُونَ: السَّاقُ، فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ، وَيَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ للهِ رِيَاءً وَسُمْعَةً، فَيَذْهَبُ كَيْمَا يَسْجُدُ فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاحِدًا». أخرجه البخاري (٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٣). المقصود من هذا أن لفظ «الجسم» هذا لم يرد، فلا يصح أن ينسب لأهل السنة والحديث نفي الجسمية ولا إثبات الجسمية، فهذا ليس بمثبت ولا بمنفي. ومقصود شيخ الإسلام بهذه النقول جملة الكلام، لا يقصد منها تحقيقها فهو حقق في التدمرية هذه المباحث. والألفاظ المجملة إن فسرت بمعنى صحيح قبلت، فالنافي الذي يقول: «ليس بجسم» نقول له: ماذا تريد بالجسم؟ إن قال: أريد بالجسم الأجسام المخلوقة المعهودة، فنقول: نعم الله ليس بجسم من الأجسام المعهودة المخلوقة. وإذا أراد بالجسم صفات الله ﷻ من أن له وجها، وعينين ويدين، وله قدم... إلى آخر ذلك، وله صورة، وله صفات سمع وقوة إلى آخره، فقال: أنا أريد بنفي الجسم نفي هذه الصورة، وأن الصفات هذه مجتمعة

على هيئة صورة. فنقول له: هذا باطل... إلى آخره. فالألفاظ المجملة التي تحتمل معنيين، يعني: تحتمل هذا وتحتمل هذا، هذه لا يُطلق إثباتها، لأنها أصلاً لم ترد لا في القرآن ولا في السنة، فالقرآن والسنة كلها أشياء واضحة ولله الحمد؛ لأن المقام مقام إيضاح لصفات الرب. [صالح آل الشيخ].

وما تقدم نقله عن أهل السنة والحديث أنه ليس بجسم؛ محل نظر، وقد أنكره أبو العباس في كتابه التدمرية وفي مواضع أخرى، وبين أن أهل السنة والجماعة لا ينفون الجسم ولا يثبتونه لعدم وروده، فلا يقال هو جسم ولا ليس بجسم؛ لأن هذه الكلمة محتملة، فيها إجمال، وإنما يقولون ما جاءت به النصوص، فيقولون: ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٣-٤] وهكذا ما جاءت به النصوص، أما هو جسم أو ليس بجسم فهذا لم ترد به النصوص، فلا يجوز نفيه ولا إثباته، ومرادهم أن الذات ليست بجسم، يعني كالأجسام، كما أن له ذاتاً لكن ليست مثل الذوات، بل هو ذات حقيقة وسمع حقيقة وبصر حقيقة، ولكن ليس مثل ذوات المخلوقين. وأما نفي الجسم وإثبات الجسم فلم ترد به النصوص، ومن أثبته وقال هو جسم لا كالأجسام له سمع وبصر ونحو ذلك فهو حقيقة، ومن نفاه وأنه ليس له ذات فهذا كفر وضلال إذا أراد به هذا المعنى، فلهذا الصواب أنه لا ينفى ولا يثبت،

لا يقال ليس بجسم ولا هو جسم، لعدم وروده في الأدلة لأن الأدلة لم ترد بهذا اللفظ، ولم ينطق به الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وأرضاهم، بل ينطق بما جاء في النصوص ويُكتفى بذلك ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿فَلَا تَضْرِبُواْ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَۚ﴾ [النحل: ٧٤]، وقد جاء في الحديث الصحيح: «وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ». أخرجه البخاري (٧٤٠٢). في حديث شعر خبيب. وجاء في حديث كذبات إبراهيم: «فِي ذَاتِ اللهِ». أخرجه البخاري (٥٠٨٤)، ومسلم (٢٣٧١). [عبد العزيز بن باز].

***

وقال أيضًا أبو الحسن الأشعري في كتابه الذي سماه «الإبانة في أصول الديانة» وقد ذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنفه، وعليه يعتمدون في الذب عنه عند من يطعن عليه. فقال: فصل في إبانة قول أهل الحق والسنة: فإن قال قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون. قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكلام ربنا وسنة نبينا، وما رُوي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضَّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس

الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلالة، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكِّين، فرحمة الله عليه من إمام مقدَّم، وجليل معظَّم، وكبير مفهَّم.



يقر كثير من الأشاعرة أن كتاب «الإبانة» لأبي الحسن الأشعري، ويستشهدون بما ورد فيه، من الرد على من طعن فيه، والبعض يحاول إنكار أنه له. وقد بين أبو الحسن الأشعري في هذا الكتاب عقيدة أهل السنة إلا في مواطن منها: فمثلا: عند ذكره لصفة الكلام لم يحرر المسألة تحريرا يوافق أهل السنة، لكن من حيث الجملة فقد قرر في هذا الكتاب عقيدة أهل السنة والجماعة. وبين المصنف أن هذا الكتاب هو آخر ما صنفه كما يذكر أصحابه ذلك، ثم ذكر أن أبا الحسن الأشعري قال: (قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكلام ربنا وسنة نبينا، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله؛ أحمد بن حنبل قائلون) فأقر هنا بعقيدة أهل السنة والجماعة، وسبق أن قلنا: إن هذا كله كما يقول ابن تيمية تقرير مجمل لمعتقد أهل السنة، فالأشعري رحمه الله عاد جملة، وكثير من المسائل أقر بقول أهل الحق فيها، ولكن بقيت بعض المسائل التي أخذت عليه. [محمد بن خليفة].



وجملة قولنا: أنّا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وبما جاؤوا به من عند الله، وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا نرد من ذلك شيئًا، وأن الله واحد لا إله إلا هو، فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا، وأن محمدًا عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق؛ وأن الجنة حق، والنار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور. وأن الله مستوٍ على عرشه كما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وأن له وجهًا كما قال تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وأن له يدين بلا كيف، كما قال تعالى: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، وكما قال تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأن له عينين بلا كيف، كما قال: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]. وأن مَنْ زعم أن أسماء الله غيره كان ضالًا، وذكر نحوًا مما ذكر في الفرق، إلى أن قال: ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمانًا، وندين بأن الله يقلب القلوب بين إصبعين من أصابع الله عز وجل، وأنه عز وجل يضع السماوات على أصبع، والأرضين على أصبع، كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ.



قد تقدم الحديث عن هذه المسائل جميعها. [محمد بن خليفة].

وقوله: (إن الإسلام أوسع من الإيمان) هذا صحيح؛ لأن أوامر الإسلام ومن ينطبق عليه لفظ الإسلام أو خصال الإسلام، هذا أكثر من خصال الإيمان، والمؤمن أخص من المسلم كما هو معروف، فلهذا اختلف أهل العلم في تمثيل الدوائر في حديث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المعروف، قال ﷺ: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا الله وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ» إلى آخره، والإيمان: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ». أخرجه مسلم (٨). الدائرة الكبرى ما هي؟ والدائرة الصغرى ما هي؟ بعضهم قال: الدائرة الكبرى هي الإسلام، والصغرى التي في داخلها هي الإيمان، على اعتبار أن الإسلام أوسع من الإيمان. وبعضهم عكس فقل: الكبرى هي الإيمان، والصغرى هي الإسلام. هنا نظر من قال: إن الإسلام أوسع من الإيمان، فقال: كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمن؛ لأن الإيمان أخص من الإسلام. لهذا إذا نظرت إلى أهل الإسلام وأهل الإيمان فأهل الإسلام في أهل الإيمان أكثر؛ لأنهم أخذوا بالإسلام وصار أوسع من هذه الجهة، وصارت الدائرة الكبرى دائرة الإسلام والدائرة الصغرى دائرة الإيمان. ومن نظر إلى أن الإيمان والإسلام يشتركان في شيء فقال الدائرة الصغرى هي دائرة الإسلام والدائرة الكبرى هي دائرة الإيمان؛ لأنه ليس كل مسلم مؤمنا، وهذه ينبغي على طالب العلم أن ينتبه لها، لأن كثيرا ما يحصل فيها الاختلاف باختلاف الاعتبار. فيصح أن تجعل الكبرى الإسلام داخلها الإيمان باعتبار

أوامر الإسلام فالإسلام في نفسه لا في أهله أوسع من الإيمان، وإذا عكست ونظرت إلى أهل الإيمان فكل مؤمن مسلم ترسم دائرة الإسلام في داخلها دائرة الإيمان، فهذه صحيحة وهذه صحيحة. وقوله: (الإسلام أوسع من الإيمان) هذا صحيح، فالمسلمين أكثر من المؤمنين، وإذا قلنا: الإيمان أخص من الإسلام، هذا صحيح، وإذا قلنا: الإيمان يشمل الإسلام وزيادة، يعني: يصبح الإسلام داخل الإيمان، فهذا أيضا صحيح. وهل يمكن أن يكون إسلام بلا إيمان؟ أو يكون إيمان بلا إسلام؟ الجواب: لا، واختلف العلماء هل الإسلام والإيمان شيء واحد أم هما شيئان مختلفان؟ وهل المسلم والمؤمن شيء واحد أم هما شيئان مختلفان، على أقوال أقربها قولان: القول الأول: وهو قول المحققين من أهل العلم، أن الإسلام والإيمان إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا، يعني: إذا ذكر الإسلام وحده في حديث أو آية فيعنى به الدين بما يشمل الإسلام والإيمان وغيره، وكذلك إذا ذكر الإيمان وحده فيعني به الإسلام والإيمان؛ كما قال ﷺ: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ، أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ». أخرجه مسلم (٣٥). فمثل الشعب الإيمان الكثيرة بأمرين هما من الأعمال الظاهرة التي هي أعمال الإسلام: قول لا إله إلا الله، وإماطة الأذى عن الطريق، وهذا بالاتفاق من الإسلام. والقول الثاني: هو قول البخاري ومحمد بن نصر وجماعة من أهل العلم: أن الإسلام

والإيمان شيء واحد سواء اجتمعا أو تفرقا، وكل منها يدل على صاحبه، واستدلوا على ذلك بالأدلة التي فيها ذكر الإسلام وعني به الإيمان، أو ذكر الإيمان وعني به الإسلام، وهي ليست دقيقة في محل النزاع، واستدلوا على ذلك أيضًا بقوله ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦]. والاعتبارات مختلفة في مسألة تداخل الإسلام والإيمان، حصل فيها البحث المعروف عند السلف. والصواب في ذلك أن الإسلام والإيمان يفترقان إذا اجتمعا لأدلة كثيرة. [صالح آل الشيخ].

هنا مسألة العلاقة بين الإسلام والإيمان؛ قال: (ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمانا) هذا الموضع الذي يبدو والله أعلم أنه قرر فيه ما قررته المرجئة، وليس مقررا لمذهب أهل السنة. وانتبه فبعض من اطلع على هذا الكلام أثنى عليه ظنا منه أنه يوافق مقالة أهل السنة، وأن النظر إلى أن الإسلام أوسع من الإيمان باعتبار أن كل مؤمن مسلما، وليس كل مسلم مؤمنا، لكن ليس هذا هو المراد، هو في هذا الكلام يقرر مذهب المرجئة من أن ليس كل إسلام إيمانًا، إنما الإيمان خصلة من الإسلام، فالإسلام أوسع. وهذه الجملة بنصها ناقشها شيخ الإسلام ابن تيمية الله في كتابه «الإيمان الكبير» لكن ساقها من كلام الباقلاني، الباقلاني نص على هذه الجملة في كتابه «التمهيد» وناقشه شيخ الإسلام ابن تيمية الله،

وبين أن هذا مخالف لمنهج أهل السنة والجماعة، فالذي نص عليه الباقلاني هو نفس ما نص عليه أبو الحسن. وأما عن الحق والصواب في هذا المقام فهذه المسألة ربما إذا نظر فيها طالب العلم، يجد شيئا من الإشكال في فهم كلام أهل العلم في هذه المسألة، فمرة يقولون: الإسلام والإيمان إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، ومرة يقولون: إن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا، وإن الإيمان أوسع من الإسلام، أو أن أهل الإيمان أخص من أهل الإسلام، في عبارات ربما تستشكل من بعض طلبة العلم. فأقول لك فيها قولا يريحك، وبه خلاصة القول في هذه المسألة على مذهب أهل السنة المعتمد، ما عليه جمهور أهل السنة والجماعة وهو الحق في هذا إن شاء الله: الأدلة التي تناولت الإسلام والإيمان جاءت على ضربين، إذا لابد حين النظر في هذا الموضوع أن تتنبه إلى هذين النظرين وإلى هذين الضربين: أولا: النظر إلى الإسلام والإيمان باعتبار دلالتهما على الدين. وثانيا: النظر إلى الإسلام والإيمان باعتبار دلالتهما على مراتب الدين. إذا عندنا نظران: أما النظر الأول، وهو باعتبار دلالة الإسلام أو الإيمان على الدين دين محمد ﷺ، فالحق أن بينهما فرقًا، وليسا مترادفين، فالإسلام هو الإيمان، والإيمان هو الإسلام، كما ذهب إلى هذا طائفة؛ كسعيد بن جبير والبخاري ومحمد بن نصر المروزي وابن عبد البر وابن حزم وغيرهم من أهل العلم. هذا القول لا شك أنه غير صحيح، بل إن بينهما فرقا، ولكنها

من الكلمات التي إذا اجتمعت افترقت، وإذا افترقت اجتمعت؛ فإذا اجتمع الإسلام والإيمان في سياق واحد افترقا في المعنى، فالإسلام هو الدين الظاهر، والإيمان هو الدين الباطن، ويدل على هذا حديث جبريل. وأما إذا افترقا فذكر كل واحد على حدة، فإنها بمعنى واحد، ويدل على هذا حديث وفد عبد القيس، حيث إن النبي ﷺ فسر الإيمان بما فسر به الإسلام في حديث جبريل، فقال ﷺ: «آمُرُكُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللهِ وَحْدَهُ، أَتَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللهِ وَحْدَهُ؟ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوا مِن الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ». أخرجه البخاري (٥٣)، ومسلم (١٧). فالشاهد: أن الكلمتان لما افترقتا اجتمعتا، فهذا بالنظر إلى دلالة الإسلام والإيمان على الدين، لأن جبريل الذي جاء يسأل عن الدين، قال النبي ﷺ: «هَذَا جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ أَمْرَ دِينِكُمْ». أخرجه مسلم (٨). أما بالنظر إلى مراتب الدين فهذا نظر آخر، فنقول فيه: أولا: عندنا هنا نظر من جهة ما يندرج تحت الإيمان من خصال، وما يندرج تحت الإسلام من خصال؛ فالإيمان أوسع، والإيمان أعلى رتبة؛ الخصال التي تندرج تحت مسمى الإيمان أوسع من الخصال التي تندرج تحت مسمى الإسلام وعليه فالإيمان أوسع، والإيمان أعلى رتبة. ولذلك نجد أن الله يقول: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ [الحجرات: ١٤]. وفي حديث سعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما قال: فإني أراه

مؤمنا، قال ﷺ: «أَوْ مُسْلِمًا». أخرجه البخاري (٢٧)، ومسلم (١٥٠). فهذا بالنظر إلى مراتب الدين؛ فالإيمان أوسع، لأنه يشمل فعل كل ما أمر الله به، وترك كل ما نهى الله عنه، وليس هذا هو الإسلام، ولذا يدخل في الإسلام أهل الكبائر ومن عنده إيمان مجمل، هؤلاء ما أتوا بكل خصال الإيمان، ولذلك نجد النصوص التي فيها الوعد بالجنة ترتبط بالإيمان ولا ترتبط بالإسلام. إذا من حيث الخصال التي تدخل وتندرج تحت مسمى الإيمان فالإيمان أوسع، والإسلام أقل. ثم نبني على هذا: أن رتبة الإيمان أعلى، كما دل عليه ما ذكرت لك. ثم نقول بناء على هذا: إن أهل الإيمان أخص من أهل الإسلام، ونقول: إن كل مؤمن مسلما، وليس كل مسلم مؤمنـًا، كل من حقق درجة الإيمان فإنه قد حقق ولابد درجة الإسلام، أتى بأصل الإيمان وفعل ما فعمل من واجباته وخصاله، وترك ما ترك من خصاله وواجباته، ولكنه قصر، ترك بعض الواجبات وارتكب بعض المنهيات، هذا الذي وصل إلى درجة الإسلام وما ارتقى إلى درجة الإيمان. أما الذي أتى بدرجة الإيمان فإنه قطعا أتى بدرجة الإسلام، ومن أتى بدرجة الإحسان فقد أتى بدرجة الإسلام ومرتبة الإيمان أيضًا، فإنه ارتقى بعمد فعمل الواجبات وترك المنهيات إلى فعل المستحبات وترك المكروهات والمشتبهات. إذا لابد من التفريق بين الأمرين، إذا كانت النصوص متعلقة ببيان الدين فننظر بالنظر الأول: إذا اجتمع الإسلام والإيمان في

سياق افترقا في المعنى، وإذا افترقا في السياق اجتمعا في المعنى. أما إذا كان النظر والبحث والتعلق راجعا إلى مراتب الدين، فإننا نقول: الإيمان أوسع وأعلى رتبة، وأهله أخص، ما معنى «أهله أخص»؟ كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا، وعليه فأهل الكبائر لا نسميهم مؤمنين، إنما نسميهم مسلمين. وبهذا نفهم كثيرا من نصوص الوعيد التي جاء فيها الوعيد بنفي الإيمان يعني إذا قرأت: «وَٱللهِ لَا يُؤْمِنُ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ». أخرجه مسلم (٤٦). «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ». أخرجه البخاري (٢٤٧٥)، ومسلم (٥٧). تفهمه بناء على هذه القاعدة وعلى هذا النظر، لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن هل المقصود أنه خرج من الإسلام؟ لا، إنما خرج من الإيمان، فوقع في الإسلام، كما قال الإمام أحمد رحمه الله. ففهم هذا الموضوع في ضوء هذين النظرين يحل عنك إشكالات كثيرة، وتجتمع به النصوص بتوفيق الله. [صالح سندي].

***

إلى أن قال: والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدلاً عن عدل حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ. إلى أن قال: ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا،

وأن الرب عز وجل يقول: هل من سائل؟ هل من مستغفر؟ وسائر ما نقلوه وأثبتوه، خلافًا لما قال أهل الزيغ والتضليل.

***

أهل السنة يقولون: إن الإيمان اعتقاد وقول وعمل يزيد وينقص، فلابد من هذه الأمور حتى يتضح معتقد أهل السنة والجماعة، وتارة يقولون كذلك: قول وعمل، أو نية وعمل، وهذا أن جانب الاعتقاد داخل في جانب القول، وكذلك داخل في جانب العمل، فالإيمان قول وعمل يزيد وينقص، فيزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. ويعني بالتسليم هنا: التسليم بأخبار الآحاد، وأنها مقبولة في باب العقائد، بخلاف ما يزعمه أهل الكلام الذين ردوا أخبار الآحاد بعد ثبوتها، وطعنوا فيها، وقالوا: لا يحتج بها في باب العقائد. فهذه مقولة أهل الكلام بما فيهم الأشاعرة وبما فيهم المعتزلة، وهذا كله خلاف معتقد أهل السنة الذين يقبلون هذه الروايات التي رواها الثقات العدول، وثبتت عن النبي ﷺ. وقد سبق الحديث عن هذه المسائل. [محمد بن خليفة].

والعدل يراد به هنا الثقة، يعني العدل الضابط، ما يُطلق العدل ويراد به العدالة بالسلامة من خوارم المروءة دون الضبط، إذا أطلق لفظ العدل في مثل هذا فيراد به الثقة، وإلا فمعلوم أن العدالة وحدها لا تكفي في صحة الإسناد لابد أن ينضم إلى العدالة الضبط، لأنهم عرفوا الحديث الصحيح أنه: «ما اتصل إسناده بنقل عدل ضابط عن مثله إلى

منتهاه من غير ما شذوذ ولا علة»، فقد يستعمل المتقدمون لفظ العدل ولا يريدون به السلامة من خوارم المروءة أو من البدع فقط، بل يريدون به العدل الضابط السالم يعني ما عبر عنه المتأخرون بنقل ثقة عن ثقة. [صالح آل الشيخ].

***

ونعوِّل فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا وسنة نبينا، وإجماع المسلمين وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا به، ولا نقول على الله ما لا نعلم، ونقول: إن الله يجيء يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. وأن الله يقرب من عباده كيف شاء، كما قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وكما قال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ [النجم: ٨-٩].

***

هذا أصل من أصول أهل السنة: أن الرجوع يكون إلى الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فيما أجمعوا واتفقوا عليه. عرَّف الإمام الشاطبي رحمه الله البدعة بقوله: «البدعة: طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية». فالبدعة عبارة عن التعدي في الأحكام، والتهاون في السنن، واتباع الآراء والأهواء، وترك الاتباع والاقتداء؛ وقد جاءت نصوص شرعية كثيرة تذم الابتداع في الدين وتحذر منه، ومن ذلك ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كان

رسول الله ﷺ إذا خطب احمرت عيناه وعلا صوته ...، الحديث، وفيه يقول: «فَإِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ، وَإِنَّ أَفْضَلَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرَّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ». أخرجه مسلم (٨٦٧). وفي حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وأحمد (١٧١٤٥). وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ». أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨). وأخطر البدع ما يتعلق منها بالعقيدة، كالتكفير بالكبيرة، أو تعطيل الأسماء والصفات أو تأويلها، وادعاء سقوط التكليف، والحلول والاتحاد، وصرف العبادة للمقبورين، وتقديم العقل على النقل، والقول بعصمة الأئمة، وسب وتكفير الصحابة. وقد سبق الكلام على اتصاف الله تعالى بالمجيء والقرب. وأما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٨-٩] فالأرجح: أن هذا في شأن جبريل عليه السلام مع النبي ﷺ؛ قال الإمام الطبري: «فكان جبرائيل من محمد ﷺ على قدر قوسين أو أدنى من ذلك، يعني: أو

أقرب منه»(١). وقال الإمام ابن كثير رحمه الله: «فاقترب جبريل إلى محمد لما هبط عليه إلى الأرض، حتى كان بينه وبين محمد ﷺ قاب قوسين، أي: بقدرهما إذا مدا»(٢). [محمد بن خليفة].

***

إلى أن قال: وسنحتج لما ذكرناه من قولنا وما بقي مما لم نذكره بابًا بابًا. ثم تكلم على أن الله يُرى، واستدل على ذلك، ثم تكلم على أن القرآن غير مخلوق، واستدل على ذلك، ثم تكلم على من وقف في القرآن وقال: لا أقول: إنه مخلوق، ولا غير مخلوق ورد عليه. ثم قال: باب في ذكر الاستواء على العرش: فقال: إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: إن الله مستوٍ على عرشه، كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقد قال الله: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقال: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السجدة: ٥]، وقال تعالى حكاية عن فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗاۚ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧] كذَّب موسى في قوله: إن الله

---

(١) تفسير الطبري (١٢/ ٥٠٢).

(٢) تفسير ابن كثير (٧/ ٤٤٦).

فوق السماوات، وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]، فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ لأنه مستو على العرش الذي فوق السماوات، فكل ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات، وليس إذا قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني جميع السماء، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السماوات، ألا ترى أن الله عز وجل ذكر السماوات فقال: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [نوح: ١٦] فلم يرد أن القمر يملئهن، وأنه فيهن جميعًا. ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله على العرش الذي فوق السماوات، فلولا أن الله على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يحطُّونها إذا دعوا إلى الأرض.

***

سبق الكلام على صفة استواء الله على العرش، وصفة علوه جل وعلا. [محمد بن خليفة].

ذكر أدلة الاستواء المختلفة المعروفة من القرآن؛ أدلة متنوعة في علو الله واستوائه على عرشه، كذلك دليل الفطرة في علو الله. ومسألة العلو في الاستدلال غير مسألة الاستواء، العلو أوضح، العلو ثابت بالكتاب والسنة والعقل والفطرة والإجماع، وأما الاستواء على العرش فهو ثابت بالسمع بالكتاب والسنة وليس مما يستدل عليه

بالعقل أو الفطرة، لذلك هو أدخل أدلة الاستواء في أدلة العلو، فانتبه للفرق ما بين أدلة هذا وأدلة هذا. ودليل الفطرة راجع إلى العلو مثلما قال: (ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء) فالذي يدعو يتوجه إلى العلو، هذا لأجل الفطرة التي في قلبه، وهذا يصلح دليلاً للعلو لا للاستواء على العرش، لكن الاستواء على العرش هو علو خاص كما هو معلوم. وقال: (وقال تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦-٣٧] لماذا ذهب يبحث عنه في السماء؟ لأنه ظنه كاذبا، والكذب يرجع إلى شيئين: وجود إله، وكون هذا الإله في السماء، لذلك هو طلب إله في العلو. ومن السنة إذا استسقى الإمام في الجمعة أن يرفع يديه، وأن يرفع الناس أيديهم، كما ثبت في البخاري من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ لا يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنْ دُعَائِهِ إِلا فِي الاسْتِسْقَاءِ، وَإِنَّهُ يَرْفَعُ حَتَّى يُرَى بَيَاضُ إِبْطَيْهِ». أخرجه البخاري (١٠٣١)، ومسلم (٨٩٥). وقوله: (ثم تكلم على أن القرآن غير مخلوق، واستدل على ذلك، ثم تكلم على من وقف في القرآن، وقال: لا أقول: إنه مخلوق، ولا غير مخلوق، ورد عليه) القرآن كلام الله، ليس ككلام البشر، وقد توعد الله بالنار من وصف القرآن بأنه ككلام البشر، فقال تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٥-

٢٦]، فإن كان كلام البشر مخلوقا لهم، فكلام الله ليس مخلوقا له، إنما هو صفة من صفاته سبحانه. وقد تولى كبر مسألة القول بخلق القرآن الجهمية والمعتزلة النفاة للصفات. وادعاء القول بأن القرآن مخلوق، هو جرم عظيم وذنب كبير، لسببين: الأول: أن هذا الادعاء قول على الله بغير علم، وجعل الله القول عليه بغير علم فوق الشرك؛ قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]. الثاني: أنه كذب على الله، قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر: ٦٠] فهو متوعد بأن يسود وجهه يوم القيامة، نعوذ بالله. ومعنى افتراء الجهمية والمعتزلة هذا أن الله لم يكن قبل ذلك متكلما ثم تكلم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. ومذهب أئمة الحديث والسنة أن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديما. وقد أثبت الله الكلام لنفسه، خلافا لما يعتقده الضالون، فقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وكذلك أثبته لنفسه في الآخرة بعد دخول أهل الجنة، فعن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «بَيْنَا أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي نَعِيمٍ إِذْ سَطَعَ لَهُمْ نُورٌ، فَرَفَعُوا أَبْصَارَهُمْ، فَإِذَا الرَّبُّ جل جلاله قَدْ أَشْرَفَ عَلَيْهِمْ مِنْ فَوْقِهِمْ،

فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ». أخرجه ابن ماجه (١٨٤). وبوب البخاري في صحيحه على ذلك فقال: «باب كلام الرب تبارك وتعالى مع أهل الجنة»، وقال لأهل النار: ﴿ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨]. (ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء) من أدلة الفطرة على علو الله تعالى رفع الأيدي إلى السماء أثناء الدعاء، وقد جاءت النصوص الشرعية بالأمر بذلك؛ قال أبو الحسن بن مهدي رحمه الله في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]: «اعلم أن الله تعالى في السماء فوق كل شيء مستو على العرش بمعنى أنه عال عليه، ومعنى الاستواء الاعتلاء. وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين إليه برفعها نحو العرش الذي هو مستو عليه»(١). وقال القاسمي رحمه الله: «ومن الحجة أيضا في أنه عز وجل على العرش فوق السماوات السبع أن الموحدين أجمعين من العرب والعجم إذا كربهم أمر أو نزلت بهم شدة رفعوا وجوههم إلى السماء، ونصبوا أيديهم رافعين مشيرين بها إلى السماء، يستغيثون الله ربهم تبارك وتعالى، وهذا أشهر وأعرف عند الخاصة والعامة من أن يحتاج فيه إلى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطراري لم يخالفهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مسلم، وقد قال ﷺ للأمة التي أراد مولاها عتقها؛ إن كانت مؤمنة. فاختبرها رسول الله ﷺ بأن قال لها: «أَيْنَ اللهُ؟». فأشارت

---

(١) انظر: العلو للعلي الغفار للذهبي (ص: ٢٣١).

إلى السماء. ثم قال لها: «مَنْ أَنَا؟» قالت: أنت رسول الله. قال: «أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ». أخرجه مسلم (٥٣٧). فاكتفى رسول الله ﷺ منها برفع رأسها إلى السماء، واستغنى بذلك عما سواه»[١]. فما يجده الناس بفطرهم هو ضرورة التوجه بقلوبهم نحو السماء، ورفع أيديهم تجاهها. وقد شاع بين الأشاعرة شبهة ورثوها عن الجهمية: وأصل ذلك، أنهم أرادوا نفي علو ذات الله تعالى، فزعموا أن المتوجه بالدعاء نحو السماء إنما يفعل ذلك لأنها قبلة للدعاء، وأن توجه المسلمين بقلوبهم نحوها ورفع أيديهم باتجاهها هو توجه لقبلة الدعاء، كما يتوجهون للكعبة قبلة الصلاة، حتى روى بعض الكذابين نفاة الصفات عن الله تعالى في ذلك حديثا نسبه للنبي ﷺ، بلفظ: «السماء قبلة الدعاء». وقد تكررت عبارة: «السماء قبلة الدعاء» في كتب الأشاعرة، وقد أجاب ابن أبي العز الحنفي رحمه الله عليها من عدة أوجه، فقال: «أحدها: أن قولكم: إن السماء قبلة للدعاء لم يقله أحد من سلف الأمة، ولا أنزل الله به من سلطان، وهذا من الأمور الشرعية الدينية، فلا يجوز أن يخفى على جميع سلف الأمة وعلمائها. الثاني: أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة، فإنه يستحب للداعي أن يستقبل القبلة، وكان النبي ﷺ يستقبل القبلة في دعائه في مواطن كثيرة، فمن قال: إن للدعاء قبلة غير قبلة الصلاة، أو إن له قبلتين: إحداهما الكعبة

---

(١) تفسير القاسمي (٥/ ٧٩).

والأخرى السماء فقد ابتدع في الدين، وخالف جماعة المسلمين. الثالث: أن القبلة هي ما يستقبله العابد بوجهه، كما تستقبل الكعبة في الصلاة والدعاء والذكر والذبح، وكما يوجه المحتضر والمدفون، ولذلك سميت «وجهة»، والاستقبال خلاف الاستدبار، فالاستقبال بالوجه، والاستدبار بالدبر، فأما ما حاذاه الإنسان برأسه أو يديه أو جنبه فهذا لا يسمى «قبلة»، لا حقيقة ولا مجازا، فلو كانت السماء قبلة الدعاء لكان المشروع أن يوجه الداعي وجهه إليها، وهذا لم يشرع، والموضع الذي ترفع اليد إليه لا يسمى «قبلة»، لا حقيقة ولا مجازا، ولأن القبلة في الدعاء أمر شرعي تتبع فيه الشرائع، ولم تأمر الرسل أن الداعي يستقبل السماء بوجهه، بل نهوا عن ذلك. ومعلوم أن التوجه بالقلب واللجأ والطلب الذي يجده الداعي من نفسه أمر فطري، يفعله المسلم والكافر والعالم والجاهل، وأكثر ما يفعله المضطر والمستغيث بالله، كما فطر على أنه إذا مسه الضر يدعو الله، مع أن أمر القبلة مما يقبل النسخ والتحويل، كما تحولت القبلة من الصخرة إلى الكعبة، وأمر التوجه في الدعاء إلى الجهة العلوية مركوز في الفطر، والمستقبل للكعبة يعلم أن الله تعالى ليس هناك، بخلاف الداعي، فإنه يتوجه إلى ربه وخالقه، ويرجو الرحمة أن تنزل من عنده»[1]. ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم وغير ذلك إلى

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص: ٣٢٧)

السماء وقت الدعاء، تقصد قلوبهم الرب الذي هو فوق، وتكون حركة جوارحهم بالإشارة إلى فوق، تبعا لحركة قلوبهم إلى فوق، وهذا أمر يجدونه كلهم في قلوبهم وجدا ضروريا، إلا من غيرت فطرته باعتقاد يصرفه عن ذلك»[1]. [محمد بن خليفة].



ثم قال: فصلٌ: وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية: إن معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أنه استولى وملك وقهر، وأن الله عز وجل في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة، فلو كان كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأن الله قادر على كل شيء. والأرض فالله قادر عليها، وعلى الحشوش، وعلى كل ما في العالم، فلو كان الله مستويًا على العرش بمعنى الاستيلاء، وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها، لكان مستويًا على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقذار؛ لأنه قادر على الأشياء مستول عليها، وإذا كان قادرًا على الأشياء كلها، ولم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول: إن الله مستوٍ على الحشوش والأخلية، لم يجز أن يكون الاستواء على العرش بمعنى الاستيلاء الذي

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٥١٨).

هو عام في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص العرش دون الأشياء كلها، وذكر دلالات من القرآن والحديث والإجماع والعقل.

***

قال الذهبي في «العلو» نقلا عنه: «قال الإمام أبو الحسن علي بن مهدي الطبري تلميذ الأشعري في كتاب (مشكل الآيات) له في باب قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾: اعلم أن الله في السماء، فوق كل شيء، مستو على عرشه، بمعنى أنه عال عليه، ومعنى الاستواء: الاعتلاء، كما تقول العرب: استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح، بمعنى: علوته، واستوت الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمة رأسي، بمعنى: علا في الجو فوجد فوق رأسي، فالقديم جل جلاله عال على عرشه، يدلك على أنه في السماء عال على عرشه قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، وقوله: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقوله: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السجدة: ٥]. وزعم البلخي أن استواء الله على العرش هو الاستيلاء عليه، مأخوذ من قول العرب: «استوى بشر على العراق»، أي: استولى عليها، وقال: إن العرش يكون الملك، فيقال له: ما أنكرت أن يكون عرش الرحمن جسما خلقه، وأمر ملائكته بحمله؟ قال: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة: ١٧]، وأمية يقول:

مجِّدوا الله فَهْو للمجدِ أهلٌ — ربُّنا في السماء أمسى كَبيرا
بالبناء الأعلى الذي سَبَق النَّا — سَ وسوَّى فوقَ السَّماء سَريرا

قال: مما يدل على أن الاستواء ههنا ليس بالاستيلاء: أنه لو كان كذلك لم يكن ينبغي أن يخص العرش بالاستيلاء عليه دون سائر خلقه، إذ هو مستول على العرش، وعلى الخلق، ليس للعرش مزية على ما وصفته، فبان بذلك فساد قوله. ثم يقال له أيضا: إن الاستواء ليس هو الاستيلاء الذي هو من قول العرب: استوى فلان على كذا، أي: استولى، إذا تمكن منه بعد أن لم يكن متمكنا، فلما كان الباري عز وجل لا يوصف بالتمكن بعد أن لم يكن متمكنا لم يصرف معنى الاستواء إلى الاستيلاء. ثم قال: فإن قيل: ما تقولون في قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]؟ قيل له: معنى ذلك أنه فوق السماء على العرش، كما قال: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [التوبة: ٢]، بمعنى: على الأرض، وقال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [طه: ٧١]، فكذلك: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾. فإن قيل: فما تقولون في قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام: ٣]؟ قيل له: إن بعض القراء يجعل الوقف ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾، ثم يبتدئ: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ﴾ وكيفما كان فلو أن قائلا قال: فلان بالشام والعراق ملك، لدل على أن ملكه بالشام والعراق، لا أن ذاته فيهما»[1]. وقد قال

---

(١) العلو للذهبي (ص: ٢٣١).

الذهبي عن القاضي أبي بكر الباقلاني: إنه ليس في المتكلمين الأشعرية أفضل منه مطلقا، وذكر أنه قال في كتابه الإبانة: «فإن قيل: فهل تقولون: إنه في كل مكان؟ قيل: معاذ الله، بل هو مستو على عرشه، كما أخبر في كتابه فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ قال: ولو كان في كل مكان لكان في بطن الإنسان وفمه وفي الحشوش، ولوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن، ويصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض، وإلى خلفنا ويميننا وشمالنا، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه، وتخطئه قائله ... وقال في كتاب الذب عن أبي الحسن الأشعري: «كذلك قولنا في جميع المروي عن رسول الله في صفات الله إذا صح من إثبات اليدين والوجه والعينين، ونقول: إنه يأتي يوم القيامة في ظلل من الغمام، وإنه ينزل على السماء الدنيا، كما في الحديث، وإنه مستو على عرشه ... إلى أن قال: وقد بينا دين الأئمة وأهل السنة أن هذه الصفات تمر كما جاءت بغير تكييف، ولا تحديد، ولا تجنيس، ولا تصوير، كما روي عن الزهري وعن مالك في الاستواء، فمن تجاوز هذا فقد تعدى وابتدع وضل. قلت - أي: الذهبي معلقا -: فهذا النفس نفس هذا الإمام، وأين مثله في تبحره وذكائه وبصره بالملل والنحل، فلقد امتلأ الوجود بقوم لا يدرون ما السلف، ولا يعرفون إلا السلب، ونفي الصفات وردها، صم بكم غتم عجم، يدعون إلى العقل ولا يكونون

على النقل»[1]. فالاستواء خص بالعرش، وأما القهر والملك فهذا عام، فلو كان العرض هو المقصود به؛ فما فائدة تخصيص العرش بالذكر. وتفسير الاستواء بمعنى الاستيلاء لا تقبله لغة العرب ولا تقبله النصوص كما بينا. [محمد بن خليفة].

وهذا الكلام من أبي الحسن الأشعري رحمه الله كلام حق يخالف ما عليه أهل البدع من المعتزلة والرافضة والخوارج والكلابية والماتريدية والأشاعرة أيضا الذين انتسبوا إلى مذهب الأشعري في مرحلته التي كان فيها على مذهب الكلابية. هذا الكلام واضح وحق وهو أن الاستواء ليس معناه الاستيلاء والقهر، وذلك أن استولى غير استوى، استوى مادة واستولى مادة أخرى، ثم إن الاستواء جاء مخصوصا بالعرش ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، و﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] ولما كان الاستواء مخصوصا بأنه على العرش وإلى السماء دل على أن العرش والسماء خصا بالاستواء. استواء إلى السماء هو علو عليها مع القصد، واستواء على العرش هو علو عليه علوا خاصا، وهذا يدل على أن تعميم الاستواء على الأشياء جميعا أن هذا غلط على القرآن وتحريف لما أنزل الله. فلفظ: «اسْتَوَى» من حيث اللغة يدل على العلو والارتفاع. واستوى في القرآن جاءت على ثلاثة أنحاء: أولا: جاءت معداة بـ «إلى»، كما في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]. ثانيا:

---

(١) العلو للعلي الغفار (ص: ٢٣٧)

جاءت معداة بـ «على»، كما في قوله: ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، يعني علوتم وارتفعتم على الفلك، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [الأعراف: ٥٤]. ثالثـًا: وجاءت غير معداة؛ كما في قوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]، وقوله: ﴿ذُو مِرَّةٖ فَٱسۡتَوَىٰ﴾ [النجم: ٦] ونحو ذلك، وكلها راجعة إلى معنى العلو. المقصود من ذلك أن من فسر الاستواء بالاستيلاء والقهر والملك وأشباه ذلك، فإن التخصيص عنده ممتنع بل متناقض، فيكون استيلاؤه على كل شيء، ويكون استيلاؤه على الأمكنة القذرة وعلى الأمكنة المباركة العظيمة كلها استيلاء واحد، فهو الذي قهر الأشياء واستولى عليها من غير مغالب، وملكها بخلقه لها، وهي راجعة إليه، وأمرها سائر إليه، ولكن الاستواء جاء مخصوصا بالاستواء إلى السماء والاستواء على العرش، فدل على أن تعميم ذلك غلط على القرآن ومخالف لما دلت عليه الآيات والأحاديث في ذلك. نخلص من هذا إلى أن أقوال المبتدعة في هذا مناقضة لدلالات القرآن والسنة ولدلالة اللغة، وكذلك لدلالة العقل التي تمنع أن يكون الله في كل مكان، فإن هذا مما يأباه العقل الصريح، إذ لابد أن يكون الخالق الصانع المدبر متميزا عن مخلوقه، فإذا كان المخلوق حالاً في الخالق والخالق حالاً في مخلوقه غير متميز عنه، فإن هذا مما تأباه العقول والفطر السليمة. لهذا مسألة العلو عند أهل السنة والجماعة دليلها هذه الأشياء الخمسة: كتاب وسنة

وإجماع وعقل صريح وفطرة سليمة، فإذا صار العقل صريحًا والفطرة سليمة يرد به قول هؤلاء المبتدعة. ومسألة الاستواء ومسألة العلو كثر الكلام فيها والتأليف، وفيها مصنفات كثيرة، لكن الشاهد في هذا الموضع قول الأشعري في إبطال كون الله حالاً في كل مكان: (فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء وهو تعالى مستو على الأشياء كلها لكان مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقذار، لأنه قادر على الأشياء مستول عليها) فإن الاستواء بمعنى الاستيلاء يكون استيلاء وقهرا لكل شيء، وهذا يمنعه تخصيص الاستواء في القرآن بالعرش وبالسماء. لكن هل يقال: إن الله مستول على الأشياء كلها؟ الجواب: إذا كان المقصود من غير مغالبة فليس فيه إشكال، فهو سبحانه مستول على الأشياء من غير مغالبة؛ لأن هذا الاشتقاق استفعل واستولى قد تكون من طرفين، وقد تكون من طرف واحد في اللغة أصلاً، ولا يلزم من «استولى» وجود طرفين متنازعين، ولهذا نقول في بيان المعنى: استولى من غير مغالبة ولا منازعة فملك الأشياء وقهرها وهي في ملكه منذ خلقها، فاستيلاؤه على كل شيء، يعني: أن كل شيء تحت حكمه وقهره وأمره وتدبيره؛ لقيوميته عليه وولايته عليه، قال: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣]، وقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وقد جاء الاشتباه من لفظة ««استولى»، وهي «استفعل» من «ولي الشيء» أصلها «ولي»، «فاستولى» فيها

الألف والسين والتاء هذه من «استفعل»، فأصل المادة هي ولي، فيفهم من (استولى) أنه طلب الولاية، يعني: طلب ملكها، قالوا: وطلب الولاية يكون لأن ثم منازع فيها. وهذا الكلام غير دقيق، لأنهم ظنوا أن كلمة استفعل ترجع إلى طلب، هذا غير صحيح بل استفعل في اللغة قد تكون للطلب وقد تكون لتحقق الصفة فيها، كما في قوله: ﴿وَٱسْتَغْنَى ٱللَّهُۚ﴾ [التغابن: ٦] فهو غني، فصار الغنى وصفا لازما له، وما طلب الغنى، وكذلك «استوى»، و «استولى» وكل هذه ما طلب ذلك لكن كانت صفة له في غاية ما يكون الوصف له. [صالح آل الشيخ].



ثم قال: باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين، وذكر الآيات في ذلك، ورد على المتأولين بكلام طويل لا يتسع هذا الموضع لحكايته، مثل قوله: فإن سئلنا أتقولون لله يدان؟ قيل: نقول ذلك، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْۚ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللهَ مَسَحَ ظَهْرَ آدَمَ بِيَدِهِ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّتَهُ»(١). وقد جاء في الخبر المأثور عن النبي ﷺ: «أَنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ وَخَلَقَ جَنَّةَ عَدْنٍ بِيَدِهِ وَكَتَبَ التَّوْرَاةَ بِيَدِهِ وَغَرَسَ شَجَرَةَ طُوبَى بِيَدِهِ»(٢). وليس يجوز في

---

(١) أخرجه أحمد (٢٢٧٠).

(٢) أخرجه الدارمي في نقض المريسي (٣٩)، وعبد الله بن أحمد في السنة (١٢٢٣).

لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: عملت كذا بيديَّ، ويريد بها النعمة، وإذا كان الله إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهومًا من كلامها، ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: فعلت بيديَّ، ويعني به النعمة، بطل أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّۖ﴾ النعمة. وذكر كلامًا طويلًا في تقرير هذا ونحوه.

***

هذه المسائل تقدم شرحها. [محمد بن خليفة].

وصفة اليدين لله ثابتة بالكتاب والسنة والأدلة عليها كثيرة، فجاء وصف الله باليد وباليدين وبالأيدي، والمقصود من الجميع أن الله له يدان؛ لأن المثنى في اللغة وعند الأصوليين نص في دلالته، خلاف المفرد فإنه قد يُراد به الجنس، والجمع أيضا قد يراد به المثنى. فالمفرد يطلق ويُراد به أكثر من واحد في بعض الأحيان، فدلالة المفرد على فرد بخصوصه ليست نصية ولا ظاهرة؛ بل قد يكون المراد في الدلالة على واحد ويكون المراد على اثنين أو ثلاثة أو أكثر بحسب الحال؛ لأنه يراد بالمفرد في مواضع الجنس، وهذا يحكمه السياق، كذلك الجمع قد يراد به المثنى، ويُعبر بالجمع للإضافة إلى ضمير تثنية أو جمع، وقد يراد منه الجمع: ثلاثة أو أربعة أو خمسة. فلما جاء وصف الله باليد والأيدي وباليدين علمنا أن النص الصريح راجع إلى اليدين؛ كما قال تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، هذا وصف لله أن له يدين وليست

بثلاثة. وقوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] الأيدي جمع؛ لأن القاعدة العربية أن المثنى إذا أضيف إلى ضمير تثنية أو جمع فإن المثنى يجمع لأجل سهولة الكلام، كما في قوله: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] يعني المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله ﷺ فلكل واحدة منهما قلب واحد، فجمع القلبين على قلوب، لأجل أنه أضافه إلى ضمير التثنية. فرجع الكلام إلى أن ذكر اليدين الثنتين نص فيهما لا يقبل التأويل، والنص لا يقبل التأويل بالإجماع؛ لأن الذي يقبل التأويل الظاهر والمجمل وأشباه ذلك، لكن النص الصريح هذا لا يقبل التأويل لأنه نص في دلالته، ومن ذلك الأعداد، يعني: الدلالات النصية عند الأصوليين كثيرة متعددة، تأتي الدلالة النصية في عشرة أنواع منها الأعداد ومنه التثنية. فقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ يدل على أنهما اثنتان، كذلك قوله لعدوه إبليس: ﴿قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] هذا دال على أن الله خلق آدم بيديه الثنتين، فما جاء في الحديث: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ» المقصود منه الجنس، يعني بيديه.

ومن أَوَّل اليدين بأن المراد منهما القدرة كما هو قول طائفة من المبتدعة وأهل الكلام، أو أَوَّل اليدين أن المراد بهما النعمة، فنقول: كلاهما غلط. فأولا: اليد في اللغة إذا أضيفت إلى المتكلم، فإنها لا تأتي بمعنى القدرة ولا بمعنى النعمة، وإنما يراد بها الصفة. وثانيا: أن قوله: ﴿قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾

تفسيرها بالقدرة أو بالنعمة، هذا باطل؛ لأن قدرة الله ليست قدرتين؛ بل هي قدرة عظيمة واحدة تدخل فيها جميع أنواع القدر، أو هي قدر كثيرة، كثيرة جدا، فكون آدم خلق بقدرتين هذا باطل وخُلْفٌ من القول وكلام لا معنى له، وكذلك لا نقول خُلق بنعمتين، فآدم خلقه الله بنعم كثيرة عليه، فكل ما في آدم من خلقه منة من الله عليه. وهذا التأويل يؤولون به ترويجا على الجهال في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ولكنهم يشرقون إذا جاءت الآية: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤] فهذه لا تحتمل قدرتين ولا نعمتين. الوجه الثالث: فيما قرره الأشعري هنا: أن اليد ربما أتت في لغة العرب بمعنى النعمة، لكن تأتي بمعنى النعمة بشرطين: الأول: أن تكون نكرة وليست بمعرفة، فلا تقول العرب هذه اليد لفلان علي، يعني هذه النعمة، وإنما تقول لفلان علي يد، هذه التي تقولها العرب فتعبر بالنكرة. والثاني: أن تقطع عن الإضافة، فلا تقول العرب: يد فلان علي، يد محمد علي، وتريد بها نعمة محمد، لكن إذا أرادت النعمة قطعت فقالت: لمحمد علي يد، يعني نعمة أو لمحمد علي إصبع أيضا، إذا كانت نعمة قليلة، وإذا كانت نعمة كبيرة قالوا لفلان يد فيقطعونها عن الإضافة وينكرون. وهذا من قبيل المقاربة؛ لأن اليد هي وسيلة إعطاء النعمة وإيصال النعمة إلى المنعم عليه، فقالوا: لفلان علي يد؛ لأن النعمة لا تصل إلا باليد، يد المرسل أو يد من أنابه، فإكراما له قالوا عن نعمته: إن له عليهم يد. إكراما ليده وإعلاء لها، وهذا سائغ

في اللغة، أما التعبير بأن يد فلان علي أو يديه علي، فهذا لا شك أنه غلط على العربية وعلى لسان العرب. فتحصل من هذا أن لله يدين كما يليق بجلاله وعظمته لا تماثل يد المخلوق، وإنما هي يد عظيمة تليق به، وكلتا يديه يمين، وأما تفسير من فسر اليد بالنعمة أو بالقدرة، فهذا من تفاسير المبتدعة الضلال وأهل الكلام ومن شايعهم. [صالح آل الشيخ].

كتاب الإبانة مشهور لأبي الحسن الأشعري، والجمهور من الأشاعرة وغيرهم على أنه كتاب صحيح معتبر للأشعري. وإن كان بعض الناظرين في التصانيف قد تردد في صحة نسبته للأشعري، إلا أن هذا القول ليس بشيء، وإنما أذكره ليعرف غلطه. وهو أفضل كتب الأشعري على الإطلاق، حتى قال شيخ الإسلام رحمه الله: ومن قال منهم – أي: الأشاعرة – بكتاب الإبانة الذي صنفه الأشعري في آخر عمره ولم يظهر مقالةً تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السنة، لكن مجرد الانتساب للأشعري بدعة. إذاً كتب الأشعري على صنفين: الأول: كتب مقاربة لطريقة أهل السنة وتصنيفهم، وإن كان فيها بعض التقصير في التفاصيل ككتاب «الإبانة». الثاني: كتب الميل فيها عن مسلك السلف وطريقتهم ظاهر، كما يقع له رحمه الله في «اللمع» و«الموجز»، فقد غلط فيهما غلطاً ظاهراً، وقد استخدم فيهما طريقة كلامية محضة. ومن المتحقق أن الأشعري لم يكن خبيراً بطريقة السلف؛ لأنه في كتابه «مقالات الإسلاميين» فصل مقالات الشيعة

والخوارج والمعتزلة بتفاصيل مطولة، حتى إنه فصل قول أبي هاشم الجبائي، وقول النظام بتفاصيل مستفيضة، لكنه لما جاء لأهل السنة والجماعة أجمل قولهم إجمالاً، وهذا دليل قاطع على أن الأشعري وإن أعلن انتسابه لأهل السنة والجماعة إلا أنه لم يكن خبيراً بتفاصيل مذهبهم. أما كتابه «الرسالة إلى أهل الثغر»، فهو كما قيل في «الإبانة»، وإن كان البعض قد تردد في نسبته إلى أبي الحسن الأشعري، وهو عبارة عن ذكر جمل وإجماعات أهل السنة، وإن كان أحياناً يذكر فيه بعض الإجماعات الغلط، لكنه في الجملة كتاب فاضل. إذاً كتاب «الإبانة» و«الرسالة إلى أهل الثغر» هما أجود كتب الأشعري، أما «اللمع» و«الموجز» ففيهما أغلاط بينة. [يوسف الغفيص].

***

وقال القاضي أبو بكر «محمد بن الطيب الباقلاني المتكلم» وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده.

***

بعد أن نقل المصنف رحمه الله تعالى هنا كلام أبي الحسن الأشعري في كتابه «الإبانة»، وأعقبه بعد ذلك بكلام الباقلاني، وكلاهما من أئمة الأشاعرة، فأبو الحسن الأشعري هو من تنسب إليه فرقة الأشاعرة. والباقلاني من قدماء الأشاعرة، فما إن جاء أبوبكر الباقلاني، فتصدى للإمامة في تلك الطريقة وهذبها ووضع لها المقدمات العقلية التي

تتوقف عليها الأدلة، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية من حيث وجوب الإيمان بها وأسهم إلى حد كبير في تنظير المذهب الأشعري الكلامي وتنظيمه مما أدى إلى تشابه منهجي بين المذهب الأشعري والمذهب المعتزلي فقد كان الأشعري يجعل النص هو الأساس والعقل عنده تابع، أما الباقلاني فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل ويعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري. وابن الباقلاني أكثر إثباتا بعد الأشعري في الإبانة. ولما رجع أبو الحسن الأشعري إلى عقيدة السلف وأثبت الصفات كلها من غير تكييف ولا تشبيه، جريا على منوال السلف، كما هي طريقته في الإبانة التي صنفها آخرا، شرحها القاضي الباقلاني، ونقلها أبو القاسم ابن عساكر، وهي التي مال إليها الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم، والله أعلم. وقد عده شيخ الإسلام ابن تيمية ضمن من يثبت الصفات الخبرية فقال: «بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، وإن كان لهم فيها طرق كأبي سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه: كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر بن الباقلاني وأبي إسحاق الإسفرائيني وأبي بكر بن فورك وأبي محمد بن اللبان وأبي علي بن شاذان وأبي القاسم القشيري وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء. فما من هؤلاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالى. وعماد المذهب عندهم: إثبات كل صفة في القرآن؛ وأما الصفات التي في الحديث فمنهم من

يثبتها ومنهم من لا يثبتها»(١). والجدير ذكره هنا أن الباقلاني هو أول من نشر هذه العقيدة في المالكية. [محمد بن خليفة].

هذا النقل الذي اختاره شيخُ الإسلام من كتاب الإبانة للقاضي أَبي بكر بن الطيب الباقلاني الذي قال عنه الشيخ: (إنه أفضلُ المتكلمين المتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده) وهذا الثناء يرجع إلى علمه ونُصرته للدِّين، وردِّه على الملاحدة والمبتدعين، وقربِ مذهبه للسَّلف الماضين، عدا مسألة الإيمان التي وافق فيها جهمًا متابعةً لإمامه أبي الحسن الأشعري؛ وهو أَنَّ الإيمانَ التصديقُ أو المعرفةُ، فمَن عرف الله بربوبيته وإلهيته، وعرف الرسولَ وصدَّقَه؛ لم يضرَّه بعد ذلك شيءٌ من الذنوب وإن كانت من الكبائر. وقد تضمَّن ما نقله الشيخُ عن الباقلاني إثباته للصفات الخبرية من الوجه واليدين والاستواء على العرش، وبيَّن أَنَّه لا يلزم من إثبات ذلك أَن تكون مثل صفات المخلوقين؛ جوارح وأعضاء، كما لا يلزم في علمه وحياتِه أَن تكون أعراضًا. وينبغي أَن يعلم أَنَّ أَئمة أهل السنَّة من السَّلف إذا ذكروا هذه الصفات يقتصرون مع الإثبات على نفي التشبيه، ولا يُفصِّلون، ولهذا لا يُعرَفُ عن أَحدٍ منهم التصريحُ بأنها ليست جوارح، ولا يوجد في كلامهم نفي هذا اللفظ ولا إثباته، وإنما يوجد في كلام أهل الكلام، وقد يوجد في كلام بعض أهل السنَّة المتأخرين. وبإثباته رحمه الله الاستواء على العرش أَثبت

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ١٤٧).

العلوَّ لله وصرَّح بنفي الحلول، وبيَّن ما يلزم من القول به من الفساد والمناقضة لِمَا أجمع عليه المسلمون، ونصَّ رحمه الله على إثبات الصفات الذاتيةِ لله العقلية والخبرية ومنها الصفاتُ السبع، وذكرَ منها: الغضبَ والرضا، والصَّوابُ: أنهما من الصفات الفعليةِ؛ لأنهما تتعلَّقُ بهما المشيئة، وعدَّهما من الصفات الذاتيةِ بناءً على مذهب الأشعري وإمامه ابن كُلَّاب في نفيهم قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى، فعندهم الغضبُ والرضا لا تتعلَّق بهما المشيئةُ. تنبيه: يُلاحَظُ أَنَّ الشيخَ أكثر من النقولِ من أجلِ الردِّ على المُخالفين الذين يُعظِّمون هؤلاءِ الكبارِ؛ كالأشعريِّ وأبي بكرٍ الباقلانيِّ وغيرِهما من رؤوس المتكلِّمين، فكلُّ هؤلاء يُؤكدون إثباتَ هذه الصفاتِ ويُثبتون العلوَّ والاستواءَ، ويستدلون على ذلك بالآياتِ والأحاديثِ، وهذا من قبيلِ الردِّ على الخصمِ بكلام مَن يقتدي به ويُعظِّمُه، وقد أَبان الشيخُ عن مقصوده ذلك؛ بقوله: (ولكنْ كثيرٌ من الناس) إلى قوله: (فلو أُتي بكلِّ آيةٍ ما تبعها حتى يُؤتى بشيءٍ من كلامهم). [عبد الرحمن البراك].

***

قال في كتاب «الإبانة» تصنيفه: فإن قال فما الدليل على أن لله وجهًا ويدًا؟ قيل له: قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فأثبت لنفسه وجهًا ويدًا.

***

تقدم الحديث عن هذه الصفات. [محمد بن خليفة].

***

فإن قال: فلم أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لا تعقلون وجهًا ويدًا إلا جارحة؟ قلنا: لا يجب هذا كما لا يجب إذ لم نعقل حيًا عالمًا قادرًا إلا جسمًا أن نقضي نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه، وكما لا يجب في كل شيء كان قائمًا بذاته أن يكون جوهرًا، لأنا لا نجد قائمًا بنفسه في شاهدنا إلا كذلك، وكذلك الجواب لهم، إن قالوا: فيجب أن يكون علمه وحياته وكلامه وسمعه وبصره وسائر صفاته عرضًا، واعتلوا بالوجود.

***

أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذه الشبهة فقال: «فإن قلت: لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه. قلت لك: هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يدا من جنس أيدي المخلوقين وهذا لا ريب فيه، لكن لم لا يجوز أن يكون له يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟»[1]. في هذا النص عدة مسائل: المسألة الأولى: الكلام في الجسم والجوهر. الكلام في الجسم والجوهر، ونفيهما أو إثباتهما، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٤).

بذلك نفيا ولا إثباتا. والنزاع بين المتنازعين في ذلك: بعضه لفظي، وبعضه معنوي، أخطأ هؤلاء من وجه وأخطأ هؤلاء من وجه. فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذا قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، وإنما هو في اللفظ. فمن قال: هو كالأجسام والجواهر، يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى. فإن كان فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى، كان قوله مردودا. وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل. وإن فسر قوله: جسم لا كالأجسام بإثبات معنى آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه. فلابد أن يلحظ في هذا إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أو لا، وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي عليم سميع بصير، وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات. وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء، ونحو ذلك، وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين، فقد أصاب. وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبته الله لنفسه، وهو من صفات كماله، فقد أخطأ. إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته، يقع من جهة المعنى فسر شيئين: أحدهما: أنهم متنازعون في

تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين. فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه جسم لزمه التمثيل. ومن قال إنها لا تتماثل، قال: إنه لا يلزمه التمثيل. ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة، بحسب ما ظنوه لازما لهم، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتيها مشبهة ومجسمة، حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة ومجسمة وحشوية وغثاء وغثراء ونحو ذلك، بحسب ما ظنوه لازما لهم. لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم، لم يجز نسبتها إليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها، دل على فساد قوله. ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية في النصين التاليين مواقف الطوائف من استعمال لفظ الجسم إثباتا ونفيا، ويذكر كل قول والقائل به، وقد تكلم في النص الأول عن الخلاف في هذه المسألة بين من يقول بالإثبات فقسمهم إلى أربعة أصناف، وفي النص الثاني تحدث عن الخلاف بإضافة المعتزلة الذين يقولون بالنفي في باب الصفات، وبذلك تصبح الأصناف خمسة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الكلام عن أصناف المثبتين للصفات: «ولا ريب أن المثبتين لهذه الصفات، أربعة أصناف: الصنف الأول: صنف يثبتونها وينفون التجسيم والتركيب والتبعيض مطلقا، كما هي طريقة الكلابية والأشعرية، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم وغيره، وهو قول طوائف من الحنبلية، والمالكية، والشافعية، والحنفية، كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، ورزق الله التميمي، والشريف أبي علي بن أبي

موسى، والقاضي أبي يعلي، والشريف أبي جعفر، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني، ومن لا يحصى كثرة، يصرحون بإثبات هذه الصفات، وبنفي التجسيم والتركيب والتبعيض والتجزي والانقسام ونحو ذلك، وأول من عرف أنه قال هذا القول هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، ثم اتبعه على ذلك خلائق لا يحصيهم إلا الله. الصنف الثاني: صنف يثبتون هذه الصفات، ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة، لا بنفي ولا إثبات؛ لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه، ويقولون إنه أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد، ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره: أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض، وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزئته بمعنى انفصال شيء منه عن شيء، وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء وأئمة الحديث، وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية على هذا القول يحافظون على الألفاظ المأثورة، ولا يطلقون على الله نفيا وإثباتا إلا ما جاء به الأثر، وما كان في معناه. الصنف الثالث: يثبتون هذه الصفات ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون: هو جسم لا كالأجسام، ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم، وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين. الصنف الرابع: يصفونه مع كونه جسما بما يوصف به غيره من الأجسام، فهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبت عن الأمة تبديعهم

وتضليلهم»[1]. وقال ابن تيمية موضحا أقسام خصوم أهل السنة من المعطلة والمشبهة وقسم المعطلة إلى فريقين: الفريق الأول: المعتزلة ومن وافقهم. والفريق الثاني: الكلابية ومن وافقهم. فقال: «وكان إمام المعتزلة أبو الهذيل العلاف ونحوه من نفاة الصفات، قالوا: يقتضي أن يكون جسما والله تعالى منزه عن ذلك. قال هؤلاء - يعني المشبهة -: بل هو جسم والجسم هو القائم بنفسه أو الموجود أو غير ذلك من المقالات وطعنوا في أدلة نفاة الجسم بكلام طويل لا يتسع له الجواب هنا. ثم من هؤلاء من قال: هو جسم كالأجسام ومنهم من وصفه بخصائص المخلوقات وحكي عن كل واحدة من الطائفتين مقالات شنيعة. وجاء أبو محمد بن كلاب فقال هو وأتباعه: هو الموصوف بالصفات ولكن ليست الصفات أعراضا، إذ هي قديمة باقية لا تعرض ولا تزول ولكن لا يوصف بالأفعال القائمة به كالحركات؛ لأنها تعرض وتزول. فقال ابن كرام وأتباعه: لكنه موصوف بالصفات وإن قيل إنها أعراض وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وإن كانت حادثة. ولما قيل لهم: هذا يقتضي أن يكون جسما، قالوا: نعم هو جسم كالأجسام وليس ذلك ممتنعا دائما وإنما الممتنع أن يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع، ومنهم من قال: أطلق لفظ الجسم لا معناه. وبين هؤلاء المتكلمين النظار بحوث طويلة مستوفاة في غير هذا الموضع. وأما السلف والأئمة فلم يدخلوا مع

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٦٩).

طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو إثبات بل اعتصموا بالكتاب والسنة ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته حقا يجب الإيمان به وإن لم تعرف حقيقة معناه وكل لفظ أحدثه الناس فأثبته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق إثباته ولا ننفيه حتى نفهم مراد المتكلم»[1].

المسألة الثانية: موقف أهل السنة من الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع. قولهم هو أنه لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ «الجسم» و «الحيز» و «الجهة» و «الجوهر» و «العرض». فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسماها الذي ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله، فيدخلون فيها نفي علمه وقدرته وكلامه، ويقولون إن القرآن مخلوق، ولم يتكلم الله به، وينفون رؤيته لأن رؤيته على اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز في جهة وهو جسم، ثم يقولون: والله منزه عن ذلك فلا تجوز رؤيته. وكذلك يقولون إن المتكلم لا يكون إلا جسما متحيزا، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلما، ويقولون: لو كان فوق العرش لكان جسما متحيزا، والله ليس بجسم متحيز، فلا يكون متكلما فوق العرش وأمثال ذلك. والموقف من هذا النوع إذا كانت هذه الألفاظ مجملة - كما ذكر - فالمخاطب لهم إما: أن يفصل لهم ويقول: ما

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥).

تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت. وإن فسروها بخلاف ذلك ردت، وأما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا. ولكن يلاحظ أن الإنسان إذا امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى الجهل والانقطاع. وأن الإنسان إذا تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقا وباطلا، وأوهموا الجهال باصطلاحهم أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها. ولعل الراجح في المسألة أن الأمر يختلف باختلاف المصلحة: فإن كان الخصم في مقام دعوة الناس إلى قوله وإلزام الناس بها، أمكن أن يقال له: لا يجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلى ذلك، ولو قدر أن ذلك المعنى حق، وهذه الطريق تكون أصلح إذا لبس ملبس منهم على ولاة الأمور وأدخلوهم في بدعتهم، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: إئتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة. وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم أن العقل أداه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر، فلهذا لا يجوز أن يجعل

الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة. وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلى المحنة، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم فلما ذكروا حججهم كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقول النبي ﷺ: «تَقْدُمُهُ سُورَةُ البَقَرَةِ وآلُ عِمْرانَ». أخرجه مسلم (٨٠٥). وأمثال ذلك من الأحاديث. أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم، ولما قالوا: ما تقول في القرآن أهو الله أو غير الله؟ عارضهم بالعلم، فقال: ما تقولون في العلم أهو الله أو غير الله؟ ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث وكان من أحذقهم بالكلام ألزمه التجسيم، وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما. فأجابه الإمام أحمد: بأن هذا اللفظ لا يدرى مقصود المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ولا بمدلوله. وأخبره أني أقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يلد، ولم يكن له كفوا أحد، فبين أني لا أقول هو جسم ولا ليس بجسم، لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه وإجابة من دعاهم إليه رسول الله ﷺ، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل

إن لم يستفسر المتكلم بها. فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعيا. وأما إذا كان المناظر معارضا للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة. مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات أو ممن يدعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك. أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء. فهؤلاء لابد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم. وحينئذ يقال لهم الكلام إما أن يكون في الألفاظ، وإما أن يكون في المعاني، وإما أن يكون فيهما. فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك. فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسنا. وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ. كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفا من التشبه بهم في الثياب. وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة. فإنه يقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفيا وإثباتا بدعة، وفي كل منها تلبيس وإيهام، فلابد من الاستفسار والاستفصال، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين

في النفي والإثبات. وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام إنما لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة كلفظ «الجوهر» و «الجسم» و «العرض»، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره. وليس الأمر كذلك: بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث الألفاظ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا. ثم من الناس من يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك. وأيضا: فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئا، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله. فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة. المسألة الثالثة: أن القول في الصفات كالقول في الذات. فمن جملة القواعد التي قررها علماء أهل السنة والجماعة وأشهرها قاعدة: «القول في الصفات كالقول في الذات»، وهذه القاعدة هي أحد أدلة علماء أهل السنة في تقرير ثبوت الصفات والرد على من أنكرها، وهي قاعدة قد اتفق عليها أهل السنة والجماعة قاطبة، ولأهميتها جعلها شيخ الإسلام

ابن تيمية الأصل الثاني من الأصلين اللذين بنى عليهما كتابه التدمرية. فابن تيمية بنى رده على المعطلة على أصلين ومثلين على اعتبار أن التعطيل عند طوائف أهل الكلام ينقسم إلى قسمين هما: أولا: تعطيل جميع صفات الله عز وجل وهو تعطيل الجهمية والمعتزلة؛ وهؤلاء يرد عليهم بأن هذا النوع من التعطيل أصحابه يقرون بوجود الذات فيقال لهم: «إن القول في الصفات كالقول في الذات»، فالأصل في هذا الباب: أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله، فإذا كان معلوما أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف. فإن الله تعالى ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله؛ فإذا كان لله ذات حقيقية لا تماثل الذوات بلا خلاف، فكذلك الصفات الثابتة له في الكتاب والسنة، هي صفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات، فالقول في الذات والصفات من باب واحد يطرد في الجميع. ثانيا: تعطيل بعض الصفات وإثبات بعضها وهذا قول الكلابية والأشاعرة والماتريدية وغيرهم، وهذا يرد عليه بقاعدة: «القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر». وسيأتي الحديث عن هذا في القاعدة الآتية بإذن الله تعالى. ومن أدلة هذه القاعدة: أولا: الدليل من الكتاب العزيز: قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]. وجه الدلالة: الله تعالى وصف نفسه بأن له المثل الأعلى، وهو الكمال المطلق،

المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان بها أكمل وأعلى من غيره. ولما كانت صفات الرب سبحانه وتعالى أكثر وأكمل، كان له المثل الأعلى وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى المطلق اثنان، لأنهما إن تكافأ من كل وجه، لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافأ فالموصوف به أحدهما وحده، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع على استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة. وقال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. يقول ابن قتيبة: «أي: ليس كهو شيء، والعرب تقيم المثل مقام النفس، فتقول: مثلي لا يقال له هذا، أي: أنا لا يقال لي هذا». ويقول الزجاج: «هذه الكاف مؤكدة، والمعنى: ليس مثله شيء، ولا يجوز أن يقال: المعنى مثل مثله شيء؛ لأن من قال هذا فقد أثبت المثل لله، تعالى عن ذلك علوا كبيرا»[1]. ووجه الدلالة: في الآية: الكريمة نفي صريح للمماثلة والمشابهة بين الله تعالى وبين مخلوقاته، فهو تعالى لا يماثله ولا يشبهه شيء من خلقه، لا في ذاته ولا في صفاته. قال الإمام أحمد: «إنما التشبيه أن يقول: يد كيد أو وجه كوجه. فأما إثبات يد ليست كالأيدي، ووجه ليس كالوجوه، فهو كإثبات ذات ليست كالذوات، وحياة ليست كغيرها من الحياة، وسمع وبصر ليس كالأسماع

---

(١) غريب القرآن لابن قتيبة (ص: ٣٩١). معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٤/ ٣٩٥).

والأبصار»[١]. وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإذا كان له تعالى ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات»[٢]. يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي: «أي: ليس يشبهه تعالى ولا يماثله شيء من مخلوقاته، لا في ذاته، ولا في أسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، لأن أسماءه كلها حسنى، وصفاته صفات كمال وعظمة، وأفعاله تعالى أوجد بها المخلوقات العظيمة من غير مشارك، فليس كمثله شيء؛ لانفراده وتوحده بالكمال من كل وجه»[٣]. ثانيا: الإجماع: يقول ابن أبي يعلى: وقد أجمع أهل القبلة أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وكيفية، وأن إثبات الصفات للباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وكيفية، وأنها صفات لا تشبه صفات البرية، ولا تدرك حقيقة علمها بالفكر والروية. وقد ذكر بعض علماء الأشاعرة هذه القاعدة في كتبهم، على جهة الإقرار بصحة الاستدلال بها في باب صفات الباري سبحانه، ومن أقوالهم: قال الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: «ينبغي أن يعتقد أن كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها

(١) ينظر: الصواعق المرسلة لابن القيم (١/ ٢٣٠).

(٢) التدمرية (ص: ٤٣).

(٣) تيسير الكريم الرحمن (ص: ٧٥٤).

شيء، كما أن ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء»[١]. وقال أبو الحسن الآمدي في كتابه غاية المرام: «نعم، لو قيل: إن كلامه سبحانه بحروف وأصوات، لا كحروفنا وأصواتنا، كما أن ذاته وصفاته ليست كذاتنا وصفاتنا، كما قال بعض السلف، فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلا»[٢]. [محمد بن خليفة].

***

قال: فإن قال: تقولون: إنه في كل مكان؟ قيل له: معاذ الله؛ بل هو مستوٍ على العرش كما أخبر في كتابه فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقال تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦]. قال: ولو كان في كل مكان، لكان في بطن الإنسان وفمه، والحشوش، والمواضع التي يرغب عن ذكرها، ولوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان، ولصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض، وإلى خلفنا وإلى يميننا وإلى شمالنا، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله.

***

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ٧١).

(٢) غاية المرام في علم الكلام (ص: ١١٢).

هذا الكلام واضح سبق تقريره في إثبات صفة الوجه وصفة اليدين لله وذكر هنا قاعدة سبق تقريرها، وهي: أن إثبات الصفات لله إثبات الوجه واليدين والقدم وسائر صفات الحق إثبات للصفة لا من جهة كونها جارحة، يعني: لا من جهة كونها عضوا كالأعضاء التي معنا، لأننا لا نعقل في المخلوق إلا هذا، فنثبت لله ما عَقَلْناه فقط، لا شك أن هذا باطل، فإن إثبات الصفة لله إنما هو من جهة الإثبات أن الله هو الذي أثبتها، وليس عقلنا أن الصفة هذه لا ترد، أو لا نعقلها في المخلوقات فيما رأينا إلا جارحة، أن نثبت لله صفة من حيث كونها جارحة. بل نقول: نثبت لله صفة من حيث هي، والله أعلم كيف يتصف بصفاته، فنحن نصدق القرآن والحديث ولا نتجاوز القرآن والحديث، ولا ندخل في ذلك بآرائنا، نحن لا نعقل في الحياة الدنيا إلا أشياء، نعقل أشياء من الوصف، لكن لا يعني ذلك أن كل الاحتمالات والأنحاء هي فيما رأينا، بل الله أظهر لنا بعض خلقه، فرأينا بعضها، وبعضها لم نره، فكيف بذاته. فإذا لا يجوز أن نقيس عالم الغيب على عالم الشهادة؛ بل عالم الغيب مستقل بنفسه في مخلوقات الله في الجنة والنار والملائكة، فكما أنه لا يقاس ما في الجنة على ما في الدنيا، كما قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «لَيْسَ فِي الدُّنْيَا مِنَ الْجَنَّةِ شَيْءٌ إِلا الْأَسْمَاءَ». في الجنة أنهار وفي الدنيا أنهار وليست الأنهار كالأنهار، وفي الجنة شجر وطير وأكل وليس كطير وأكل وشرب الدنيا، فكيف؟ هذه صفات مخلوقات الله، الملائكة لها

أجنحة مثنى وثلاث ورباع فهل هي مثل أجنحة الطير وأنواع ذلك؟ ليس الأمر كذلك، إذا كان في الصفات الغيبية في المخلوقات لا تشارك فيما نراه بحقيقة الاتصاف، فكيف بصفات الحق له وتقدست أسماؤه؟ فإذا إثباتنا للصفات إثبات لها من حيث الوجود، أما الكيفية فالله أعلم بها، والإنسان لا يبني على ما رآه على أن كل شيء محتمل، بل هناك أشياء أخرى محتملة لا تعلمها، وكذلك من وجود أنواع المخلوقات التي نراها، فدل ذلك على أن الله لا يجوز أن يقاس اتصافه باتصاف خلقه فيما أخبر به عن نفسه أو أخبر به عنه رسوله، وهذا هو الذي قرره الباقلاني رحمه الله. [صالح آل الشيخ].

ها هنا ذكر ثلاث حجج قياسية عقلية صحيحة في الاستدلال على علو الله: الحجة الأولى: قوله: (ولو كان في كل مكان لكان في بطن الإنسان وفمه، والحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وهذه حجة أثرية، لم يزل أهل العلم من أهل السنة من قديم الزمان يحتجون بها. ومعلوم بالفطرة وبالضرورة القطعية أن الله منزه عن أن يكون في هذه الأمكنة حالا، أو أن يكون ملاصقا للنجاسات ومخالطاً وممتزجا بها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. بل إذا كان الملائكة التي هي من خلق الله تتنزه عن أن تكون في أماكن لا تناسبها، أخبر النبي ﷺ: «إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا صُورَةٌ». أخرجه البخاري (٣٢٢٥)، ومسلم

(٢١٠٦). فكيف بالخالق العظيم أن يكون في كل مكان حتى في الأماكن القذرة، الأماكن القذرة تليق بالشياطين، هذه الحشوش محتضرة تحضرها الشياطين، هي اللائقة بها، وأما الله فشأنه عظيم، الله هو السلام وهو القدوس المنزه عن مثل هذا الذي لا يليق به تبارك وتعالى. هذه هي الحجة الأولى. الحجة الثانية: قال: (وتوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا تخلق منها ما لم يكن، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان) يعني لو كان في كل مكان فإن هذا يستلزم أن الأمكنة إذا زادت زاد هو، وإذا نقصت فإنه سينقص هو في ذاته لأنه فيها، وهذا واضح ضرورة، إذا كان الله حالا في الأمكنة وهو في كل مكان، إذا كلما زادت الأمكنة سيكون هو زائدا، وإذا نقصت الأمكنة فإنه سينقص، ولا شك أن هذا لا يقول به مسلم. الأمر الثالث: (ولصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض، وإلى خلفنا وإلى يميننا وإلى شمالنا، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله) لا شك أن توجه الخلائق إلى الله بالقلوب والأيدي والأبصار في حال الدعاء والاضطرار واللجوء إلى الله، هذا أمر فطري ضروري عقلي أجمعت عليه جميع الخلائق، لا أقول أجمعت عليه أهل الشرائع والملل، فضلاً عن أن يكون هذا إجماع أهل الإسلام فقط، بل هذا إجماع أهل الإسلام وأهل الملل والشرائع بل وجميع الخلائق حتى من المشركين، فإنهم إذا حزبهم أمر توجهت قلوبهم وأبصارهم وأيديهم إلى السماء، يطلبون الله لا يطلبون غيره، ولا يتوجهون إلى سواه. فهذه حجة

ضرورية قطعية لا حيلة معها، مهما حاول نفاة العلو أن يتحذلقوا ويأتون بهذيانات يزعمونها حججا وبينات، فإنهم لا يستطيعون أن يتخلصوا من هذه الضرورة التي فطر الله الخلق عليها، وهي التوجه إليه إلى جهة العلو. لو كان الله سبحانه في كل مكان لما كان هناك فرق بين أن تطلب الله ﷻ من جهة العلو وبين أن تطلبه إلى جهل السفل أو اليمين أو الشمال، وكل هذا مما يُعلم بالضرورة أنه لم يقع قط، ولم يفعله مسلم قط، بل الحجة والفطرة والإجماع العملي قائم على طلب ربنا من جهة العلو. أنبه هنا إلى شبهة يثيرها نفاة علو الله في هذا الموضع، فإنهم يقولون: إن التوجه إلى جهة العلو حال الدعاء ليس لأن الله في العلو، وإنما ذلك لأن السماء قبلة الدعاء، نص على هذا الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، وفي قواعد العقائد، ونص عليه غير الغزالي من هؤلاء المتكلمين النفاة. يقول: كيف تستدلون برفع الأيدي وتوجه القلوب إلى السماء، هذا ليس صحيحًا، ليس صحيحًا أنها تتوجه إلى الله سبحانه، بل الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت.. إلى آخره، إنما ذلك قضية شرعية، كما أن الله جعل الكعبة قبلة للصلاة، كذلك جعل السماء قبلة للدعاء، أنت لا تعتقد أن الله في الكعبة حينما تتوجه إليها في صلاتك، كذلك يقولون أنت لا تعتقد أن الله في السماء وإن كنت ترفع إليه يدك، إنما القضية قضية شرعية، حكم شرعي، الشريعة تقول: ارفع يدك إلى السماء كما تقول: توجه في صلاتك إلى الكعبة؛ السماء قبلة الدعاء. ولا شك أن هذا

من أبطل الباطل. وقلنا في مسألة التوجه إلى جهة العلو: ليست القضية قضية شرعية فحسب، بل هذه القضية فطرية، ولم يفطر عليها البشر فقط، بل حتى الحيوانات، فإن منها من إذا حزبه شيء فإنها تتوجه إلى العلو، وقلت لكم: إن ابن القيم رحمه الله ذكر شيئًا من هذه الأخبار عن الحيوانات في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية فراجعه إن شئت. إذا القضية ليست متعلقة بالشريعة، ولو كان الأمر كذلك لما رفع يديه إلى السماء إلا أهل الإسلام؛ لأنهم هم الملتزمون بالشريعة، لكننا وجدنا أن كل البشر. على اختلاف أديانهم وعلى اختلاف شرائعهم، فإنهم يتوجهون إلى جهة العلو إذا كانوا يسألون ويطلبون ويضطرون إلى خالقهم. على كل حال الزعم بأن السماء قبلة الدعاء قول مردود من عدة أوجه: أولا: أن هذا أمر لا حجة فيه، دعوى يدعونها مجردة عن الدليل والبرهان، ومعلوم عندكم أن كل قول لا دليل عليه فإنه يكفي في رده عدم التسليم به دعوى أين الدليل من الكتاب أين الدليل من السنة على أن السماء قبلة الدعاء؟ أين وجدتم؟ في أي نص؟ إذا هذا قول مردود لعدم الدليل عليه. ثانيا: أن هذا خلاف إجماع السلف، فلم يقل قط أحد منهم إن السماء قبلة الدعاء. ثالثا: أن الأدلة قد دلت على أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة، وأن المسنون والمشروع أن يتوجه الإنسان إلى القبلة حال دعائه، وهذا قد فعله النبي ﷺ كما في عدة مواقف له ﷺ، من ذلك في حديث الاستسقاء، فإنه كما ثبت في الصحيح لما أراد أن يدعو ﷺ توجه إلى

القبلة، وبوب على هذا البخاري رحمه الله، فقال: «باب استقبال القبلة عند الدعاء»، وهكذا فعل عليه الصلاة والسلام يوم بدر، في عدة أحاديث عنه ﷺ. رابعا: ما قدمته لك، لو كان الأمر حكما شرعيا لما توجه إلى السماء إلا أهل الإسلام؛ لأن أهل الإسلام هم الذين يلتزمون الشرع. خامسا: أن الأمر لو كان كما قالوا لما صح دعاء من لم يتوجه إلى القبلة، كما أنه لم تصح صلاة من لم يتوجه إلى القبلة. أنتم تقولون قبلة وتجعلونها كالصلاة، إذا دعاء من لم يرفع يديه غير صحيح، كما أن الذي في حال الاختيار يتوجه إلى غير الكعبة في صلاته نقول: صلاتك باطلة، وهل يقول بهذا مسلم؟! هل يقول أحد من أهل العلم إن من لم يرفع يديه عند الدعاء فإن دعاءه باطل، ودعاءه غير صحيح؟! لا أحد يقول بهذا. فتبين بهذا أن هذه المقالة مقالة فاسدة، وتنبه فإنه قد دخلت هذه المقولة وتسللت إلى بعض أهل السنة دون أن يتنبهوا إلى الخطأ الذي فيها، والعلم عند الله. [صالح سندي].

***

وقال أيضًا في هذا الكتاب: صفات ذاته التي لم يزل ولا يزال موصوفًا بها، وهي الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، والبقاء، والوجه، والعينان، واليدان، والغضب، والرضا. وقال في كتاب «التمهيد» كلامًا أكثر من هذا،

وكلامه كلام غيره من المتكلمين في هذا الباب مثل هذا كثير لمن يطلبه، وإن كنا مستغنين بالكتاب والسنة وآثار السلف عن كل كلام.

***

هذا التمثيل الذي مثله الباقلاني، ذكر عددًا من الصفات، واختياره لها موفق، وذكر الصفات التي يثبتها الأشاعرة الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة، وذكر الصفات التي يؤولونها وينكرونها، الصفات الذاتية والصفات الاختيارية، وذكر بعد ذلك الوجه والعينين واليدين، والغضب والرضا، فالوجه والعينان واليدان صفات ذاتية، والغضب والرضا صفات اختيارية فعلية، فجمع بين ما يقرره الأشاعرة وما يقرره أهل السنة في صفات الذات وفي صفات الأفعال. وفي هذا الذي ذكر رد على كل الطوائف على المعتزلة والجهمية والأشاعرة والكلابية والماتريدية، بهذه الصفات التي ذكر، فكان تمثيلاً موفقا. [صالح آل الشيخ].

وقول الشيخ: (وقال في كتاب التمهيد كلامًا أكثر من هذا) أي: في إثبات العلوِّ والاستواءِ والصفاتِ الخبرية مما ذكره في الإبانة، وهذا يؤكِّدُ أَنَّ القاضي أبا بكر ثابتٌ على إثبات هذه الصفات، وما أشار إليه الشيخُ في التمهيد موجودٌ في النسخ الصحيحة التي لم تتناولها أيدي الأشاعرة المتعصِّبين كالكوثري الذي زعم أَنَّه لا وجود لِمَا أَشار إليه شيخُ الإسلام في التمهيد، فلا يُلتفتُ إليه؛ لِمَا عُرف من تعصُّبه

وتحامُله على شيخ الإسلام وابن القيم، فلا تغترَّ أَيها القارئُ بما قاله هذا المتعصِّبُ البذيءُ، وإذا أَردت الوقوفَ على الحقيقة فارجع لنسخةِ التمهيد التي بتحقيق المستشرق رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي(١). [عبد الرحمن البراك].

***

وملاك الأمر أن يهب الله للعبد حكمة وإيمانًا بحيث يكون له عقل ودين، حتى يفهم ويدين، ثم نور الكتاب والسنة يغنيه عن كل شيء، ولكن كثير من الناس قد صار منتسبًا إلى بعض طوائف المتكلمين، ومحسنًا للظن بهم دون غيرهم، ومتوهمًا أنهم حققوا في هذا الباب ما لم يحققه غيرهم، فلو أُتي بكل آية ما تبعها حتى يُؤتى بشيء من كلامهم. ثم هم مع هذا مخالفون لأسلافهم غير متبعين لهم، فلو أنهم أخذوا بالهدى، الذي يجدونه في كلام أسلافهم لرُجي لهم مع الصدق في طلب الحق أن يزدادوا هدى، ومن كان لا يقبل الحق إلا من طائفة معينة، ثم لا يتمسك بما جاءت به من الحق، ففيه شبه من اليهود الذين قال الله فيهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩١]. فإن اليهود قالوا: لا نؤمن إلا بما أنزل الله علينا. قال الله لهم: فلم قتلتم الأنبياء من قبل إن كنتم مؤمنين بما أنزل عليكم،

---

(١) التمهيد (ص: ٢٦٠) لمكارثي.

يقول سبحانه: لا ما جاءتكم به أنبياؤكم تتبعون، ولا لما جاءتكم به سائر الأنبياء تتبعون. ولكن إنما تتبعون أهواءكم، فهذا حال من لم يتبع الحق، لا من طائفته ولا من غيرهم، مع كونه يتعصب لطائفته بلا برهان من الله ولا بيان.

***

هذا وصف لأهل البدع جميعًا، فإنهم يتعصبون للأشخاص وينتصرون لهم، ولا ينتصرون لدلالات الوحي من الكتاب والسنة، هذا وصف كل أهل الأهواء على هذا النحو، إذا قالت الرجال قدموها، والنصوص عندهم فيها نظر، ولهذا شيخ الإسلام يرحمه الله أطال من النقول في هذا الكتاب عن العلماء السابقين في تقرير الصفات والعقيدة الصحيحة ليكون في ذلك أبلغ تأثير والرد على المخالفين. ولا شك أن هذه الصفة من صفة أهل الأهواء، فإن أهل الأهواء دائما إنما يتعلقون بمعظميهم، وإذا أتاهم معظموهم بشيء من الكلام قبلوه، فربما جادلوا في دلالة الكتاب والسنة، ثم إذا قلت: قاله فلان من معظميهم فإنه يقبله؛ لأن إمامه أو متبوعه أو كبيره قالها، وهذا من علامات سوء النظر، ومن علامات عدم التوفيق والخذلان نعم يحتاج إلى قول الأئمة إذا كانت دلالة الدليل محتملة، فنحتاج إلى كلام العالم والإمام لتبيين المعنى، لكن إذا كان المعنى واضحا، وإذا كان المعنى نصا يشترك الجميع في فهمه، كذكر صفات الله وذكر العقيدة الصحيحة، فإن هذا مما لا يتنازع

الناس في فهمه، بل هذا واضح لكثرة الأدلة الدالة عليه، فهي دلالة نصية لا تحتمل تأويلاً ولا تحتمل أوجها، إنما دلالتها على ما دلت عليه نصية قاطعة. وهذه ينبغي أن يحذر منها كل صاحب اتباع، فليحذر من أن يرد الحق لقول أحد، أو يترك دلالة الوحي لقول أحد، بل يجب عليه أن يجعل كلام الناس تبعا لكلام الله عز وجل وكلام رسوله ﷺ، فإذا كانت الدلالة ظاهرة أو نصا فلا يلتفت بعدها إلى قول أحد، وإذا كانت محتملة فيها فهم تعارض في الآيات، محكم ومتشابه، أو عام وخاص، أو مطلق ومقيد، واشتبه عليه الأمر، فيرجع في فهم ذلك ولا شك إلى أهل العلم، فيكون قول العالم مُرجحا له بأن فهمه صواب أو أن فهمه غير صحيح. فأهل السنة لا يعظمون أئمتهم ولا يغلون فيهم بحيث يجعلون كلامهم حكما على النصوص، ولا يجفون بحيث يجتهدون في الفهم دون مرجعية يرجعون إليها في فهم الكتاب والسنة وطريقة السلف الصالح والقواعد المقررة في الملة، بل هم وسط في ذلك، فيعظمون أهل العلم ويحبونهم ويتولونهم ويدافعون عنهم وينصرونهم، ويعلمون أن أهل العلم إنما فضلهم الله بفهم الكتاب والسنة، وأنهم وسطاء وأدلاء في فهم دلالة النصوص، يبينون للناس معنى ما أنزل الله على رسوله. وأما أن يكون العالم مستقلا بفهم أو تشريع أو تقعيد أو نحو ذلك فهذا لا يقبل منه، وهذا لا شك أنه بلاء كبير، فنحن لا نغلوا ولا نجفوا، فلا نترك أقوال أهل العلم ونقول نستقل بفهم

النصوص ونترك العلماء، ولا نقول نأخذ بكلامهم حرفيا في كل ما قالوه، من العلماء المتقدمين والمتأخرين، بل نأخذ بكلامهم في دلالتنا لفهم النصوص؛ لأنا متعبدون باتباع الوحي، والعلماء جعلهم الله أدلاء لفهم الوحي. [صالح آل الشيخ].

فذلك يقال لمتأخري الأشاعرة: إنكم فضلا عن كونكم خالفتم كلام السلف من الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم، أيضا فأنتم مخالفون لكلام أئمتكم؛ كأبي الحسن الأشعري، والبيهقي، وأبي الطيب الباقلاني ونحو هؤلاء الذين دونوا في كتبهم إثبات تلك الصفات. فهم يثبتون هذه الصفات ويقررونها. كما ذكر شيخ الإسلام هنا أنه وإن كان لا حاجة لذكر أقوال هؤلاء؛ لأن الحجة إنما هي في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، ولكن لما كانت نفوس البعض تعظم طوائف بعينها وأشخاصا بأعيانهم، فإن في هذا الكلام إفحاما لهم وإسكاتا لهم؛ لعلهم يعودون إلى الحق في هذه الأمور، وإن كان بحمد الله في الكتاب والسنة الغنية والكفاية، ولكن نظرا لتعظيم هؤلاء في النفوس فإنه لعل ذلك يكون أدعى إلى قبول الحق. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما سبيل الضلال والبدعة والجهل فعكس ذلك أن يبتدع بدعة برأي رجال وتأويلاتهم، ثم يجعل ما جاء به الرسول تبعا لها، ويحرف ألفاظه، ويتأول على وفق ما أصلوه، وهؤلاء تجدهم في نفس الأمر لا يعتمدون على ما جاء به الرسول، ولا يتلقون الهدى منه، ولكن ما وافقهم منه قبلوه، وجعلوه حجة لا عمدة،

وما خالفهم تأولوه، كالذين يحرفون الكلم عن مواضعه، أو فوضوه كالذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني»(١). وقال أيضا: «وأما أهل البدع فهم أهل أهواء وشبهات، يتبعون أهواءهم فيما يحبونه ويبغضونه، ويحكمون بالظن والشبه؛ فهم ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣]. فكل فريق منهم قد أصل لنفسه أصل دين صنعه، إما برأيه وقياسه الذي يسميه عقليات، وإما بذوقه وهواه الذي يسميه ذوقيات، وإما بما يتأوله من القرآن، ويحرف فيه الكلم عن مواضعه، ويقول إنه إنما يتبع القرآن كالخوارج، وإما بما يدعيه في الحديث والسنة ويكون كذبا وضعيفا كما يدعيه الروافض من النص والآيات. وكثير ممن يكون قد وضع دينه برأيه أو ذوقه يحتج من القرآن بما يتأوله على غير تأويله، ويجعل ذلك حجة لا عمدة، وعمدته في الباطن على رأيه، كالجهمية والمعتزلة في الصفات والأفعال، بخلاف مسائل الوعد والوعيد؛ فإنهم قد يقصدون متابعة النص»(٢). وقال الشوكاني: «ليس لأحد من العلماء المختلفين، أو من التابعين لهم والمقتدين بهم أن يقول: الحق ما قاله فلان دون فلان، أو فلان أولى بالحق من فلان. بل الواجب عليه إن كان ممن له فهم وعلم وتمييز أن يرد ما اختلفوا فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٧).

(٢) النبوات (١/ ٤٢٢)

ﷺ، فمن كان دليل الكتاب والسنة معه فهو على الحق وهو الأولى بالحق. ومن كان دليل الكتاب والسنة عليه لا له كان هو المخطئ، بل هو معذور بل مأجور، كما ثبت في الحديث الصحيح أنه: «إذا اجْتَهَدَ الحاكِمُ فأصابَ فلَه أجْرانِ، وإن اجْتَهَدَ فأخْطَأَ فلَه أجْرٌ». أخرجه أبو داود (٣٥٧٤)، والترمذي (١٣٢٦)، والنسائي (٥٣٨١)، وابن ماجه (٢٣١٤). فناهيك بخطأ يؤجر عليه فاعله، ولكن هذا إنما هو للمجتهد نفسه، إذا أخطأ، ولكن لا يجوز لغيره أن يتبعه في خطئه، ولا يعذر كعذره، ولا يؤجر كأجره، بل واجب على من عداه من المكلفين أن يترك الاقتداء به في الخطأ ويرجع إلى الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة. وإذا وقع الرد لما اختلف فيه أهل العلم إلى الكتاب والسنة كان من معه دليل الكتاب والسنة هو الذي أصاب الحق ووافقه، وإن كان واحدا، والذي لم يكن معه دليل الكتاب والسنة هو الذي لم يصب الحق، بل أخطأه، وإن كان عددا كثيرا، فليس لعالم ولا لمتعلم ولا لمن يفهم وإن كان مقصرا أن يقول: إن الحق بيد من يقتدى به من العلماء، إن كان دليل الكتاب والسنة بيد غيره. فإن ذلك جهل عظيم، وتعصب ذميم، وخروج من دائرة الإنصاف بالمرة، لأن الحق لا يعرف بالرجال، بل الرجال يعرفون بالحق. وليس أحد من العلماء المجتهدين والأئمة المحققين بمعصوم، ومن لم يكن معصوما فإنه يجوز عليه الخطأ كما يجوز عليه الصواب، فيصيب تارة ويخطئ أخرى. ولا يتبين صوابه من خطئه إلا بالرجوع إلى

دليل الكتاب والسنة، فإن وافقهما فهو مصيب، وإن خالفهما فهو مخطئ ولا خلاف في هذه الجملة بين جميع المسلمين أولهم وآخرهم، سابقهم ولاحقهم، كبيرهم وصغيرهم، وهذا يعرفه كل من له أدنى حظ من العلم، وأحقر نصيب من العرفان، ومن لم يفهم هذا ويعترف به فليتهم نفسه»(١). [محمد بن خليفة].

***

وكذلك قال «أبو المعالي الجويني» في كتاب «الرسالة النظامية».

***

أبو المعالي الجويني شافعيُّ المذهب في الفروع، أَشعريٌّ في الأصول؛ أي: في مسائل الاعتقاد، وقد ذكره شيخُ الإسلام في مواضعَ من كتبه، ونعتَه بالذكاء، وذكر منزلتَه في أصحاب الشافعي ومنزلتَه في الأشاعرة، وتأثيرَه في المذهب الأشعري، ومذهبَه في الصفات وتأويل نصوصها وما استقرَّ عليه أَمرُه، وذكر أَنَّه أَوَّل من نفى الصفات الخبرية؛ يريد: من الأشاعرة، ومن ذلك قولُ الشيخ في بيان تلبيس الجهمية: «وأَمَّا كلامُ المؤسس - يريد: الرازي- فإنه اتبع فيه أبا المعالي الجويني، فإنه غَيَّر مذهبَ الأشعري في كثيرٍ من القواعد، ومال إلى قول المعتزلة، فإنَّه كان كثيرَ المطالعةِ لكتب أبي هاشم بن الجبائي، وكان قليلَ المعرفة بمعاني الكتاب والسنَّةِ وكلامِ السَّلف

---

(١) شرح الصدور بتحريم رفع القبور (ص:٥).

والأئمة، مع براعته وذكائه في فنه»[١]. وقال في درء التعارض: «ثم لهم في التأويل والتفويض قولان؛ فأولُ قولي أَبي المعالي: التأويلُ، كما ذكره في الإرشاد، وآخرهما: التفويضُ، كما ذكره في الرسالة النظامية، وذكرَ إِجماعَ السَّلف على المنع من التأويل وأنه محرَّمٌ»[٢]. وهو ما تضمَّنه النقلُ الذي ذكره الشيخُ في الحموية من الرسالة النظامية، وبهذا يتبيَّنُ أَنَّ ما ذكره الشيخُ من كلام أبي المعالي فيه حقٌّ وباطلٌ، فالحقُّ: إنكارُه على أهل التأويل من النفاة تأويلَ نصوص الصفات، وثناءُه على الصحابة بترك التأويل، وهو معنى قوله: (الانكفاف)، ومن الباطل: رضاهُ بالتفويض، وزعمه أَنَّه مذهبُ السَّلف. والصوابُ: أَنَّ كلًّا من مذهبي التأويل والتفويض باطلٌ؛ لأنهما مبنيان على نفي الصفات. [عبد الرحمن البراك].

يعد إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) أول من استخدم الأقيسة المنطقية في تأييد العقيدة الأشعرية، وقد خالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها. وإن كان الجويني قد استفاد أكثر مادته الكلامية من كلام الباقلاني، لكنه مزج أشعريته بشيء من الاعتزال استمده من كلام أبي هاشم الجبائي المعتزلي على مختارات له، وبذلك خرج عن طريقة القاضي وذويه في مواضع إلى طريقة المعتزلة. وأما كلام أبي الحسن

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٥٠٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٨٠).

الأشعري فلم يكن يستمد منه، وإنما ينقل كلامه مما يحكيه عنه الناس وعلى طريقة الجويني اعتمد المتأخرون من الأشاعرة، كالغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وابن الخطيب الرازي (ت ٦٠٦ هـ) وخلطوا مع المادة الاعتزالية التي أدخلها الجويني مادة فلسفية، وبذلك ازدادت الأشعرية بعدا وانحرافا. فالغزالي مادته الكلامية من كلام شيخه الجويني في الإرشاد والشامل ونحوهما مضموما إلى ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني. ومادته الفلسفية من كلام ابن سينا، ولهذا يقال أبو حامد أمرضه الشفا، ومن كلام أصحاب رسائل إخوان الصفا ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك. وأما الرازي فمادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني فإن الشهرستاني أخذه عن الأنصاري النيسابوري عن أبي المعالي، وله مادة اعتزالية قوية من كلام أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ)، وفي الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني ونحوهما. وهنا نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن أبي المعالي الجويني، وهو من متأخري الأشاعرة، ما ورد عنه في الرسالة النظامية حيث عاد إلى التفويض؛ فالرسالة النظامية في حقيقتها إنما تدعو إلى القول بالتفويض، ولكن في عمومها يكفي أنه رجع عن التأويل، وإن كان التفويض ليس من منهج السلف كما زعم، لكن الشاهد من ذلك أنه أبطل التأويل، وفي هذا رجوع إلى نوع من الحق. قال ابن تيمية: «وإذا كانت الطائفة عن الله وعن رسوله أبعد، كانت عنهما أنأى، حتى تجد في أئمة علماء هؤلاء من لا يميز بين القرآن وغيره، بل ربما ذكرت عنده

آية فقال: لا نسلم صحة الحديث. وربما قال لقوله عليه السلام: كذا، وتكون آية من كتاب الله. وقد بلغنا من ذلك عجائب، وما لم يبلغنا أكثر»[١]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهؤلاء قد لا يعرفون ما جاء به الرسول، إما عجزا وإما تفريطا، فإنه يحتاج إلى مقدمتين: أن الرسول قال كذا، وأنه أراد به كذا. أما المقدمة الأولى: فعامتهم لا يرتابون في أنه جاء بالقرآن وإن كان من غلاة أهل البدع من يرتاب في بعضه لكن الأحاديث عامة أهل البدع جهال بها، وهم يظنون أن هذه رواها آحاد يجوزون عليهم الكذب والخطأ، ولا يعرفون من كثرة طرقها وصفات رجالها، والأسباب الموجبة للتصديق بها ما يعلمه أهل العلم بالحديث؛ فإن هؤلاء يقطعون قطعا يقينا بعامة المتون الصحيحة التي في الصحيحين كما قد بسطناه في غير هذا الموضع. وأما المقدمة الثانية: فإنهم لا يعرفون معاني القرآن والحديث، ومنهم من يقول: الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين بمراد المتكلم، وقد بسطنا الكلام على فساد ذلك في غير هذا الموضع»[٢]. [محمد بن خليفة].

أبو المعالي الجويني متكلم أشعري من فقهاء الشافعية، وهو ممن مال بالمذهب الأشعري عن طريقة متقدميهم إلى الطريقة الثانية المتأثرة كثيراً بمذهب المعتزلة؛ ولهذا يقول شيخ الإسلام: إن أبا المعالي الجويني شرب كتب الجبائي فأثرت فيه. ولهذا مال

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٩٦).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٧٧).

بالمذهب ميلاً واضحًا، سواء من جهة ما يثبت من الصفات، حيث قصر الصفات المثبتة على السبع، أو من جهة طريقة الاستدلال، أو من جهة الجزم ببعض المسائل حتى في مسائل القدر والتعليل ومسائل أخرى، فإنه استطال بهذا المذهب وتأثر بمذهب المعتزلة. وإذا قلنا: تأثر بمذهب المعتزلة؛ فإن تأثره على طريقتين، وهذا معنىً ينبغي ملاحظته: الأولى: تأثر فوافق المعتزلة في بعض المسائل، كموافقته لهم في عدم ثبوت ما عدا الصفات السبع، وبخاصة نفي الصفات الخبرية. الثانية: وهي تظهر للمتأمل في كتب الجويني كالشامل والإرشاد واللمع، وهي أنه بالغ في الرد على المعتزلة حتى انتقل إلى قول مباين لهم مباينةً شديدة، لكنه ضمن هذه المباينة تباعد عن مذهب أهل السنة، أي: أنه قصد البعد عن المعتزلة فتضمن هذا القصد عنده بعداً أيضًا عن أهل السنة، وهذا هو الذي وقع فيه أبو منصور الماتريدي الحنفي في كتابه التوحيد، فقد كان أخص مقصوده العناية بالرد على المعتزلة وبخاصة الرد على أبي القاسم البلخي الكعبي من المعتزلة، لكنه بالغ في الرد كما وقع للجويني. وحينما نقول: بالغ في الرد، لا يعني أنه ظلم المعتزلة، لكنه تكلف في طريقة الرد حتى التزم مقالات تخالف حتى ما عرف في مذهب أهل السنة، بل تخالف ما عرف في مذهب الأشعري نفسه، ولهذا يمكن أن يقال: إن طريقة الجويني تقارب طريقة الماتريدي. ومن هنا يتبين أن الماتريدية ليسوا كالأشاعرة، فإن الأشاعرة خير من الماتريدية وبخاصة الأشاعرة الأوائل الذين يسميهم

شيخ الإسلام فضلاء الأشاعرة، ويقصد بهم الأشعري وأئمة أصحابه. إذاً الماتريدي يقارب طريقة المتأخرين من الأشاعرة، مع أنه معاصر لأبي الحسن الأشعري، لكنه أقرب ما يكون إلى طريقة الجويني وأمثاله من متأخرة الأشاعرة، بل الجويني فيما يظهر أقرب من الماتريدي إلى الحق، فإن الماتريدي فيه نزعة فلسفية واضحة، وفيه تقصد في البعد عن مذهب السلف. وحينما أقول: تقصد، فليس المقصود النية، لكنه يطعن في المعروف من مذهب أهل السنة بنفس الطريقة التي كان عليها أئمة المعتزلة الكبار، كقوله: هذا مذهب النوابت والمشبهة والمجسمة... إلخ، وفضلاء الأشاعرة كأبي الحسن والقاضي أبي بكر بن الطيب لا يقاربون الماتريدي فضلاً عن بعض غلاة الماتريدية، وإن كان في الماتريدية من هو خير من أبي منصور الماتريدي، وأقرب إلى السنة والجماعة. أما الأشاعرة فإذا كانت المقارنة بين الأشعرية المتكلمين الذين عرفوا بالعلم الكلامي واختصوا به فليس فيهم من هو خير من أبي الحسن الأشعري وأقرب منه إلى السنة والجماعة، أما إذا كانت بين الأشعرية الذين أضيفوا إلى الأشعرية وهم فقهاء أو لهم اشتغال بالحديث فهذا مقام آخر. [يوسف الغفيص].



اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك في آي الكتاب، وما يصح من السنن وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء

الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب. قال: والذي نرتضيه رأيًا وندين الله به عقدًا: اتِّباع سلف الأمة، والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة. وقد درج صحب رسول الله ﷺ على ترك التعرض لمعانيها ودَرْك ما فيها وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهدًا في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغًا أو محتومًا لأوشَكَ أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك هو الوجه المتبع، فحق على ذي الدين أن يعتقد تنزيه الله عن صفات المُحدَثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويَكِلْ معناه إلى الرب؛ فليجر آية الاستواء والمجيء وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وما صح من أخبار الرسول ﷺ كخبر النزول وغيره على ما ذكرنا.

***

نقل شيخ الإسلام الله عن الرسالة النظامية للجويني، وهي مطبوعة باسم «العقيدة النظامية»، وهذا النقل هو آخر النقول التي يريد منها شيخ الإسلام رحمه الله تقرير تتابع العلماء على نفي التأويل، وعلى إثبات الصفات. والعقيدة النظامية على طريقة

الأشاعرة، والأشاعرة في آيات الصفات والغيبيات على فرقتين: منهم من يؤول، ومنهم من يفوض المعنى، والمؤولة من الأشاعرة، والمفوضة أيضا من الأشاعرة. وهو في هذه العقيدة النظامية أو الرسالة النظامية جرى على تفويض المعنى، ويظن أن هذا هو مذهب السلف. وهذا كثير في المتكلمين الذين تابوا وتركوا طريقة أهل البدع والكلام إلى ما يظنونه طريقة أهل الحديث والسنة، يظنون أن طريقة السلف هي تفويض المعاني وترك التعرض لها، وأننا نثبت استواء لا نعلم معناه، ونؤمن باستواء لا نعلم معناه، ونزول لا نعلم معناه، ويدين لا نعلم معناها، وهكذا في نظائرها، ولا شك أن التفويض شر من التأويل؛ لأن المؤول قال: إن هذه الكلمات نزلت بلسان عربي، ونفهمها باللسان العربي، واللسان العربي أدى إلى هذا التأويل، فيكون غلط من جهة أنه حمل اللسان العربي ما لم يحتمله، وأول مع عدم ورود التأويل لغة أو جوازه شرعا. وأما المفوض الذي يفوض المعنى فإنه يزعم أن هذه الصفات الكثيرة جدا في القرآن والسنة لا يعلم معناها، لها ألفاظ لا يعلم معناها، فيدخل بذلك في فرقة أهل التجهيل الذين يقولون نجهل المعاني، فعندهم أكثر القرآن مجهول المعنى، وهذا فيه إبطال - بما يلزم وإن لم يلتزموه - للاحتجاج بالقرآن، ولكونه قائما على وصف الرب ووصف ما يستحقه، وذكر الغيبيات والجنة والنار، وذكر الملائكة والأنبياء.... إلى آخره. فإذا العقيدة النظامية هذا هو حالها، ولذلك

طبعها وتحمس لها أول ما طبعت الكوثري لاشتمالها على ما يظن أنه مذهب السلف، لكنه في الواقع مذهب أهل البدع، وقد قال قائلهم في جوهرته:

وكل نص أوهم التشبيها   أوله أو فوض ورم تنزيها(١)

التأويل والتفويض كلاهما من مذاهب المبتدعة، من مذاهب المتكلمة، من مذاهب الأشاعرة وأشباههم. فتفويض المعنى ضد مذهب السلف مذهب السلف يجرون الظواهر ويؤمنون بها على مواردها مثلما قال، لكن لا يفوضون المعنى، الإيمان بها على مواردها يعني على ما وردت في اللغة وهذا صحيح، فيعلمون ما يستحق الرب من الصفات التي وردت في الكتاب والسنة على كمالها وشمولها مع عدم مماثلتها لخلقه في اتصاف الصفة من حيث كيفيتها وتمامها وكمال معناها، فله من الصفات ما يستحقه، وللمخلوقين ما يناسب ذاتهم الوضيعة. [صالح آل الشيخ].

زعم كثير من الأشاعرة أن القول بالتفويض هو قول السلف. ويستدلون على نسبة هذا القول إلى السلف بعبارات نقلت عن السلف ظنوا أنها ترمي إلى القول بالتفويض كقول الأوزاعي: «كنا والتابعون متوافرون نقول إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جل وعلا». وقول ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب». والقول

---

(١) جوهرة التوحيد (ص:٥٦).

بالتفويض هو مقصود هؤلاء القوم في قولهم: «إن طريقة السلف أسلم»، حيث إنهم ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]. الرد عليهم: معلوم أن نسبة هذا القول إلى السلف إنما هي محض كذب وافتراء، ومن نسب هذا القول إلى السلف فإنما هو جاهل بطريقة السلف الذين لم يقولوا بهذا القول، ولم يرد عن واحد منهم أنه فوض معنى الاستواء، بل أن الوارد عنهم جميعا أنهم يفسرون الاستواء بالمعنى المراد وهو العلو والارتفاع على العرش ويؤمنون بأن الله مستو على العرش حقيقة. قال شيخ الإسلام: «وهذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف، أما في كثير من الصفات فقطعا مثل أن الله فوق العرش فإن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة، وأنهم ما قصدوا خلاف هذا قط، وكثير منهم صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك»[1]. وقال في موضع آخر: «وقد فسر الإمام أحمد النصوص التي نسميها متشابهات فبين معانيها آية آية، وحديثا حديثا ولم يتوقف فيها هو والأئمة قبله مما يدل على أن التوقف عن بيان معاني آيات الصفات وصرف الألفاظ عن ظواهرها لم يكن مذهبا لأهل السنة وهم أعرف بمذهب السلف، وإنما مذهب السلف إجراء معاني آيات

---

(١) الفتوى الحموية (ص: ٦٤)

الصفات على ظاهرها بإثبات الصفات له حقيقة، وعندهم قراءة الآية والحديث تفسيرها وتمر كما جاءت دالة على المعاني لا تحرف ولا يلحد فيها»[١]. ويقول ابن القيم رحمه الله تعالى: «تنازع الناس في كثير من الأحكام ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها، أعني فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفية»[٢]. وأما بالنسبة إلى ما استدل به أصحاب هذا القول على أن القول بالتفويض هو مذهب السلف وذكرهم لقول الإمام مالك: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»، فليس المراد ههنا تفويض معنى الاستواء ولا نفي حقيقة الصفة، ولو كان المراد الإيمان بمجرد اللفظ من غير فهم على ما يليق بالله لما قال: «الكيف مجهول»؛ لأنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى. والاستواء على هذا المعنى لا يكون معلوما بل هو مجهول بمنزل حروف المعجم، لكن الأمر على عكس ذلك، فنفى علم الكيفية؛ لأنه أثبت الصفة وأراد بقوله الاستواء معلوم معناه في اللغة التي نزل بها القرآن فعلى هذا يكون معلوما في القرآن. ومعلوم أن ادعاء هؤلاء أن مذهب السلف إنما هو القول بالتفويض سببه اعتقاد هؤلاء أنه ليس في نفس الأمر

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤١٤).

(٢) مختصر الصواعق (١/ ١٥).

صفة دلت عليها هذه النصوص، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر كان مع ذلك لا بد للنصوص من معنى، فبقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى، وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع من التكلف. وهذا التردد هو الذي وقع فيه من قال بالتفويض من هؤلاء كالبيهقي والرازي، فهم لم يلتزموا بهذا القول مطلقا بل غالبا ما يخالفونه كما فعل الرازي في تأسيسه حيث جنح إلى التأويل وترك القول بالتفويض. [محمد بن خليفة].

وقد يظن بعض الناس أن مذهبَ التفويض خيرٌ من مذهب التأويل، وليس كذلك؛ لأَنَّ كلًّا منهما متضمِّنٌ للتعطيل، ولكن كلُّ واحدٍ منهما أَفضلُ من الآخر من وجهٍ؛ فأَهلُ التأويل جعلوا للنصوص معانيَ هي المرادُ منها عندهم تخالف ظاهرَها، ومراد الله منها، فوقعوا في التحريف الذي يُسمُّونه تأويلًا، وأَهلُ التفويض أَجروا النصوصَ على ظاهرها وأعرضوا عن تأويلها فسلموا من التحريف، ولكنَّهم جهَّلوا الصحابةَ ﭫ بل الرسولَ بمعاني تلك النصوص، لذلك قيل لهم: أَهلُ التجهيل. ويظهر أَنَّ مقصودَ الشيخ مما أورده من كلام أبي المعالي في الرسالة النظامية ما تضمَّنه من الإنكار على أهل التأويل، فإنه مذهبُ جمهورِ الأشاعرةِ المتأَخرين، ففيما قاله أبو المعالي ردٌّ عليهم، وأَنهم كما خالفوا إمامَهم الأشعري بنفي الصفات وتأويل النصوص؛ فقد خالفوا أيضًا إمامَهم الثاني؛ وهو: أَبو المعالي، الذي سار على طريقته الرازيُّ ومِن بعدِه

الغزاليُّ، فتدبَّر. ومن المسائل التي اضطرب فيها كلامُ الجويني مسألةُ حقيقةِ الإيمان؛ فمرَّةً فسَّره بالتصديق، ومرَّةً فسَّره بمعرفة القلب وإقرار اللسان وعمل الجوارح، قال في الرسالة: «فأمَّا الأول: فحقيقة الإيمان عندنا التصديقُ، وهو معناه في اللغة واللسان»، ثم قال بعد ذلك: «ذهب أئمةُ السَّلف إلى أَنَّ الإيمانَ: معرفةٌ بالجنان، وإقرارٌ باللسان، وعملٌ بالأركان. فهؤلاء أدرجوا الطاعات كلها تحت اسم الايمان، وهذا غيرُ بعيد في التسمية». فمرَّةً فسَّره بالتصديق ومرَّةً فسَّره بمذهب السَّلف، وهو يُعظِّمُ السَّلفَ ويرتضي مذهبَهم. وقال في الإرشاد: «والمرضيُّ عندنا أَنَّ حقيقةَ الإيمانِ التصديقُ بالله تعالى، فالمؤمنُ بالله مَن صدَّقه». وفَرْقٌ بين التصديق بالشيء وتصديقه، والجوينيُّ لم يُفرِّق بينهما؛ بل فسَّر الإيمانَ بكلٍّ منهما. ومما يؤخذ على أبي المعالي رحمه الله تسميتُه مَن يُثبتُ الصفات الخبرية ويُجري النصوصَ على ظاهرها حشوية، وتسميتُه أَهلَ طائفته الأشاعرةَ أَهل الحقِّ، فيذمُّ مَن خالفه ويتنقصُهم، ويُعظِّمُ مَن هو على مذهبه ولو في الجملة. [عبد الرحمن البراك].

(اختلف مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن) وهذه طريقة المتكلمين، وهي طريقة الجويني الأولى.

(وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب) تقدم أنه لا يصح حمل ما وقع من أبي الحسن الأشعري

في كتابه الإبانة من المجملات على أنه تصريح بالرجوع عن مفصلات الغلط، وهذه هي طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فهو يقول: إن الأشعري يقول في الإيمان: إنه التصديق. ثم قال في بعض المواضع: وإن كان تارةً هو وبعض فضلاء أصحابه يقولون إنه قول وعمل وقد نص على هذا الأشعري في مقالات الإسلاميين لما ذكر قول أهل السنة، فقال: ويرون أن الإيمان قول وعمل، ثم قال: وبكل ما قالوا نقول. لكن شيخ الإسلام يقول: إن الأشعري وإن أطلق هذا الحرف عن أهل السنة ضمن مجموع كلامه إلا أنه يتأوله. كذلك لما ذكر الجويني مذهب السلف هنا، قال: (ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل - هذا حق - وإجراء الظواهر على مواردها - وهذا أيضاً حق - وتفويض معانيها إلى الرب). فقوله: وتفويض معانيها إلى الرب مناقض للحرف الذي قبله، وهو قول الجويني أن طريقة السلف هي: إجراء الظواهر على مواردها، فكيف يقول: ويفوضون؛ والإجراء على الظاهر يستلزم الإيمان بأصل المعنى. كذلك ما الموجب لعدم فهم المعنى حينما يقال: السلف يفوضون المعاني إلى الرب؟ هل الخطاب ليس عربياً؟ هل الخطاب من حيث هو ليس مفهوماً؟ الجواب: لا، الخطاب مفهوم، إذاً لماذا فوضوا؟ إنما قال الجويني وأمثاله من المتكلمين أن السلف فوضوا؛ لأنه هو وأمثاله يعتقدون انتفاء الصفات في نفس الأمر، أي: أنه لا يمكن أن تثبت، فبقي: هل السلف يحددون التأويل أو لا يحددونه، هذا

محل النزاع، وهذا وهم. إذاً يظهر من هذا أن الجويني يتناقض. وبهذا لا يمكن القول إن الجويني بقوله هذا وإجراء الظواهر على مواردها رجع إلى مذهب أهل السنة، إلا إن قصد الرجوع الانتمائي، وهذا لا يهون شأنه، فإنه من مقاصد العمل الكبرى، وهو قصد اتباع مذهب السلف، فلا شك أن هناك فرقًا كبيراً بين من ضل عن مذهب السلف وهو يقصد اتباعه، وبين من ضل عنه وهو يدري أنه ضل. لكن من حيث الحقائق العلمية: الانتساب ليس هو إصابة المذهب، فلابد عند النظر في مقالات المتأخرين من التفريق بين الجهتين؛ ومن الأمثلة على هذا ما تقدم، وهو أن الأشعري من حين ترك الاعتزال إلى آخر أمره لم يتقلد إلا مذهب أهل السنة، ولم يتقلد مذهب ابن كلاب ألبتة، وليس هناك نقل واحد للأشعري في أي كتاب له يصرح فيه أنه يقول بقول عبد الله بن سعيد بن كلاب. أما كونه متأثراً به فهذا صحيح، ولهذا نجد أن البغدادي يقول: وقال شيخنا عبد الله بن سعيد بن كلاب. ثم يقول: وقال شيخنا أبو الحسن الأشعري. فالأشعرية فضلاً عن الأشعري يعلمون أنهم متأثرون بابن كلاب، لكن أن الأشعري التزم طريقته كانتماء مذهبي فلا، أما كحقيقة علمية في مسائل الصفات فقد وافق الأشعري ابن كلاب؛ والدليل على هذا أن الأشعري في مقالات الإسلاميين فرق بين مقالة ابن كلاب ومقالة أهل السنة والحديث، فقال: ذكر جملة قول أهل السنة والحديث، وقال: ذكر قول عبد الله بن سعيد بن قطان، يعني: ابن

كلاب، وذكر في موضع آخر جملة قول أصحاب عبد الله بن سعيد بن كلاب؛ فهو يفرق بين المقالتين وإن كان يتوهم الأشعري أن ابن كلاب يوافق أهل السنة في الجملة إلا في مسائل يسيرة. (وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب) هذا ثناء عام على مذهب الصحابة، لكن غلط الجويني ليس من هذا الوجه، فإن ثناءه على مذهب الصحابة والسلف حق على ظاهره، لكن خطأه من قوله: إن السلف والصحابة وهم أئمة السلف درجوا على ترك التعرض لمعانيها، أي: أنهم كانوا مفوضة، فهذا القول غلط، فإنه لم يكن عليه أحد لا من الصحابة ولا من أئمة السلف. ومن هنا يتبين أن أشد أسباب الوهم عند جمهور متكلمة الصفاتية، وطوائف من فقهاء المذاهب الأربعة حتى من الحنابلة وبعض الصوفية، وبعض المشتغلين بشروح الأحاديث من الحفاظ المتأخرين: أنهم ظنوا أن باب الصفات لا يصح فيه إلا القول بالتأويل، وفي الجملة يعلمون أن ذلك لا يصار إليه باطراد لاختصاص المعتزلة بالاطراد فيه، فربما تأول متكلمة الصفاتية بعض المسائل دون بعض، أو القول فيما لا يمكن إثباته على التفصيل؛ ويجعلونه مذهب السلف، مع أن مذهب السلف ليس هذا ولا هذا. ففي الرسالة النظامية رجع الجويني عن كثير من جزمه الأول وطريقة التأويل التي تقلدها، لكنه وإن انتسب لأهل السنة إلا أنه لم يحقق مذهبهم في الصفات، ولهذا نقول: إن الجويني رجع إلى التفويض. أما في القدر فقد ذم

الجويني في رسالته النظامية مذهب أصحابه الأشاعرة، والذي كان يقرره في كتبه الأولى، وهو أن للعبد قدرة مسلوبة التأثير، وترك ما كان يعتقده قبل في الشامل والإرشاد، وطعن على المذهب طعناً شديداً. ثم قصد إلى مذهب يظنه مذهب أهل السنة، فقال بمسائل مفصلة في القدر. وهذا الرجوع من الجويني ظاهر وجيد، لكن هل أصاب الجويني في مسألة أفعال العباد ومشيئتهم، وما يتعلق بمشيئة الله لأفعال العباد... إلخ قول أهل السنة المحض أم لا؟ نقول: أما في مسألة القدر وبخاصة في مسألة أفعال العباد في الرسالة النظامية فقد أصاب كثيراً من قول السلف الذي يخالف الأشاعرة، لكنه بقي عليه أثر من مذهبه في تفاصيل بعض المسائل التي تبنى على مسألة أفعال العباد، ودخل عليه أثر من كلام المعتزلة في هذه المسألة، وأثر من كلام المتفلسفة؛ ولهذا يمكن أن نقول: إن مادة الجويني في مسألة أفعال العباد في الرسالة النظامية متأثرة بمادة سنية، ومادة اعتزالية، ومادة أصحابه الأشعرية، ومادة فلسفية. أما المادة الفلسفية فليست غرواً، فقد صرح بها حتى بعض الأشاعرة، فقالوا: إنه مال إلى طريقة الحكماء في آخر أمره. يعنون: طريقة المتفلسفة، وحينما نقول: إن فيه مادة فلسفية؛ لا نقوله تبعاً للشهرستاني وأمثاله الذين وصفوه بهذا الوصف؛ فقد بالغ الشهرستاني في وصف مذهب الجويني الأخير بأنه موافق للحكماء، مع أنه لم يكن بنفس الدرجة التي وصفه بها. وكذلك يقال فيما ذكره الرازي عندما أضاف الجويني

إلى طريقة الحكماء، وهذا إنما يتحصل بالنظر في كلام الجويني ومعرفة ما يقرره الفلاسفة في هذا الباب، باب الأسباب والتسلسل في التأثيرات، ونزول الأعلى إلى الأسفل، وهلم جرا. أصابه أثر من هذا واضح، وإن كان ظاهر جمله الأساسية في تقريره للقدر في الرسالة النظامية سنيـًا، لكن من حيث الحقائق العلمية فإن بعض الحقيقة سنية، وبعضها اعتزالية، وبعضها أثر من المتفلسفة، وبعضها بقية بقيت من مذهبه الأول. [يوسف الغفيص].



قلت: وليعلم السائل أن الغرض من هذا الجواب ذكر ألفاظ بعض الأئمة الذين نقلوا مذهب السلف في هذا الباب، وليس كل من ذكرنا شيئًا من قوله من المتكلمين وغيرهم يقول بجميع ما نقوله في هذا وغيره، ولكن الحق يقبل من كل من تكلم به، وكان معاذ بن جبل يقول في كلامه المشهور عنه، الذي رواه أبو داود في سننه: «اقبلوا الحق من كل مَنْ جاء به؛ وإن كان كافرًا، أو قال فاجرًا، واحذروا زيغة الحكيم. قالوا: كيف نعلم أن الكافر يقول الحق؟ قال: إن على الحق نورًا». أو قال كلامًا هذا معناه.



هذا تنبيهُ مهمٌّ، وهو أَنَّ الشيخَ نقلَ نُقولًا، ويحترزُ من أن يُتوهَّمَ أَنَّ من نقلَ عنهم يقولون بكلِّ ما يقولُ به أهلُ السنَّةِ، وأيضًا ليس كل ما تضمَّنته هذه النقولُ يقولُ به أهلُ

السنَّةِ، لكن الشيخ إنما يَستشهدُ بأقوالِ هؤلاء على ما وافقُوا فيه السنَّةَ؛ مثلَ: إثباتِ العُلوِّ، فأكثرَ مِن النقولِ التي تشهدُ وتؤيدُ ما عليه أهلُ السنَّة والجماعةِ من إثبات علوِّه سبحانه وتعالى على خلقِه واستوائِه على عرشِه، والواجبُ أَنَّ الحقَّ لا يُرَدُّ، فكلُّ مَن جاءَ بالحقِّ وجبَ قَبولُه، ولا يُرَدُّ من أجلِ أنه من طائفةٍ مخالفةٍ، بل لو كان من كافرٍ، وضدُّ ذلك التعصُّبُ، فالذي يردُّ الحقَّ من أجل أنَّ من جاءَ به ينتمي لطائفةٍ من الطوائفِ فهو مُتبعٌ لهواه، والذي يظهر أَنَّ الشيخَ ذكر هذه النقولَ عن طوائفَ ومُصنفين للاستشهادِ والاعتضادِ بها، والاحتجاجِ على مَن يقتدي بأولئك ويرتضِي أقوالَهم، وأَمَّا تقريرُ الحقِّ في بابِ الأسماء والصفات وفي سائرِ مسائلِ الاعتقاد، وذِكْرُ ما يعرضُ من الشبهِ؛ فيحتاجُ أمرين: ذِكرُ الأدلة، ودفعُ الشُّبهاتِ الواردة عليه، فيقولُ الشيخ: هذا له موضعٌ آخرُ ولا تتسعُ هذه الفتوى لهذا الأمر. وكذلك أَخبر الشيخُ أنه كتب في هذا الموضوع قبل الفتوى الحموية، ووعد أَنه سيكتب في تقرير الحقِّ بأدلَّته، ودفعِ الشُّبَه الواردةِ عليه ما يحصل به بردَ اليقين، وقد وفَّى الشيخُ بوعده بتأليفه كتاب: «بيان تلبيس الجهمية»، فقد اشتمل الكتابُ على المطلوب، وقد تضمَّنت الفتوى الحمويةُ والعقيدةُ التدمرية مع أنهما من المؤلفات المختصرة قدرًا نافعًا في تقرير الحقِّ وردِّ الباطل؛ لذا تنبغي العنايةُ بهما مراجعةً وتعليمًا، ولا سيما مقدمة الفتوى الحموية، فإنهما من خير مؤلفات الشيخ، وفي الحقيقةِ أَنَّ الشيخ قرَّرَ في هذين الكتابين مذهبَ أهلِ السنَّة

والجماعة في بابِ أسماءِ الله وصفاتِه بالدلائلِ العقليةِ والنقلية، وردَّ على الشبهات المعارضة بما لا نظير له. [عبد الرحمن البراك].

لما فرغ شيخ الإسلام من هذا الأصل الهام، وهو كثرة إيراد النقول عن العلماء للتدليل على إبطال التأويل وعلى الإثبات، وأن القول في أمور الصفات وأمور العقيدة راجع إلى الأخذ من الكتاب والسنة وعدم التعرض لها بتأويل، وأن موردها مورد واحد لا يتعدد، وأن العقل إنما مدح بالفهم، وليس مصدرا لإبداء الحق، وإنما الحق في القرآن والسنة دون غيره، هذه النقول التي أوردها من أول الفتوى إلى هذا الموضع علق عليها بعد ذلك، وختم هذه الرسالة بتأصيل المنهج العام للسلف في الاعتقاد. وهذا منهج عام لإقامة الحجة وإيضاح المحجة في أبواب الدين كله، وهو أنه لا يلزم من نقل الناقل عن كتاب أنه يزكيه مطلقا، وقد ينقل عنه ما وافق فيه الحق تأييدا للحق وإن كان خالف الحق في غير ذلك، فلا يُعاب على من نقل من كتاب اشتمل على حق وباطل، إذا نقل ما اشتمل عليه من الحق. وأيضا تكثير النقول عن الناس على اختلاف مذاهبهم هذا يفيد في أن الحق ليس غامضًا، بل هو كثير شائع، بين. وأيضا لا يلزم من اختلاف الناقل مع المنقول عنه أن يترك الاستفادة مما قاله. لهذا ينقل علماؤنا عن بعض المتكلمين، وعن بعض المفسرين الذين عليهم ملاحظات، كما ينقلون عن أبي السعود مثلا، وعن الرازي، وعن القرطبي، وأشباه هؤلاء الذين عليهم ما عليهم من ملاحظات في العقيدة

لكن ينقلون ما أصابوا فيه، فإذا أصاب القائل فإنه ينقل عنه إذا احتيج إلى ذلك في تقرير الحق في مسألة ما، كما فعل شيخ الإسلام ها هنا. فيقبل الحق ممن جاء به ولو كان كافرا، كما قبل الحق من الشيطان في قصة أبي هريرة مع الشيطان في صدقة الفطر المعروفة، حيث جاء يأخذ من الصدقة فأمسكه أبو هريرة، ثم جاء يأخذ فمسكه، ثم جاء يأخذ فمسكه، ثم قال له: دعني أعلمك كلمات ينفعك الله بها. فقال أبو هريرة: ما هي؟ قال: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي، فإنك لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربنك شيطان حتى تصبح. فأخبر أبو هريرة النبي ﷺ بذلك، فقال: «أَمَا إِنَّهُ قَدْ صَدَقَكَ وَهُوَ كَذُوبٌ». أخرجه البخاري (٢٣١١). سلم بهذا التعليم، وأخذ به مع أنه من الشيطان. كذلك النبي ﷺ أقر إفادة اليهود والنصارى لنا بما فيه تنزيه رب العالمين وعدم التشريك به، فقد أتاه رجل فقال: إني رأيت في المنام إني لقيت بعض أهل الكتاب فقال: نعم القوم أنتم لولا إنكم تقولون ما شاء الله وشاء محمد، فقال النبي ﷺ: «إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَقُولُونَ كَلِمَةً كَانَ يَمْنَعْنِي الْحَيَاءُ مِنْكُمْ أَنْ أَنْهَاكُمْ عَنْهَا. قَالَ: لا تَقُولُوا مَا شَاءَ اللهُ وَمَا شَاءَ مُحَمَّدٌ». أخرجه أحمد (٢٠٦٩٤). فأخذنا هذا منهم مع أنهم ليسوا بأهل توحيد، بل هم أهل شرك وأهل التنديد الأعظم بالله، لكن ينطق الله بعض عباده بالحق وإن كان على الباطل في بعض أموره. لهذا ذكر أئمة الدعوة رحمهم الله، وخاصة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في مسائل كتاب التوحيد أن صاحب الهوى يكون له

فهم فيؤخذ من فهمه، ولهم ذكاء فيؤخذ من ذكائهم ما أصابوا فيه، وهذه قاعدة عامة في طريقة الأئمة. فإذا هذه النقول الكثيرة من مخالفين في العقيدة، ومن متكلمين، ومن أشاعرة فيما نقل شيخ الإسلام في هذه العقيدة الحموية تدل على أن النقل لإقامة الحجة وللتكثير والإفادة منه عمن عليه نزعة اعتقاد باطل أنه لا بأس به إذا كانت الحاجة للنقل عنه قائمة، إما في إقامة الحجة، أو في تكثير من قال بهذا القول، أو لغرض شرعي صحيح. [صالح آل الشيخ].

نبه المصنف هنا على أنه ما نقل هذه النقول على أنها موافقة للحق من جميع الوجوه، ولكن قد تجد لبعضهم كلاما حسنا في باب الصفات، لكنه مخالف لقول أهل السنة في بعض المسائل الأخرى في باب الأسماء والصفات، أو في باب الإيمان مثلا أو في باب القدر ونحو ذلك من أبواب العقيدة. فالمصنف هنا ينقل من كلام هؤلاء ما كان فيه موافقة للحق، ولا يعني ذلك أن كل من نقل عنه أنه موافق للحق في كل مسائل الاعتقاد. فعلى الإنسان أن يتنبه لهذا، فهذا هو منهج شيخ الإسلام في إيراده لهذه النقول من أنه ينقل من كلام هؤلاء ما يوافق فيه الحق في هذه المسألة، ولا يعني ذلك أن كل من نقل عنه نقلا أنه موافق للحق في جميع المسائل. فينبغي أن يتنبه طالب العلم إلى أن مقصود شيخ الإسلام من إيراده لكلام الجويني هنا ليس تقرير التفويض، وكما نعلم أن شيخ الإسلام ابن تيمية يرد على منهج المفوضة، ويبين بطلانه في كثير من

المواضع منها هذا الكتاب، لكن مراده هنا أن هؤلاء قد أقر أكابرهم بأن التأويل منهج فاسد، وهو بعيد عن الحق. فمن أول الاستواء أو من أول اليد وغير ذلك من التأويلات، ليس له في ذلك مسوغ ولا مستند من كلام سلف الأمة، ولا يعلم عن سلف الأمة أنهم أولوا شيئا من هذه الصفات، فهذا تأكيد لبطلان هذا المنهج وفساده. ومعلوم أن رجوع الجويني والشهرستاني والرازي والغزالي وكل هؤلاء تقدم الحديث عن توبتهم، لا يعني بالضرورة أنهم عرفوا منهج السلف على وجه التفصيل، بالدرجة التي كانوا عليها في معرفة أقوال المتكلمين ومناهجهم. وبالتالي ليس كلام الجويني بحجة على السلف فلأقوال السلف دواوينها ومصادرها التي تؤخذ منها أقوالهم وتستبين منها مناهجهم. ومن القواعد التي تقرر في منهج أهل السنة والجماعة: أن الحق يقبل من أي كائن كان، فإن الإنسان إذا جاء بالحق فليس العبرة بأنه جاء من فلان، ولكن العبرة أن هذا هو الحق، وقد يكون الإنسان على علم وعلى هدى ولكنه قد يخرج عن الحق. فإذا كما يقول العلماء في ذلك: الحق لا يقوم بالرجال، ولكن الرجال يقومون بالحق، فالحق أحق أن يتبع، فكون الإنسان جاء بالحق وقال بالحق وحتى لو كان كافرا أو فاجرا فيبقى الحق حقا، والباطل يبقى باطلا حتى وإن جاء من عالم. فإذا كما يقول شيخ الإسلام في تقرير هذه القاعدة: أنه لا ينتصر لشخص بعينه انتصارا مطلقا إلا شخص النبي ﷺ؛ لأنه هو المعصوم في التبليغ، فبالتالي يقبل قوله وينتصر له انتصارا

مطلقا، ولا ينتصر لطائفة معينة انتصارا مطلقا إلا لطائفة واحدة وهم الصحابة؛ لأن الحق لا يخرج عن جملتهم. فبالتالي ليس في منهج أهل السنة تقديس الأشخاص أو الأعيان، بل كما يقول الإمام مالك كما جاء عنه: «كل يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر»، فإذا تبقى أقوال الرجال قابلة للحق وقابلة للخطأ. وقال ابن قيم الجوزية رحمه الله: «والله تعالى يحب الانصاف بل هو أفضل حلية تحلى بها الرجل خصوصا من نصب نفسه حكما بين الاقوال والمذاهب وقد قال الله تعالى لرسوله: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥] فورثة الرسول منصبهم العدل بين الطوائف وألا يميل أحدهم مع قريبه وذوي مذهبه وطائفته ومتبوعه بل يكون الحق مطلوبه يسير بسيره وينزل ينزوله يدين بدين العدل والإنصاف ويحكم الحجة وما كان عليه رسول الله»[1]. [محمد بن خليفة].

بيان المصنف هنا هو تعليق مجمل على نقولاته، مبينـًا فيه أنه ليس كل من نقل عنه من المتكلمين وغيرهم كالصوفية وبعض الفقهاء يعتبر موافقـًا له في سائر ما قاله، أو أن هؤلاء الذين نقل عنهم يوافقون أئمة السلف في سائر الموارد، وإنما من باب أن الحق يؤخذ من كل من جاء به. والحقيقة أن المصنف هنا لم يكن غرضه أن بعض كلام هؤلاء فيه من معاني الحق أو تقريره ما لم يقع ذكره في كلام السلف، إنما قصد إلى هذه

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ١٤٨).

النقولات عن بعض أعيان المتكلمين من جهة إقامة الحجة على أتباعهم أو من يوافقهم من أصحابهم الذين غلطوا عليهم وعلى السلف سواءً بسواء، والغالب أنه يقصد به المتأخرون من الأشاعرة، ولهذا نقل عن الأشعري والقاضي أبي بكر بن الطيب. وقد تقدم أنه لا يمكن أن تختص طائفة من الطوائف بشيء من الحق لا يقع ذكره في كلام السلف، وقول المصنف: (ولو إن كان الحق يقبل من كل من جاء به..) هذا لا إشكال فيه، لكن يفهم على وجهه وهو: أنه لا يمكن لطائفة من الطوائف المخالفة للسلف أن تختص بشيء من الحق في باب الدلائل أو باب المسائل. وإذا قيل: اختصاص، أي: أنهم يختصون بتحقيقه والعلم به وتقريره، ولهذا يقول المصنف رحمه الله مبيناً حقيقة العقلية الصحيحة التي تقع في كلام المتكلمين في بعض الموارد: والفاضل من أدلتهم التي يذكرونها ترى أن الكتاب والسنة جاء به على أتم وجه. فيكون أصله مأخوذاً من أدلة الكتاب وأدلة السنة، أو يقع في كلام السلف رحمهم الله ما هو من جنسه. إذاً هم لا يختصون بشيء من الدلائل أو المسائل. وجماع الأمر في ذلك أن الكتاب والسنة يحصل منها كمال الهدى والنور لمن تدبر كتاب الله وسنة نبيه، وقصد اتباع الحق، وأعرض عن تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته. ولهذا كان العذر في هذا الباب إنما يختص بمن حقق قصد الاتباع والاجتهاد، فهذا إذا أخطأ كان خطأه مغفوراً له، لكن لا بد من اجتماع هذه الشروط، وهو أن يكون قاصداً الحق مجتهداً في طلبه. وهي

القاعدة التي سبق ذكرها في كلام المصنف، أن كل من أراد الحق واجتهد في طلبه من جهة الرسول فأخطأه فإن خطأه مغفور له. [يوسف الغفيص].

هذا تنبيه استصحبه فيما مضى من النقول، ليس كل من ذكرنا شيئًا من قوله من المتكلمين وغيرهم يقول بجميع ما نقوله في هذا الباب وغيره، يعني ليس موافقاً لعقيدة أهل السنة والجماعة تمام الموافقة، لكنني أنقل فيما أنقل شيئا أصاب فيه. ثم قال: (ولكن الحق يقبل من كل من تكلم به) وهذه أيضًا قاعدة نفيسة ينبغي أن تضعها نصب عينك يا طالب العلم. وفهم مثل هذا الأمر ثم تجريد القصد والهمة والإرادة لتطبيقه على النفس من المهمات يا طلاب العلم، وعندنا في هذا الباب قواعد وضوابط في غاية الأهمية ينبغي أن تكون معك حاضرة في ذهنك دوما. أول ذلك: الله سبحانه هو الذي أحق الحق فلا يُطلب الحق إلا من وحيه، ﴿وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [يونس: ٨٢]، ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ [البقرة: ١٤٧]، فالمصدر إذا هو وحي الله، الله هو الذي أحق الحق، إذا لا تطلب الحق إلا من طريق الوحي. ضابط ثان ضعه نصب عينك: الحق مقبول لكونه حقا بغض النظر عن قائله. أنت إذا قبلت الحق وأنت ملزم وليس لك خيار في ألا تقبله، أنت تقبله لأنه حق وليس لأن قائله فلان أو فلان، الحق يقبل من حيث كونه حقا بغض النظر عن قائله، هذا أيضًا لابد أن توطن نفسك عليه يا طالب العلم. الضابط الثالث: عدم قبول الحق بسبب قائله من أهل الأهواء، من الناس من يتوقف ولربما رَدَّ

حقا لأن قائله لا يرتضيه، هذا ليس من مسالك العدل، هذا ليس مما يحبه الله، بل هذا من مسالك الهوى، والهوى لا يليق بمسلم صادق في إيمانه، عليك أن تقبل الحق من كل من جاء به، حتى ولو كان بغيضا لك، حتى لو كان قائله مبتدعـًا، بل حتى لو كان قائله كافرًا. ومن محاسن كلام ابن مسعود فيما أخرجه أبو نعيم وغيره لما سأله سائل أن يعظه ويُعلمه كلمات قال: «اعبد الله، ولا تشرك به شيئا، وزل مع القرآن حيث زال، ومن جاءك بالحق فاقبل منه وإن كان بعيدا بغيضا، ومن جاءك بالباطل فاردد عليه وإن كان حبيبا قريبا». إذا توقفك في قبول الحق لأن قائله غير مرضيا عندك هذا ليس من الحق، هذا من الباطل. الضابط الرابع: أهل السنة والجماعة أعلم بالحق وأقوم به، ولا يخرج الحق عن مجموعهم. نعم ليس كل فرد من أهل السنة مصيبا للحق في كل شيء، لكن مجموع قول أهل السنة والجماعة وما مضى عليه أهل السنة لا يمكن أن يخرج الحق عنه، فيتفق أهل السنة والجماعة على باطل ويكون الحق مع المبتدعة، هذا لا يمكن أن يكون. الأمر الخامس: قبول الحق من المخالف لا يستلزم تزكيته. انتبه لهذا، بعض الناس يخلط بين الأمرين، قبول الحق شيء، وتزكية القائل شيء آخر، إذا قبول الحق لا يستلزم تزكية قائله، لربما يصيب الحق مبتدع ولا يزال مع قوله هذا مبتدعـًا، بل قد يقول الحق كافر ولا يزال بهذا كافرا، وليس لك أن تجعله مسلما لأنه أصاب الحق في مقالة، هذا ليس بصحيح. وهذا الذي يختلط على بعض الناس يظن أنك لو قلت ما

قاله فلان حق، أو أنا أقبل هذه المقالة التي قالها هذا المنحرف في مجموع مسلكه، يظن أنك أصبحت مزكيا له، كأنك ترتضيه في كل شيء؛ وهذا ليس بلازم، قبول الحق في موضع لا يستلزم تزكية القائل بإطلاق، إنما هو قبول للحق لأنه وافق الحق. أخيرا الأمر السادس: أنصف من نفسك توفق لإصابة الحق، احرص دائما على أن تكون قاضيا عادلا على نفسك، إن كنت كذلك فأبشر بالخير، أبشر بالتوفيق للحق، ستكون مسددا معانا بتوفيق الله ﷻ، ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٦٩]. وما أحسن ما قال عمار رضي الله عنه: «ثلاث من جمعهُنَّ فقد جمع الإيمان: الإنصاف من نفسك، وبذل السلام للعالم، والإنفاق من الإقتار»، الشاهد أنه قال: (الإنصاف من نفسك)، أن تجعل نفسك على نفسك حكما عدلاً، بحيث تعترف إذا أخطأت، وتقبل الحق ممن جاء به ولو كنت لا ترتضيه، والله أعلم. [صالح سندي].

***

فأما تقرير ذلك بالدليل، وإماطة ما يعرض من الشبه، وتحقيق الأمر على وجه يخلص إلى القلب ما يبرد به من اليقين ويقف على مواقف آراء العباد في هذه المهامِهِ، فما تتسع له هذه الفتوى، وقد كتبت شيئًا من ذلك قبل هذا، وخاطبت ببعض ذلك بعض من يجالسنا، وربما أكتب إن شاء الله في ذلك ما يحصل المقصود به.

***

شيخ الإسلام رحمه الله يريد أن يشير إلى بعض كتبه التي جمع فيها هذه المسائل، ومن أعظمها وأجلها قدرا كتاب «در تعارض العقل والنقل» الذي قال فيه ابن القيم رحمه الله لما عدد كتب شيخ الإسلام:

واقرأ كتاب العقل والنقل الذي ... ما في الوجود له نظير ثان

وكذاك منهاج له في رده ... قول الروافض شيعة الشيطان

وكذاك أهل الاعتزال فإنه ... أرداهم في حفرة الجبان

وكذلك التأسيس أصبح نقضه ... أعجوبة للعالم الرباني

رد على أهل البدع في أصول مذهبهم على اختلاف أقوالهم على الفلاسفة، وعلى الباطنية، وعلى المبتدعة، وعلى نفاة الصفات، وأمثال هؤلاء. كذلك كتاب الرد على الرازي في كتاب «تأسيس التقديس»، فإنه أيضًا من الكتب العظيمة جدا في هذا الباب، فهو وكتاب «درء تعارض العقل والنقل» أعظم ما ألف في أبواب الصفات والغيبيات والعقائد بجملتها. [صالح آل الشيخ].

فمقصد المصنف في إيراده لهذه المسائل ليس إيرادا أو عرضا دقيقا أو عرضا مفصلا، فهذا مقامه أكبر من مثل هذا، وإنما هنا يعرض عرضا إجماليا فينبغي أن يتنبه لهذا. [محمد بن خليفة].

***

وجماع الأمر في ذلك: أن الكتاب والسنة يحصل منهما كمال الهدى والنور لمن تدبر كتاب الله وسنة نبيه، وقصد اتباع الحق، وأعرض عن تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته.

***

إن من فضل الله عز وجل ونعمته على أهل السنة والجماعة أن وفقهم للعمل بكتابه، والأخذ بسنة رسوله ﷺ، فإن الهدى والنور والحق لا يخرج عن كلام الله عز وجل، وكلام رسوله ﷺ، والله عز وجل أخبر في كتابه العزيز أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم، وأن هذا القرآن هدى ونور، وأن به يخرج الإنسان من الظلمات إلى النور، لقد قال عز وجل: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال عز وجل: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وقال ممتنا على نبيه ﷺ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]. وهذه الآية جمعت بين المصدرين: الكتاب والسنة، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا﴾ هذا في شأن كلام الله عز وجل، ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ هذا في شأن سنة المصطفى ﷺ. ولا شك أن الله عز وجل من حين إهباط

أدم إلى هذه الأرض بين له هذه الحقيقة كما بينها لنا، كما قال تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَآ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٨-٣٩]. فهذه حقيقة ينبغي على الإنسان ألا يغفل عنها، فهي أساس أولي في الهداية، فمن أراد الهداية والنور فإنه لا يمكن أن ينال ذلك إلا من طريق واحد، وهو إتباع شرع الله عز وجل الذي أنزله على رسوله ﷺ، فلا يمكن للإنسان أن يخرج من ظلمات الكفر والشرك، ومن ظلمات الجهل وغير ذلك من أنواع الظلمات إلى نور الإيمان إلى نور التوحيد إلى نور العلم إلى نور اليقين إلا من هذا الطريق. فإن هو اعتمد على هذا الطريق هدي إلى الحق ونال الحق بإذن الله سبحانه وتعالى، وإن ذهب يبحث عن الحق من غير هذا الطريق فلن يناله أبدا، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَمْشِى مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِى سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الملك: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]. فينبغي على الإنسان أن يضع هذه الحقيقة نصب عينيه، وأنه متى ما أراد النجاة، ومتى ما أراد النور لنفسه والحق لنفسه، والهداية لنفسه، فإن عليه أن يطلب ذلك من كلام الله عز وجل ومن كلام رسوله ﷺ. [محمد بن خليفة].



ولا يحسب الحاسب أن شيئًا من ذلك يناقض بعضه بعضًا البتة، مثل أن يقول القائل: ما في الكتاب والسنة من أن الله فوق العرش يخالفه في الظاهر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله ﷺ: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّ اللهَ قِبَلَ وَجْهِهِ»(١). ونحو ذلك، فإن هذا غلط. وذلك أن الله معنا حقيقة، وهو فوق العرش حقيقة كما جمع بينهما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]. فأخبر أنه فوق العرش يعلم كل شيء وهو معنا أينما كنا، كما قال النبي ﷺ في حديث الأوعال: «وَاللهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَهُوَ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ»(٢). وذلك أن كلمة «مع» في اللغة إذا أطلقت، فليس في ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين وشمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا، أو النجم معنا. ويقال: هذا المتاع معي لمجامعته لك، وإن كان فوق رأسك، فالله مع خلقه حقيقة،

---

(١) أخرجه البخاري (٤٠٦)، ومسلم (٥٤٧).

(٢) أخرجه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠).

وهو فوق عرشه حقيقة. ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم. وهذا معنى قول السلف: «إنه معهم بعلمه»، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته. وكذلك في قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧]، ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] كان هذا أيضًا حقًّا على ظاهره، ودلت الحال على أن حكم المعية هنا مع الاطلاع والنصر والتأييد. وكذلك قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨]، وكذلك قوله لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]. هنا المعية على ظاهرها، وحكمها في هذا الموطن النصر والتأييد. وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي، فيشرف عليه أبوه من فوق السقف ويقول: لا تخف، أنا معك، أو أنا حاضر ونحو ذلك، ينبهه على المعية الموجبة بحكم الحال دفع المكروه، ففَرْقٌ بين معنى المعية وبين مقتضاها، وربما صار مقتضاها من معناها، فيختلف باختلاف المواضع. فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع يقتضي في كل موضع أمورًا لا يقتضيها في الموضع الآخر،

فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها، وإن امتاز كل موضع بخاصية، فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب مختلطة بالخلق حتى يقال: قد صرفت عن ظاهرها.

***

إذا هنا بعد أن بين أن جماع الأمر في ذلك: أن الكتاب والسنة يحصل منهما كمال الهدى والنور لمن تدبر كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ، ولمن قصد اتباع الحق وأعرض عن تحريف الكلم عن مواضعه، بين أنه أيضا لا يظن ظان أو يعتقد معتقد أن هناك تناقضا أو تعارضا في كتاب الله سبحانه وتعالى، مثل أن يقول قائل: هناك تعارض بين نصوص العلو والاستواء ونصوص المعية. والجواب على ذلك: أن من تدبر ورجع إلى كلام سلف الأمة في تفسير آيات المعية، فقد بينوا فيها أنه لا تعارض ولا تناقض البتة بين النصين، بل إن الله تعالى جمع بين نصوص الاستواء ونصوص المعية كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وهذا إثبات لصفة الاستواء، ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وهذا بيان لنصوص المعية. فكون الله سبحانه وتعالى عال على خلقه مستو على عرشه، فهذا لا يتناقض مع أنه سبحانه وتعالى يعلم ما يكون من خلقه، وأنه سبحانه وتعالى معهم بعلمه ومعيته

واطلاعه سبحانه وتعالى، ومعلوم أن المؤولة لو عادوا إلى لغة العرب لزال عنهم الإشكال الذي يتوهمونه. فالبعض يعتقد أن المعية هنا هي معية ذاتية، والنص لا يفيد هذا، فكلمة «مع» إذا أطلقت هكذا ولم تقيد، فإنها تفيد معنى المصاحبة، ثم هذه المصاحبة يتحدد بعد ذلك نوعها بحسب السياق، فقد تكون مصاحبة بالذات، كما تقول: ذهبت مع فلان. أما أن تقول مثلا: أنا معك في هذه المسألة، أو معك في هذه القضية، فهنا مصاحبة لكنها مصاحبة نصرة أو تأييد أو موافقة على هذا الأمر. فإذا ينبغي أن نفهم أن كلمة «مع» في لغة العرب تفيد مطلق المصاحبة من حيث هي، ثم السياق هو الذي يحدد نوع المصاحبة. ونحن إذا نظرنا إلى كتاب الله سبحانه وتعالى نجد أن الله سبحانه وتعالى قد أخبر عن نوعين هنا من المعية والمصاحبة: معية عامة كما في هذه الآية: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، ومعية خاصة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣]، أو كما في قوله تعالى: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠]. فلو قلنا إن «مع» تفيد مصاحبة الذات، فكيف نفرق بين المعيتين هنا؟ نقول: أما المعية العامة، فإنها معية العلم والاطلاع، وأما المعية الخاصة، فإنها معية نصرة وتأييد؛ لأن الله خصها بأهل الإيمان. فقول شيخ الإسلام: «وذلك أن الله معنا حقيقة»، قد يفهم بعض طلبة العلم أنه قصد بهذا معية ذاتية. لا، هي معية حقيقية؛

لأن النص أثبتها، وهي معية العلم، وبالتالي كما جاء في تفسير الطبري من قول الضحاك في سورة المجادلة في هذا: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧] قال الضحاك عند هذه الآية: «هو فوق العرش وعلمه معهم»(١). وهكذا فسرها الإمام مالك بن أنس كذلك، كما نقل الآجري في الشريعة، وغيره عن الإمام مالك أنه قال: «أنه معنا بعلمه»(٢)، وكذا قال ابن عبد البر، وكذا قال جمع من أهل العلم: «إن المعية هنا معية علم»، ولم ينقل عن واحد من السلف أنه فسر المعية هنا بالمعية الذاتية. فهنا أشار إلى أن كلمة «مع» في اللغة أنها إذا أطلقت، يعني بدون قيد، فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة، أي: تفيد مطلق المصاحبة، ثم المصاحبة قد تختلف فتقول: هذا المتاع معي، أو سرنا والقمر معنا، ففرق بين هذا وهذا، فلو قلت سرنا والقمر معنا، فالقمر في مكانه، وأنتم في مكانكم، فهو يصاحبكم لكنها مصاحبة عن بعد. وكما لو قلت: هذا المتاع معي، وقد يكون فوق رأسك، فهذه مصاحبة وهذه مصاحبة، لكن السياق هو الذي يحدد نوع المصاحبة في الأمرين، فيجب

---

(١) تفسير الطبري (٢٢/ ٤٦٨).

(٢) الشريعة (٣/ ١٠٧٧).

أن نتنبه لهذا، فوجه الخلل في فهم البعض أنه يريد أن يلزم هذه الآية معنى معية الذات، وهذا الفهم لا يوجد إلا في ذهنه، فالخلل هنا ما جاء من النص قطعا، وإنما من فهمه هو. فعلى طالب العلم أن يتنبه لهذا، فالنصوص لا تتعارض ولا تختلف. (ونظيرها من بعض الوجوه الربوبية والعبودية، فإنها وإن اشتركت في أصل الربوبية والتعبيد...) استعملت كلمة «عبد» في الشرع على عدة أقسام: القسم الأول: عبودية الرق، كما جاء في قوله: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٧٥] فالمراد بالعبد هنا: العبد الرقيق المملوك؛ فتطلق العبودية ويراد بها عبودية الرق. القسم الثاني: العبودية العامة؛ حيث تطلق العبودية ويراد بها العبودية العامة، أي: عبودية الربوبية، كما في قوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]، فالعبد هنا: عبد القهر والملك لله سبحانه وتعالى، وكلنا عبيد لله عز وجل. وعند جمع كلمة «عبد» يظهر الفرق بين عبودية الربوبية لله عز وجل، وكذلك عبودية الرق، فتقول في جمعها: «عبيد»، وأما في عبودية الألوهية فتقول: «عباد»، ولذلك قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: ٦٣]. القسم الثالث: العبودية الخاصة، أي: عبودية التأله، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ﴾ [ص: ١٧]، ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١] فهذه العبودية الخاصة. القسم الرابع: عبودية الأشياء، كعبد الدنيا وشهواتها، وهو المذكور في قوله ﷺ: «تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَالدِّرْهَمِ،

وَالقَطِيفَةِ، وَالخَمِيصَةِ، إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ». أخرجه البخاري (٦٤٣٥). فهذا فيمن استعبدته الدنيا وملذاتها فأصبح لها عبدا. لذا يلزم التفريق في استعمالات هذه الكلمة، حتى يتضح المراد بها. فالعبودية على نوعين: عبودية عامة، وعبودية خاصة. فالعبودية العامة: عبودية أهل السماوات والأرض كلهم لله، برهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم. فهذه عبودية القهر والملك، قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗا ٨٨ لَّقَدۡ جِئۡتُمۡ شَيۡـًٔا إِدّٗا ٨٩ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا ٩٠ أَن دَعَوۡاْ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٗا ٩١ وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ٩٢ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾ [مريم: ٨٨-٩٣] فهذا يدخل فيه مؤمنهم وكافرهم. وقال تعالى: ﴿وَيَوۡمَ يَحۡشُرُهُمۡ وَمَا يَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَقُولُ ءَأَنتُمۡ أَضۡلَلۡتُمۡ عِبَادِي هَٰٓؤُلَآءِ أَمۡ هُمۡ ضَلُّواْ ٱلسَّبِيلَ﴾ [الفرقان: ١٧] فسماهم عباده مع ضلالهم، ولكنها تسمية مقيدة بالإشارة، وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ عَٰلِمَ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ أَنتَ تَحۡكُمُ بَيۡنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُواْ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ٤٦]، فهذا يتناول العبودية الخاصة والعامة. وأما النوع الثاني: العبودية الخاصة، وهي عبودية الطاعة والمحبة واتباع الأوامر، وقد جاءت تسميتهم مطلقة. قال تعالى: ﴿يَٰعِبَادِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡكُمُ ٱلۡيَوۡمَ وَلَآ أَنتُمۡ تَحۡزَنُونَ﴾ [الزخرف: ٦٨]، وقال: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمۡشُونَ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ هَوۡنٗا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلۡجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمٗا﴾ [الفرقان: ٦٣]. قال

الإمام ابن القيم رحمه الله: «وإنما انقسمت العبودية إلى خاصة وعامة؛ لأن أصل معنى اللفظة - أي: العبودية -: الذل والخضوع، يقال: طريق معبد إذا كان مذللا بوطء الأقدام. لكن أولياؤه خضعوا له وذلوا طوعا واختيارا وانقيادا لأمره ونهيه، وأعداؤه خضعوا له قهرا ورغما»[1]. ووصف عبيد ربوبيته بالعبودية لا يأتي إلا على أحد خمسة أوجه: فالخلق كلهم عبيد ربوبيته، وأما أهل طاعته وولايته: فهم عبيد إلهيته. ولا يجيء في القرآن إضافة العباد إليه مطلقا إلا لهؤلاء المخلصين، وأما وصف عبيد ربوبيته بالعبودية، فلا يأتي إلا على أحد خمسة أوجه: الأول: إما منكرا، كقوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾ [مريم: ٩٣]. والثاني: معرفا بالألف واللام؛ كقوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَدۡ حَكَمَ بَيۡنَ ٱلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٤٨]. الثالث: مقيدا بالإشارة أو نحوها؛ كقوله: ﴿ءَأَنتُمۡ أَضۡلَلۡتُمۡ عِبَادِي هَٰٓؤُلَآءِ أَمۡ هُمۡ ضَلُّواْ ٱلسَّبِيلَ﴾ [الفرقان: ١٧]. الرابع: أن يذكروا في عموم عباده، فيندرجوا مع أهل طاعته في الذكر؛ كقوله: ﴿أَنتَ تَحۡكُمُ بَيۡنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُواْ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ٤٦]. الخامس: أن يذكروا موصوفين بفعلهم، كقوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ﴾ [الزمر: ٥٣]. وقد يقال: إنما سماهم «عباده» إذا لم يقنطوا من رحمته، وأنابوا إليه، واتبعوا أحسن ما أنزل إليهم

---

(١) مدارج السالكين (١/ ١٠٦).

من ربهم؛ فيكونون من عبيد الإلهية والطاعة. ومدار النزاع مع المخالف في هذا الباب جاء من عدم فهمهم للفرق بين العبودية الخاصة والعبودية العامة، فمن اتضح له الفرق بين العبودية الخاصة والعبودية العامة، عرف أين مقام الثناء، وأين مقام الذم. فمقام الثناء هو لأهل العبودية الخاصة، فلذلك نعتهم الله تعالى بجمعهم وأفرادهم؛ لأن مقام هذه العبودية أشرف المقامات، ومرتبتها أعلى المرتبات، فبها تشرفت الملائكة، قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسۡجُدُونَ۩﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، وقال جل جلاله: ﴿بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ٢٦ لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٧]. والعبودية هي مقام التشريف لأنبياء الله ورسله، وهم أعلى مكلفين في مراتب العبودية، قال عز وجل: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَىٰٓۗ﴾ [النمل: ٥٩]، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدۡ سَبَقَتۡ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلۡمُرۡسَلِينَ ١٧١ إِنَّهُمۡ لَهُمُ ٱلۡمَنصُورُونَ﴾ [الصافات: ١٧١-١٧٢]، وقال جل وعلا: ﴿وَٱذۡكُرۡ عِبَٰدَنَآ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [ص: ٤٥]، ووصف سبحانه أيوب الذي ابتلي طويلا بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَٰهُ صَابِرٗاۚ نِّعۡمَ ٱلۡعَبۡدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٞ﴾ [ص: ٤٤]، وأثنى على سليمان الذي وهبه الملك العظيم بقوله: ﴿وَوَهَبۡنَا لِدَاوُۥدَ سُلَيۡمَٰنَۚ نِعۡمَ ٱلۡعَبۡدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٣٠]، أما عيسى عليه السلام فقد رد سبحانه على من ألهوه بقوله: ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا عَبۡدٌ أَنۡعَمۡنَا عَلَيۡهِ﴾ [الزخرف: ٥٩]، ولذلك استشهد هنا شيخ الإسلام بقول

النبي ﷺ: «لا تُطْرُونِي كَما أَطْرَتِ النَّصارَى ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّما أَنا عَبْدُهُ، فَقُولُوا: عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ». أخرجه البخاري (٣٤٤٥). فهذه العبودية تطلق في مقام المدح والثناء، إذ هي شرف للعبد؛ لذلك وصف الله عز وجل بها نبيه ﷺ في أعلى المقامات: ففي مقام الإسراء قال جل جلاله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، وفي مقام الوحي قال سبحانه: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠]، وفي مقام الدعوة قال جل وعلا: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ [الجن: ١٩]، وفي مقام التحدي قال عز وجل: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣] فذكره بوصف العبودية. فعلى العبد أن يسعى جاهدا في تحقيق العبودية، فهي شرفه ودليل إيمانه. [محمد بن خليفة].

هذا شروع من شيخ الإسلام في رد الشبه على مذهب السلف، فإن من الشبه التي وردت على مذهب السلف أن طريقة السلف في ذلك تؤول إلى أن بعضها ينقض بعضا ويخالف بعضًا، وأن إثبات الظواهر لا يستقيم مع العقل، فبعضها يخالف بعضا من أساسه. مثل الاستواء والمعية؛ فإذا قلنا: إن الله مستو على عرشه، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] فيقولون: هذا وهذا مخالف، هذا تناقض، لو أثبتنا الاستواء لتناقضنا مع الآيات الأخرى. فعندهم أن الإثبات والإيمان بالظاهر يؤول إلى التناقض، وهذه من أعظم ما أدلي به على مذهب السلف، وردها في هذه الرسالة وفي

غيرها. قال: (وهذا معنى قول السلف: «أنه معهم بعلمه». وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته) في هذا الموضع المعية معية علم ليست معية ذات، وهو مع خلقه جميعا بعلمه وإحاطته وإطلاعه وقدرته إلى غير ذلك من مقتضيات المعية العامة. وكذلك هو مع المؤمنين والمحسنين والمتقين وأهل البر والإحسان ومع أهل الصلاح ومع أهل الإيمان بعامة بحسب مراتبهم في ذلك، للتوفيق والتأييد وما تقتضيه المعية الخاصة. ويدل على تأصيل المسألة ما ذكره شيخ الإسلام أن كلمة «مع» إنما تقتضي المقارنة المطلقة، ولو كان ثم بعد في الذوات، فالله قال لعباده المؤمنين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، يعني: كونوا مع الصادقين في صفاتهم، وأخلاقهم، الصدق في الإيمان الصدق في الإخلاص، الصدق في العبادة، الصدق في السلوك، الصدق في امتثال الشرع، كونوا معهم مقارنين لهم في تلك الصفات، وإن لم يكونوا معهم بذواتهم، فإن كنت معتزلاً على رأس جبل فكن مع الصادقين. وهذا يدل على أن المعية لا تقتضي مقارنة الذات للذات، ولا تقتضي اختلاط الذات بالذات، وإنما تقتضي المقارنة. ويقال أيضا: فلان معه زوجه، وفلانة معها زوجها، إذا كان عقد الزوجية باقيا، وإن كانت هي في بلد وهو في بلد؛ لأن المراد ما تقتضيه المعية من المقارنة في كل مقام بحسبه. وهذا التفصيل العام لا بد أن تلحظه في كل مسائل الصفات والمسائل الغيبية في الرجوع إلى المعنى اللغوي العام، والمعاني

اللغوية العامة قد يمكن تفسيرها، وأحيانا لا يمكن لكل أحد أن يفسرها؛ لأن المعنى العام الكلي ليس له وجود في الخارج، إنما يوجد كليا في الأذهان، وفي الخارج يوجد مخصصًا مضافًا، يعني: في الواقع يوجد مخصصا مضافًا. وإذا كان كذلك فتفسيره يغلب على ذهن الأكثرين حتى من أهل اللغة أن يفسره بما في الخارج لغرض التقريب، ولكن المعنى الكلي الذي يصدق على ما تراه وما لا تراه، هذا قد لا يوفق إليه كل أحد، ولهذا إذا جاء بعض الناس فتكلم في معنى الرحمة أو في معنى النزول أو في معنى الغضب أو في معنى الرضا أو في معنى الأسف أو فيما أشبه ذلك، ربما فسرها بما يراه في الخارج، فيغلبه الحس الذي يراه ما يحسه وما اكتسبه من معارف على الأمر الكلي النظري الذي لا يوجد إلا في الذهن. ومعلوم أن الله في اتصافه بالصفات، وما أثبت لنفسه في كتابه أو في سنة نبيه فإنه له أكمل المعنى، أكمل المعنى للصفة، وأشمل المعنى وأعظمه وأنزهه، وهذا ما لا يمكن لكل أحد أن يعبر عنه لغلبة النظر إلى خارج الذهن في التعبير عن المعاني. فعلى طالب العلم أن يتنبه لهذا؛ لأن بعضهم يأتي إلى أفراد أهل السنة ممن ليسوا بمحققين أو ليسوا بمتمكنين بالعلم، فإذا أراد أن يثبت الصفة قال له: بين لي معنى الغضب، أو بين لي معنى الرضا، أو معنى المعية. فإذا أخذ في البيان ربما عجز؛ لأنه لا يعرف القواعد الكلية للغة في تفسير الألفاظ، ولا المعنى الكلي المجرد عن الإضافة والتخصيص. وهذا مما ينبغي التنبه له، وهذا مثال أورده شيخ الإسلام

على ما يدخل ضمن هذه القاعدة في كلمة «مع»، فإن «مع» لا تقتضي في اللغة إلا اقترانا، وقد يكون اقتران ذات بذات، وقد يكون اقتران ذات بصفات، واقتران الذات بالذات قد يكون مع قربها، وقد يكون مع بعدها، وقد يكون مع اتصالها، وقد يكون مع انفصالها؛ لأنه هو الاقتران المطلق - مطلق الاقتران - مثل ما تقول: سرت والقمر معنا، والنجوم معنا... إلى آخره، مع ديمومة ما بينك وبينه. إذا فالرجوع إلى المعنى الكلي بشرط كونه كليا، هذا من أعظم الحجج في رد التأويل؛ لأن الخارج خصص وأضاف، والمعنى الكلي يضاف إلى الله بما تستحقه ذاته على قاعدة: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. [صالح آل الشيخ].

يقرر المصنف هنا أن في الكتاب والسنة كمال العلم والهدى، في هذا الباب وغيره، في دلائله ومسائله، فقوله: (ولا يحسب الحاسب أن شيئًا من ذلك) أي: من دلائل الكتاب والسنة، (يناقض بعضه بعضًا ألبتة) أي: يخالف شيئًا آخر من الدلائل نفسها، بل ولا يحسب الحاسب أن شيئًا من دلائل الكتاب والسنة يخالف دلائل العقل؛ إلا إذا قصد بالدلائل العقلية الدلائل الفاسدة التي سماها أصحابها عقليات، فهذا لا يتناهى، فإن الخطأ في العقل مشهور في بني آدم. أما إذا قصد الدلائل العقلية الصحيحة فإنه لا يقع في شيء من هذه الدلائل معارضة لدلائل الكتاب والسنة؛ لأنه من المتحقق أن دلائل الكتاب والسنة دلائل صحيحة، ومن المعلوم أن الحق لا

يعارض الحق، فعلم بهذا: أن القرآن والسنة ليس بينهما شيء من التعارض في أدلتهما، فليس هناك دليل قرآني يعارض دليلاً آخر، ولا دليل من السنة يعارض دليلاً آخر، ولا دليل من القرآن يعارض دليلاً من السنة.. وهلم جرا. فيما يتعلق بأدلة القرآن فإن المنازعين في الجملة ينتهون فيها إلى التأويل، وأما دلائل السنة فإن من الطرق التي شاعت عند المتكلمين هو عدم قبول الخبر من أصله باعتبار أنه آحاد. وهذه بدعة حدثت في المسلمين بكلام المتكلمين وأمثالهم ومن وافقهم من متأخري الفقهاء وبعض من تكلم في المصطلح فضلاً عن أهل أصول الفقه، بل إن هذا التقسيم بهذا الحد هو تقسيم مبتدع، أما تقسيم الأحاديث النبوية إلى متواتر وآحاد من جهته فليس فيه إشكال. إذاً الإشكال هو في الحد، فإنه إذا قيل في حد المتواتر: «هو ما رواه جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، وأسندوه إلى شيء محسوس، والآحاد ما دون ذلك». فهذا حد مبتدع؛ لأنه تكلف في ثبوت سنة النبي ﷺ؛ ولهذا ليس لهذا الحد مثال في جمهور السنة، بل كما قال بعض متأخري أهل الحديث: أنه لم يقع له حديث يصل إلى هذا الحد، الذي هو حد المتواتر. ثم نقول: ما هي ثمرة هذا التقسيم؟ إن كان يُقصد به ضبط مسائل الإسناد فإننا نرى أن أئمة السنة وأئمة الحديث الأوائل لم يستعملوه، ولكن ترى أنه يذكر لمقصد واحد، وهي مسألة الدلالة، وليس لمسألة ثبوت الحديث، ولهذا اتفق أهل الحديث على ثبوت بعض

الأحاديث التي هي آحاد، بل على ثبوت بعض الأحاديث التي هي غريبة، فإنه لم ينقل عن إمام من أئمة السنة أنه طعن في حديث عمر ﵁: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ». أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧). مع أنه غريب. إذاً هذا الحد ليس له ثمرة من جهة الثبوت، يعني ليس المقصود من وضعه مسألة الثبوت، فإن من أكثر الكلام فيه وهم أئمة الكلام أصلاً ليس لهم اختصاص بمعرفة الثابت وغير الثابت من النصوص. حيث إن أئمة المتكلمين ليسوا من أهل العلم بمسائل الإسناد والرواية والرجال والاتصال والانقطاع والتواتر وعدمه، وإنما قرروا هذا الحد في مسألة الدلالة، وعنه رتبوا مسألة الدلالة القطعية والدلالة الظنية، وعنه قالوا: إن ما يتعلق بالاعتقاد لا يقبل فيه إلا المتواتر. وبهذه الطريقة منعوا قبول جمهور ما جاء في السنة النبوية في مسائل الاعتقاد، فهذا حد متكلف مبتدع، فإن النبي ﷺ كان يبعث الواحد من أصحابه بأصول الدين إلى قوم من أصناف المشركين، كما بعث دحية بن خليفة الكلبي بكتاب إلى هرقل، فترى أن الذي قابل هرقل الكتاب، والكتاب نقله واحد، وهو الذي حمله دحية بن خليفة الكلبي. إذاً الحجة كانت تقوم شرعاً في هدي النبي ﷺ بواحد ثقة؛ مما يدل على أن هذا الحد متكلف ومبتدع، فإنه لو كان لا يقبل في الاعتقاد إلا المتواتر لما كانت الحجة قامت على أهل اليمن ببعث معاذ إليهم.. وهلم جرا، في الأقوام الذين بعث إليهم النبي ﷺ واحداً من أصحابه. ثم إنه ليس في دلائل

الشرع ولا دلائل العقل أن الآحاد لا يقبل في الاعتقاد بحسب الحد الذي حدوه في الآحاد، وهو أنه: «كل ما قابل المتواتر». بل على هذا الحد: جمهور السنة لا يقبل في العقيدة، بل على طريقة بعض أهل العلم الذي يقول: إنه لم يصلنا شيء من المتواتر اللفظي بحسب الحد الذي شاع عند المتأخرين. إذاً كأنه يقال: إن السنة لا تقبل في العقيدة. ولهذا كان الاعتبار في القبول عند الأئمة رحمهم الله بمسألة الصحة مسألة تلقي الأمة له بالقبول، ولهذا كان حديث: «يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). مجمع على ثبوته باتصال سنده وصحته، ومن جهة أخرى بتلقي أئمة السلف له بالقبول وإنكارهم على من تأوله أو طعن فيه. وكما أسلفت أنه ليس في دلائل الشرع ولا دلائل العقل دليل على هذا الحد، وحتى اللغة لا تفيده، فإن المتواتر هو ما شاع وتتابع، والتتابع هنا قد يكون تتابعاً في الرواية أو تتابعاً في القبول والعمل.. إلخ. وأما الاستدلال بمثل ما جاء في الصحيحين في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لما صلى النبي ﷺ إحدى صلاتي العشي - كما يذكره بعض المتكلمين، وهذا جهل بحقيقة حدهم - فانحرف من ركعتين، فقال له ذو اليدين: يا رسول الله قصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال: «لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ»، ثم التفت إلى الناس فقال ﷺ: «أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ؟» فقالوا: صدق يا رسول الله. أخرجه البخاري (٤٨٢)، ومسلم (٥٧٣). فمن يقول: إن خبر الواحد لا يحتج به مستدلاً أن

النبي ﷺ لم يعمل بخبر ذي اليدين لأنه واحد. يقال له: هذا ليس صحيحاً؛ لأنه على حدهم حتى مع خبر أبي بكر وعمر يبقى الأمر داخل دائرة الآحاد، لأنه بعد ما روى جماعة عن جماعة. وإنما هذا يفيد ما قرره كثير من الفقهاء من الحنابلة وغيرهم: أن الإمام إذا كان عنده يقين في نفسه فإنه لا يرجع إلى قول واحد في الصلاة ولو كان ثقةً. وهذا قول قوي. (مثل أن يقول القائل: ما في الكتاب والسنة من أن الله فوق العرش يخالفه الظاهر من قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]) هذه المسألة أخص المسائل التي استدل بها المتأخرون على أن السلف يستعملون التأويل، فقالوا: لأنهم أثبتوا مسألة العلو والاستواء على العرش مع إثباتهم لمسألة المعية، وقالوا في المعية: إن الله معنا بعلمه في المعية العامة، أو مع أوليائه بنصره وتأييده في المعية الخاصة. قالوا: فهذا من باب التأويل في المعية. وذلك أن الله معنا حقيقةً، وهو فوق العرش حقيقةً. لفظة «حقيقة» هذه لم ترد في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام الصحابة، وإنما وقعت في كلام أهل السنة والجماعة كثيراً لما شاع من يطلق ظواهر الألفاظ، ويقول: إنها من باب المجاز. فقوله: معنا حقيقة، وهو فوق العرش حقيقة، نفي لمجاز المعية ونفي لمجاز العلو، أي: أن المعية والعلو كليهما مقول بالحقيقة، وهما صفتان تليقان بذات الله على معناهما اللائق به؛ ولهذا فرق بين قولك: إن الله معنا حقيقة، وبين ما قد يُطلق فيقول: إن الله معنا بذاته؛ فالمعية الذاتية لم يطلقها أحد

من السلف ولا من أهل السنة الكبار كشيخ الإسلام وأمثاله، إنما الذي وقع في كلام شيخ الإسلام وبعض علماء السنة أن الله معنا حقيقة، وكلمة حقيقة نفي لطريقة كثير من أهل الكلام أن المعية معية مجازية، فمن هذا الوجه كان هذا الحرف مناسبًا. ومحل الإشكال بين صفة العلو وصفة المعية: أن طائفةً ظنوا أن المعية تستلزم الحلول والمقارنة الذاتية، ومن هنا ظن من ظن من المتكلمين وأتباعهم أنه وقع في كلام السلف شيء من التأويل في صفة المعية، ومن هنا انغلق الجواب عن هذا المقام في كلام كثير، حتى قال من قال منهم: إن المعية مقولة بالمجاز وليست مقولة بالحقيقة. والصحيح أن مذهب السلف رحمهم الله، وهو الذي عليه الكبار من أهل السنة والجماعة أن هذه الصفة مقولة بالحقيقة، وأنها لا تستلزم الحلول والمقارنة الذاتية. وننبه هنا إلى ضرورة التفريق بين مقامين لمعرفة معنى أي كلمة: الأول: مقام الإفراد. الثاني: مقام السياق. أي: بين اللفظ المفرد وبين اللفظ المركب في سياق معين، أي: مركب مع ألفاظ أخرى. فأنت إذا أخذت كلمة «مع» فهي لفظ مثبت، ومدلول المعية هو المصاحبة والمقارنة، لكن هذه المصاحبة والمقارنة لم تضف ولم تخصص؛ لأن التفسير الآن للفظ المجرد عن الإضافة والتخصيص والتركيب اللفظي. إما إذا وقعت في سياق فقيل: زيد مع عمر، فهذا السياق يكون بحسبه، قد تكون المعية مصاحبةً ذاتية، وقد تكون مصاحبةً علمية، وقد تكون مصاحبة بالنصر

والتأييد، وقد تكون مصاحبة بالنسب.. وهلم جرا. فهي مصاحبة لكن المصاحبة متعددة؛ ولهذا إذا قيل: قال السلطان: أنا مع الرعية. فهذا سياق عربي صحيح، ولا يفهم من ذلك ولا يقع في خلد أحد من عقلاء بني آدم أنه معهم بذاته، ولا أنه معهم حتى بعلمه، وإنما أنه معهم بعنايته ونصره ودفاعه عنهم.. إلخ. إذاً المصاحبة ليست هي المصاحبة الذاتية فقط. فمن تحقق له هذا المعنى زال عنه الإشكال في مسألة المعية زوالاً تاماً، أنه فرق بين اللفظ المجرد واللفظ المركب في السياق. فهل هذه المصاحبة مصاحبة ذاتية أو علمية أو مصاحبة نصر وتأييد.. إلخ؟ يقال: هذا بحسب السياق، فلما جاءت المعية مضافةً إلى الله امتنع أن تكون معيةً ذاتية حلولية؛ لأن الله بائن عن خلقه، ولأن هذا المعنى نقص محض. إذاً فسر السياق القرآني الذي جاء في ذكر المعية بحسب المعنى المناسب له في سياق العرب وكلامهم، ومن قال: إن هذا من باب التأويل أو أن السلف تأولوا المعية. فهذا مبني على أن المعية تستلزم الحلول والذاتية، وهذا إثباته دونه خرط القتاد لغة وشرعاً وعقلاً، فإنه لا يوجد في لسان العرب ولا في الشرع ولا في العقل أن المعية إذا أطلقت لزم منها الحلول والمصاحبة الذاتية. فإذا كان هذا ليس لازماً بين المخلوقات أنفسها فبين الخالق والمخلوق من باب أولى؛ ولهذا يمتنع أن يقال: ظاهر نصوص المعية أن الله معنا بذاته ولكنا نأولها إلى المعنى اللائق به، بل يقال: ظاهرها أن الله معنا بعلمه أو معنا بنصره وتأييده؛

وليس في ظاهر القرآن ما هو من الباطل الذي يصار إلى نفيه؛ فإن القرآن ظاهره الحق ولا شك، وليس له باطن يخالف الظاهر. وتقسيم الظاهر والباطن في نصوص الصفات تقسيم شائع عند طائفة من المتكلمين، لكنهم لا يقابلون الظاهر بالباطن، وإنما يقابلون الظاهر بالمجاز أو نحوه، فلما جاء الباطنية أطلقوا الظاهر والباطن، وجعلوا ما يقابل الظاهر وهو الباطن؛ ولهذا هو ليس من الاصطلاحات الفاضلة.

(وذلك أن كلمة «مع» في اللغة إذا أطلقت) أي: جردت عن الإضافة والتخصيص فقيل: «مع» أو «المعية» فمعنى هذه الكلمة مطلق المصاحبة والمقارنة. (فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال) من غير وجوب يعني: من غير لزوم، وإن كانت المعية تارة يقصد بها المقارنة الذاتية، كما إذا قيل: عقلي معي. فهو مقارن لك مقارنة ذاتية حلولية، فقول المصنف هنا: من غير وجوب. أي: هو نفي للوجوب، ولا يعني نفي الوجوب نفي الإمكان.

(فإذا قيدت بمعنىً من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى) أي: أنه إذا كانت مجردة ثم أدخلت في سياق، فإن السياق هو الذي يدل على معنى المصاحبة والمقارنة التي تدل عليها المعية، سواء كانت مصاحبة علمية، أو مصاحبة ذاتية، أو مصاحبة نصر وتأييد أو نحو ذلك؛ ففي المعية العلمية لا بأس أن يقال: معنا بعلمه. أي: أنها مصاحبة علم من حيث التفسير، وإن كان الملتزم هو اللفظ القرآني؛ لأن

عندنا قاعدة أنه: «لا ينتقل إلى لفظ مرادف ليس فيه غرض إلا المرادفة، ويترك اللفظ الذي عبر به في النص». فخير من قولك: مصاحبة علمية، أن تقول: معية علمية؛ لأن لفظ المعية هو اللفظ الشرعي. (فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا أو النجم معنا) ما زلنا نسير والقمر معنا هذه معية ومصاحبة إبصار، فالعرب تقول: ما زلنا نسير والقمر معنا. فهل لزم من تلك المعية الحلول والذاتية بينهم وبين القمر؟ الجواب: لا، فهل القضية قضية مصاحبة علمية فهم يعلمون القمر والقمر يعلمهم؟ الجواب: لا، إنما المقصود معية الإبصار، فإذا وقع ذلك بين المخلوقات أنفسها ولم يلزم من ذلك الحلول والذاتية ولم يحتج الكلام إلى التأويل فمن باب أولى إذا كان في كلام الله المضاف إلى نفسه. أي: أننا في قول العرب: ما زلنا نسير والقمر معنا لم نحتج فيه إلى التأويل، فإنه لا أحد يقول: إن ظاهره أن القمر مع العرب، أي: بين يديهم ومعهم حال فيهم، وأن هذا هو المعنى الظاهر، وهو الحقيقة، وأن المجاز أنهم يبصرونه. وهذا يدل على أن لفظ المعية ليس له علاقة بمسألة المجاز بوجه من الوجوه. (ويقال: هذا المتاع معي لمجامعته لك؛ وإن كان فوق رأسك، فالله مع خلقه حقيقة، وهو فوق عرشه حقيقة) أي: أنه لا تعارض بين المعنيين، ولو قيل: إن المعية هي الحلول والذاتية؛ قيل: هذا التحصيل حكم لا بد له من موجب، وهذا الموجب إما أن يكون اللغة أو العقل أو الشرع، والعقل والشرع لا يدلان عليه، واللغة كذلك عند

التحقيق، فإن العرب تقول: ما زلنا نسير والقمر معنا. وهذا بدهي لا يحتاج إلى تأويل. (هنا المعية على ظاهرها، وحكمها في هذه المواطن: النصر والتأييد. وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي فيشرف عليه أبوه من فوق السقف فيقول: لا تخف، أنا معك، أو أنا هنا، أو أنا حاضر ونحو ذلك، ينبهه على المعية الموجودة بحكم الحال دفع المكروه، ففرقٌ بين معنى المعية وبين مقتضاها) هذا محصل الجواب في مسألة المعية: أنه كل من تحقق له الفرق بين معنى المعية ومقتضاها فإنه يزول عنه الإشكال، وأن الإشكال فرع عن التسوية بين معنى المعية وبين مقتضاها، فإن المعنى الكلي للفظة المعية في حال التجريد والقطع عن السياق والإضافة هو مطلق المصاحبة والمقارنة. ومقتضاها: هو مدلولها بحسب السياق، فلكل سياق ما يناسبه، فمن قال: إن المعية هي الحلول والذاتية. قيل: يلزمك أن كل سياق في كلام العرب ورد فيه حرف «مع» فإنه يحمل على حلول الذات، وهذا لا يلتزمه عاقل، أو على أقل تقدير أنه يلزم منه أن كل سياق جاء في كلام العرب، واستعمل فيه لفظ «مع» فإنه يدل بظاهره على الحلول والذاتية ويحتاج إلى تأويل. وهذا لا يلتزمه أحد؛ لأنه ليس هذا هو ظاهر الكلام في جمهور موارد المعية، فإن الناس لا يفهمون من قول العرب: ما زلنا نسير والقمر معنا. إلا معنىً واحداً، وهو أنهم يبصرون القمر، وإذا فرض في العقل معنىً آخر تبين بالعقل أنه معنىً ممتنع يفرضه العقل ولا يتصوره،

ومعلوم أن العقل يفرض المحال، لكنه لا يتصور المحال، والعبرة ليست بفرض العقل وإنما العبرة بتصوره. وهذه أيضـاً قضية عقلية مهمة وهي: التفريق بين فرض العقل وبين تصوره. فمن قال: إن هذا الشيء ثبت بالعقل؛ لأنه كذا. نقول: هذا فرض عقلي، والشيء لا يكون له أثر إلا إذا تصوره العقل تصوراً صحيحـًا، أما إذا فرضه العقل فإن العقل يفرض المحال، ودرجة الفرض في العقل سابقة على درجة التصور، حيث إن الفرض هو المبدأ الأول، فالعقل يفرض الشيء أحيانـًا ثم يدخل دائرة التصور فلا يقبل التصور؛ فيكون محالاً في العقل. إذاً فرق بين الفرض العقلي وبين التصور العقلي؛ ولهذا يقولون: الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وليس عن فرضه. والتصور: هو الدرجة الثانية بعد الفرض، وهو دخول المفروض محل القبول العقلي. أي: كأن الفرض بمنزلة السؤال على العقل والتصور بمنزلة الجواب، ونحن نعلم أنه ليس كل سؤال يمكن جوابه، فكذلك هنا. (فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع، يقتضي في كل موضع أموراً لا يقتضيها في الموضع الآخر...) وكأنه يمكن أن ينتهي إلى نتيجة، وهي: أن لفظ المعية إما أن يكون مقولاً بالاشتراك اللفظي أو مقولاً بالتواطؤ. فإن كان مقولاً بالاشتراك اللفظي فلكل سياق ما يناسبه، وهذا يزيد المسألة تباعداً ولا يوجب التلازم في حكم المعية. وإن كان مقولاً بالتواطؤ، قيل: التواطؤ يقع بقدر واحد كلي، وإنما أوجب ذلك اختلاف

السياقات. فسواء فرضت أن اللفظ مقول بالتواطؤ أو مقول بالاشتراك اللفظي فإنه في كلا الحالين لا يستلزم في سائر موارده الحلول والذاتية. [يوسف الغفيص].

بعد ما ذكر الشيخُ هذه النقول عن عددٍ من المصنفين من مختلف الطوائف؛ يُعقِّبُ بذكر أَصلٍ جامع في جميع مسائل الاعتقاد المختلفِ فيها، وهو التعويلُ في معرفة الله على الكتاب والسنَّة؛ لتضمُّنهما الهدى والنورَ في جميع المطالب العلمية والعملية، وأنهما بريئان من التناقض. ثم يذكر مثالًا لِمَا قد يظنُّ بعضُ الناس أَنَّ فيه نوعًا من التناقض، وهي: آيات العلو والاستواء على العرش مع آيات المعية، ثم يُفصِّلُ القولَ في الجواب عن هذا الاعتقاد، ويُبين أنه لا تعارضَ بين الاستواء والمعية، وأن كلا منهما حقيقة، فهو مع عباده أَينما كانوا، وهو مستوٍ على العرش كيف شاء، والمعيةُ إنما تدلُّ على مطلق المقارنة، لا تدلُّ على اختلاطٍ ولا حلولٍ، لكن يختلف مقتضاها باختلاف المضاف إليه، فإذا كان المضافُ إليه عامًا فمُقتضاها العلمُ، ولهذا قال السَّلف: «أن الله معنا بعلمه». فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] أي: معكم بعلمه، فهو تعالى فوق العرش لا تخفى عليه من أعمال العباد خافيةٌ. وإذا كان المضافُ خاصًا، كان مقتضى المعية الحفظ والتأييد، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨]، وقوله لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وبهذا يُعلم أَنَّه إذا قيل: أنه معنا حقيقةً أنه تعالى نفسه معنا بعلمه وسمعه وبصره، يسمع أقوالَنا، ويرى مكانَنا، ويعلم ما في

ضمائرنا وجميع أحوالنا، وليس معنى قولنا: «معنا حقيقة» أنه حالٌّ فينا أو متصلٌ بذواتنا أو أنه في كلِّ مكانٍ، تعالى اللهُ عن ذلك علوًّا كبيرًا، وقولُ السَّلف في المعية: «معنا بعلمه» تفسيرٌ بما دلَّ عليه ظاهرُ الكلام وسياقُه، فليس من التأويل المذموم، خلافًا لمن ادَّعى ذلك على السَّلف، فإنَّ التأويلَ المذمومَ صرفُ اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر بلا حُجَّةٍ، وما قاله السَّلفُ في المعية قد دلَّ عليه أَولُ الآيةِ وآخرُها. ومعنى قولنا: «أنه فوق العرش حقيقةً» أَنَّه تعالى نفسه فوق العرش بذاته، وبيَّن رحمه الله أَنَّ مَن ظنَّ أَنَّ معنى أنه تعالى في السماء أَنَّ السماءَ تُقلُّه أَو تُضلُّه فهو جاهلٌ ضالٌّ أو مفترٍ كذاب. قوله: (وجماعُ الأمر في ذلك: أنَّ الكتابَ والسنَّةَ يحصل منهما كمالُ الهدى والنور لمن تدبَّر كتابَ الله وسنَّةَ نبيِّه، وقصد اتباعَ الحقِّ، وأعرضَ عن تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته) يقولُ الشيخ في موضعٍ آخرَ في العقيدةِ الواسطية جملةً حسنةً تتضمنُ هذا المعنى لمَّا ذكرَ كثيرًا من الشواهدَ في القرآنِ في باب الأسماء والصفات؛ قالَ: «وهذا البابُ في القرآنِ كثيرٌ، من تدبرَ القرآنَ طالبًا للهدى منه؛ تبيَّنَ له طريق الحق»(١). فمن تدبَّرَ القرآنَ بشرطِ أن يكون طالبًا للهدى منه تبينَ له طريقُ الحقِّ، وهكذا يقولُ هنا ويُقرِّرُ ذلك، وهذا أصلٌ عظيمٌ. ومعلومٌ أَنَّ حُسن القصدِ من أَعظم الأمور التي يصلح بها العملُ، فيجب على المسلم أَن يُحسن القصدَ في جميع الأُمور، فمن الناسِ مَن ينظرُ في القرآنِ ليُدلِّلَ على

---

(١) العقيدة الواسطية (ص: ١٠).

مذهبه، فقصدُه أن يُؤيدَ مذهبَه أو اعتقادَه أو رأيَه، لا نصرةَ الحقِّ. وقوله: (ولا يحسب الحاسبُ أنَّ شيئًا من ذلك يناقضُ بعضُه بعضًا البتة) يريد الشيخ أَنَّ نصوصَ الكتابِ والسنَّةِ في باب الصفات وغيره لا تناقضَ فيها، فلا يجوز أَن يعتقدَ المسلمُ التناقضَ في النصوص، لكن قد تتعارضُ في الظاهر مع إمكان الجمع بينها، أو يكون دخل فيها النسخُ، لكنَّ الأَخبارَ لا يقع فيها النسخُ، أَمَّا التناقضُ فيمتنعُ؛ لأَنَّ نصوصَ الكتاب والسنَّةِ من عندِ الله، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. [عبد الرحمن البراك].



ونظيرها من بعض الوجوه الربوبية والعبودية، فإنها وإن اشتركت في أصل الربوبية والتعبيد، فلما قال: ﴿بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٢١ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢١-١٢٢] كانت ربوبية موسى وهارون لها اختصاص زائد على الربوبية العامة للخلق، فإن من أعطاه الله من الكمال أكثر مما أعطى غيره، فقد ربه ورباه، وربوبيته وتربيته أكمل من غيره. وكذلك قوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإنسان: ٦]، و﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسراء: ١]. فإن العبد تارة يعنى به المعبد فيعم الخلق كما في قوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]، وتارة

يعنى به العابد فيخص، ثم يختلفون، فمن كان أعبد علمًا وحالاً، كانت عبوديته أكمل، فكانت الإضافة في حقه أكمل، مع أنها حقيقة في جميع المواضع.

***

هذا إرجاع كلمة الربوبية إلى التربية، وهو أحد وجهي التفسير لها أن الرب هو الذي ربى الخلق بنعمه. والتفسير الثاني المشهور: أن الرب هو السيد المطاع. [صالح آل الشيخ].

أي: أن العبودية في قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدًا﴾ [مريم: ٩٣] عبودية عامة، لكن العبودية المضافة إلى الله سبحانه وتعالى في مثل قوله تعالى: ﴿عَيۡنًا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]، وقوله: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١] لها اختصاص، مع أن ثمة اشتراكـًا في أصل العبودية، وهي أنهم طوع لأمر ربهم من جهة أنهم لا يخرجون عن أمره الكوني، ولا يخرجون عن قدره، فإن العباد إنما يمضون بقدر الله، وهو الخالق لأفعالهم المقدر لها. ولهذا كان أقوى طريق اعترض به الأشعرية على المعتزلة في قولهم: إن الله لم يخلق أفعال العباد: أن هذا من باب النقص في الربوبية. وهذا اعتراض صحيح من الأشاعرة، وإن كان الأشاعرة لما تركوا قول المعتزلة في القدر وأبطلوه اتخذوا مذهبـًا في الجملة من جنس مذهب جهم بن صفوان، وإن كانوا من جهة الأحرف والألفاظ يوافقون أهل السنة في الجملة، فقالوا: إن للعبد إرادة وقدرة، ولكنها مسلوبة التأثير. ولهذا صرح بعض أئمة الأشعرية أن قولهم

جبر، حتى قال الرازي: العبد عندنا مجبور في صورة مختار. وقال الشهرستاني: والجبر نوعان: جبر غال، هو جبر جهم بن صفوان، وجبر متوسط، وهو الذي سلكه أئمة أصحابنا. وقال الرازي أيضـًا: إن العباد ليس لهم في هذا المقام إلا أحد قولين: إما الجبر وإما القدر. أي: نفي القدر، والقول بأن العبد يخلق فعل نفسه. ولا شك أن الأمر ليس كذلك، فإن القول الذي عند سائر الأنبياء والرسل وفي دين محمد ﷺ على أتم وجه هو أن العبد ليس مجبوراً وليس مستقلاً بفعله، بل الخالق سبحانه للعبد ولأفعاله. وفرق بين قولك: إن الله هو الخالق لأفعال العباد، وبين قولك: إن الله هو الفاعل لأفعال العباد، فالفاعل حقيقةً هو العبد؛ ولهذا وصف في القرآن بالأفعال، سواء أفعال الطاعات أو أفعال المعاصي، ووصف العباد بأنهم يعصون ويكفرون ويفسقون، وبأنهم يطيعون ويصلون ويصومون.. إلخ، فأضيفت الأفعال من الطاعات والمعاصي إلى العباد، فالعبد هو الفاعل لفعله حقيقة وليس مجازاً كما قال الأشعرية، والله هو الخالق للعبد ولفعله، وخلقه سبحانه وتعالى تارةً يقع بمحض أمره، وتارة يقع بتوسط السبب المخلوق من جهته سبحانه. [يوسف الغفيص].

ثم استطرد الشيخُ فنظَّر المعية في العموم والخصوص بالربوبية والعبودية؛ فالربوبيةُ العامةُ كقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، والخاصةُ كقوله: ﴿رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ﴾ [قريش: ٣]، والعبودية العامة كقوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ

ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾ [مريم: ٩٣]، والخاصة كقوله: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ [الفرقان: ٦٣]. وقد أشار الشيخُ إلى الفرق بين الربوبيةِ العامة والخاصة، والعبوديةِ العامة والخاصة، فالربوبيةُ العامةُ تقتضي الملكَ والقهرَ، والخاصةُ تقتضي التربيةَ والتفضيلَ، والعبدُ في العبودية العامةِ بمعنى: مُعبَّدٌ، والعبدُ في العبودية الخاصةِ بمعنى: عابدٌ، وأَهلُ العبوديةِ الخاصة هم الأنبياءُ والصالحون، وهم في هذه العبودية متفاضلون، فمَن كان أَعبدَ لله وأتقى كان أَفضلَ، وأكملُ الخلقِ عبوديةً نبينا محمدٌ ﷺ، وقد وصفه اللهُ بالعبودية في مواضع من القرآن؛ كقوله: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١]، وكقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١]، وقوله: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ﴾ [الجن: ١٩]، وقوله: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣]. ثم يوضحُ إِمكانَ المعيَّةِ مع المباينة بضرب المثل بالقمر؛ فإنه يكون مع المسافر وغيرِ المسافر، وهو مُباينٌ لكلِّ مَن يراهُ وينظرُ إليه، فعُلم بذلك أَنَّ معيةَ الله لعباده لا تستلزم حُلولًا ولا مخالطةً، ولهذا شبَّه النبيُّ ﷺ رؤيةَ المؤمنين لربهم برؤيتهم للشمس والقمر، فشبَّه الرؤيةَ بالرؤية، ولم يُشبِّه المرئيَّ بالمرئي. [عبد الرحمن البراك].



ومثل هذه الألفاظ يسميها بعض الناس «مشككة» لتشكيك المستمع فيها، هل هي من قبل الأسماء المتواطئة، أو من قبل المشتركة في اللفظ فقط، والمحققون يعلمون

أنها ليست خارجة عن جنس المتواطئة؛ إذ واضع اللغة إنما وضع اللفظ بإزاء القدر المشترك، وإن كانت نوعًا مختصًا من المتواطئة، فلا بأس بتخصيصها بلفظ.

***

تنقسم الألفاظ من حيث دلالتها على المعنى إلى: أولا: الألفاظ المختلفة. الألفاظ عند اختلافها في اللفظ فهي على نوعين من حيث دلالتهما على المعاني: الألفاظ المترادفة: وهي الألفاظ المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت واحد، أي: أن الأسماء المترادفة اختلفت ألفاظها واتفقت معانيها كالخمر. المتباينة أو المتزايلة: وهي الألفاظ المختلفة الدالة على معان مختلفة بالحد والحقيقة كالذهب. ثانيا: الألفاظ المتفقة في اللفظ والرسم. الألفاظ عند اتفاقها في اللفظ والرسم فهي على ثلاثة أنواع من حيث دلالتها على المعاني: النوع الأول: المشترك اللفظي (بكسر الراء): وهو اللفظ الواحد المتفق الذي يطلق على أشياء مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقا متساوية. كالعين تطلق على: آلة البصر وينبوع الماء وقرص الشمس. وهذه مختلفة الحدود والحقائق. وعند ابن تيمية رحمه الله فإن الأسماء المشتركة هي الأسماء المتفقة اللفظ التي يكون معناها متباينا وهي مشتركة اشتراكا لفظيا كلفظ «سهيل» المقول على الكوكب وعلى الرجل. النوع الثاني: المتواطئة: وهي الألفاظ الكلية التي يكون حصول معناها وصدقها على أفرادها الخارجية والذهنية على

السوية، كدلالة اسم الإنسان على أفراده الخارجيين، وهذه الأسماء المتواطئة هي جمهور الأسماء الموجودة، وهي أسماء الأجناس اللغوية، وهو الاسم المطلق على الشيء وما أشبهه، سواء كان اسم عين أو اسم صفة جامدا أو مشتقا ... كلها أسماء متواطئة وأعيان مسمياتها في الخارج متميزة. النوع الثالث: المشككة: وهي الألفاظ الكلية التي لم يشأ صدقها على أفرادها، بل حصولها في بعضها أولى أو أشد من بعضها الآخر كدلالة اسم النور على نور الشمس ونور السراج فإنه في الشمس أشد منه وأقوى من نور السراج. وسمي المشكك مشككا لأن الناظر فيه يتردد ويتشكك هل هو من المتباين أو من المتواطئ، فإذا نظر إلى التفاوت ظن أنه من المتباين وإذا نظر إلى الاتفاق في المعنى جعله من المتواطئ، فالإنسان باعتبار أفراد الإنسان يعد متواطئا، والضوء باعتبار التفاضل والتفاوت فيه يعد مشككا. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة، وإذ جعلت المتواطئة نوعين: متواطئا عاما وخاصا، كما جعل الإمكان نوعين: عاما وخاصا، زال اللبس»[1]. فهذا النوع من الألفاظ يسمى الألفاظ المتواطئة التواطؤ المشكك، وقد ضربنا مثلا بالنور، فتقول: نور المصباح وضوء الشمس؛ فتسمي هذا نورا وهذا نورا، فكونه يطلق على هذا

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٨٥).

لفظ النور وعلى هذا النور، فهل هما تماما سواء بسواء؟ لا؛ فشتان بين النورين، فهناك تفاوت مع أن المعنى واحد. [محمد بن خليفة].

ها هنا عدة اصطلاحات، عندنا: ألفاظ متواطئة، وعندنا ألفاظ مشككة، وعندنا ألفاظ مشتركة، ما هو الفرق بين هذه المصطلحات؟ الألفاظ المتواطئة: هي التي اتفقت أو استوت الأفراد فيها في المعنى. فلفظ «الإنسان» من المتواطئ لماذا؟ لأنه يندرج تحت كلمة «الإنسان» أفراد كثر، كلهم متساوون في الإنسانية، يعني ما يوجد إنسان درجة أولى، وإنسان درجة ثانية، الكل مشترك في الإنسانية. وكلهم على درجة واحدة من حيث الحقوق والواجبات. ألفاظ مشككة: بعضهم يجعلها بالفتح ولكن الأكثر على الكسر. بعضمهم يقول «مشككة» لكن الأقرب أو الأكثر على أنها «المشككة» هذه الألفاظ اختلفت الأفراد فيها في المعنى قوة وضعفـًا، لاحظ معني أن المتواطئة تساوت فيها الأفراد في المعنى، أما في المشككة فإن هناك قدرا مشتركا في المعنى بين الأفراد، لكن مع ذلك ثمة اختلاف بين الأفراد في المعنى قوة وضعفـًا. ولذلك «الإيمان» من الألفاظ المشككة؛ فإنه ينطبق على كل أهل الإيمان، كل من عنده إيمان فإنه ينطبق عليه لفظ الإيمان، لكن شتان بين أهل الإيمان، ليسوا جميعـًا على درجة واحدة، بل هم متفاوتون فيه تفاوتـًا عظيمـًا. لفظ «المعية» يقول شيخ الإسلام: إنها من قبيل «الألفاظ المشككة» ثمة قدر مشترك في جميع المواضع وهو

مطلق المقارنة، ثم هناك قدر زائد في هذا الموضع لا تجده في الموضع الآخر. هناك مصطلح ثالث وهو «الألفاظ المشتركة»: الألفاظ التي اتفقت في ألفاظها واختلفت في معانيها. هذه نقول عنها إنها مشتركة، كلفظ «العين» حروف واحدة «عين، ياء، نون» لكن المعنى تطلق هذه الكلمة على العين الباصرة، أو العين النابعة أو الجارية، وعلى الجاسوس، على النقد. «القُرء» يُطلق على الطهر، ويطلق على الحيض، وهلم جراء هذه تسمى ألفاظاً مشتركة. يقابل المشتركة، الألفاظ المترادفة: هذه التي اختلفت في الألفاظ والحروف لكنها اتفقت في المعنى، فالسيف، والعضب، والمهند، والبتار، الفاظ مختلفة، لكن المعنى واحد، وهلم جرا. طبعاً شيخ الإسلام أو غالب المناطقة يجعلون المتواطئة والمشكك قسيمان، شيخ الإسلام بعض أهل العلم يرى أن المشكك مندرج تحت المتواطئ، ليس قسيماً له وإنما هو قسم منه، ويقول المتواطئ ينقسم إلى قسمين: متواطئ تواطئاً خاصاً، ومشكك. متواطئ تواطئا خاصا: وهو استوت فيه الأفراد في المعنى، وهناك مشكك وهذا الذي أشار إليه، قال: (والمحققون يعلمون أنها ليست خارجة عن جنس المتواطئة) إذا هو يرى أن المشكك قسم من المتواطئ وليس قسيما له، والأمر في ذلك على كل حال اصطلاحي. المقصود: سواء جعلنا المعية معان مختلفة اتفقت

في كلمة معية، وبالتالي تكون من قبيل المشتركة، أو جعلناها من قبيل المتواطئة، النتيجة واحدة، وهي أن الله معيته لا تقتضي مخالطته لخلقة. [صالح سندي].

مقصود المصنف من هذه الأمثلة: أن الاشتراك أو التواطؤ في اللفظ بقدر لا يستلزم التطابق في المعنى في سائر السياقات، وهذا ما سماه البعض الألفاظ المشككة، وهو ما يكون متواطئـًا بقدر ولكنه يكون في بعض المعاني والسياقات أحق، كما تقول: بياض الثلج وبياض الفرس، فنسبة البياض في الثلج ليست كبياض الفرس. فاللفظ في الموردين لفظ مشكك، هكذا يقولون من جهة أنه في الثلج أتم ثبوتـًا، وقد رجح المصنف أن حقيقة المشكك نوع من المتواطئ. فالقرآن على ما هو عليه من غير تأويل في مسألة العلو ومسألة المعية، وقد تقدم أن الفاضل في المناظرة أنه إذا كان النافي ينفي شيئـًا من الصفات لا يسلم له أن يستعمل الألفاظ المجملة المشتركة، فمن ينفي العلو ويقول: إن الله ليس في جهة. يقال له: أخبرنا عن العلو والفوقية؟ فإن قال: إن الله ليس عليـًا ولا فوق العالم فإنه يكون أتى على المخالفة الصريحة لما في الكتاب والسنة؛ لأن الله قال: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وقال في كتابه: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وأمثال ذلك؛ ولهذا بعض المتأخرين ممن قصدوا مذهب أهل السنة جمعوا بين إثبات اللفظ الشرعي الثابت فقالوا: إن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق خلقه بائن عنهم، وأنه ليس في جهة. فقولهم: ليس في جهة، بقية بقيت عليهم من مذهب

المخالفين، وحينما نقول: إنها بقية بقيت عليهم من مذهب المخالفين فإننا لا نقصد أن الحق أن يقولوا: إن الله في جهة؛ لأن هذا الحرف باستعمال المستعملين له صار لفظًا مجملاً، وإنما يلتزم اللفظ الشرعي. أما لفظ الجهة فهو لفظ مجمل حادث يفصل في معناه: فإن كان معنىً صوابًا قبل، وإن كان غير صواب رد، واللفظ من حيث هو يتوقف فيه، فلا يطلق إثباتًا ولا نفيًا. [يوسف الغفيص].

***

ومن علم أن المعية تضاف إلى كل نوع من أنواع المخلوقات، كإضافة الربوبية مثلاً.

***

(ومن علم أن المعية تضاف إلى كل نوع من أنواع المخلوقات، كإضافة الربوبية مثلاً) الناس على كل حال في نصوص المعية انقسموا إلى أربعة أقسام: القسم الأول: الذين أثبتوا علم الله حقيقة، وأثبتوا مع ذلك معيته لخلقه جميعًا بعلمه وإحاطته، وأثبتوا معيته لبعض خلقه من شاء منهم بنصرته وتأييده إضافة إلى علمه، فهؤلاء أهل السنة والجماعة جمعوا بين النصوص والفوا بينها. القسم الثاني: هم الحلولية والاتحادية الذين ضلوا في نصوص المعية، فظنوا أنها تدل على أن الله حال في خلقه ممتزج بهم أو أنه قد اتحد بهم، فصارا شيئا واحدا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا، هؤلاء أخطئوا مرتين: أولا: أنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض، أخذوا بنصوص المعينة وتركوا

نصوص العلو والفوقية. وثانيا: أخطئوا في فهم نصوص المعية، فظنوا أنها تدل على الحلول أو الاتحاد. القسم الثالث: فرقة قديمة اسمها «السالمية» تلاشت واضْمَحَلَّت والحمد الله على العافية من هذه الأهواء هؤلاء جمعوا بين النقيضين فقالوا: الله معنا بذاته حقيقة، والله مستو على عرشه بذاته حقيقة، فجمعوا بين النقيضين وقالوا هذا الذي تقتضيه النصوص فلابد أن نقول بها جميعـًا، وهؤلاء قد خالفوا العقل وخالفوا النقل. القسم الرابع: هم عامة المتكلمين المعطلة الذين لم يثبتوا العلو ولم يثبتوا الحلول، ما أثبتوا العلو وإنما أولوا أدلة العلو والاستواء، وأيضـًا ما قالوا بحلول الله في خلقه، أحسنوا ثانيا وأخطأوا أولا. وخطأ آخر: هو كونهم زعموا أن أدلة المعية عندهم مؤولة، هم ما قالوا بالحلول هذا صواب، وأدلة المعية عندهم مؤولة؛ لأن حملها على ظاهرها يقتضي الحلول، إذا لابد من التأول، إذا وقعوا في خطأين: الأول: تأويل العلو. ثانيـًا: أنهم زعموا أن سبيلهم إلى نفي الحلول تأويل أدلة المعية. وأخطأوا ثالثا: أخطئوا على أهل السنة، حينما اتهموهم بالتناقض وأنهم متناقضون يلومون غيرهم بما يقعون فيه، حيث زعموا أن نصوص المعية لابد من تأويلها، وأن حملها على ظاهرها يقتضي الحلول والاتحاد، وأخطأ أهل السنة حينما ردُّوا التأويل جملة وتفصيلا مع أنهم وقعوا فيه، هذا خطأ على أهل السنة. أهل السنة قاعدتهم واحدة ما اختلت، وهي حمل النصوص على ظاهرها اللائق بالله، لكن المشكلة أن القوم ما فهموا. [صالح سندي].

***

وأن الاستواء على الشيء ليس إلا للعرش.

***

الاستواء صفة ثابتة في القرآن والسنة وقد أجمع سلف الأمة على إثباتها. وذكر صفة الاستواء جاء في سبعة مواضع من القرآن الكريم. كما أن السنة مليئة بالأحاديث الثابتة الصحيحة الدالة على علو الله واستوائه على عرشه. والسلف يقولون إن معنى هذا الاستواء الوارد في الكتاب والسنة معلوم في اللغة العربية، كما قال ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». فقولهم: «الاستواء معلوم»: أي أن معنى الاستواء معلوم في اللغة، وهو ههنا بمعنى العلو والارتفاع. قال ابن القيم رحمه الله: «إن لفظ الاستواء في كلام العرب الذي خاطبنا الله بلغتهم وأنزل به كلامه نوعان: مطلق، ومقيد. فالمطلق: مالم يوصل معناه بحرف مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤] وهذا معناه: كمل وتم، ويقال: استوى النبات، واستوى الطعام. وأما المقيد فثلاثة أضرب: أحدها: مقيد بـ«إلى» كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] واستوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى المعدى بـ«إلى» في موضعين من كتابه، الأول في سورة البقرة في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى

ٱلسَّمَآءِ﴾، والثاني في سورة فصلت: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف. الثاني: المقيد بـ«على» كقوله تعالى: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله: ﴿فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٩] وهذا أيضا معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة. الثالث: المقرون «بواو مع» التي تعدى الفعل إلى المفعول معه نحو استوى الماء والخشبة، بمعنى ساواها وهذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم»[1]. ومما يؤكد أيضا أن السلف يعلمون معنى الاستواء قول ابن عبد البر: «والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه، قال أبو عبيدة في قوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾ [الأعراف: ٥٤] قال: علا، قال: وتقول العرب: استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: «استوى» أي: انتهى شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد، والاستواء الاستقرار في العلو، وبهذا خاطبنا الله عز وجل فقال: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقال: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾ [هود: ٤٤]، وقال: ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨].وقال الشاعر:

فأوردتهم ماء بضبضاء قفرة ... وقد حلق النجم اليماني

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٢٦).

وهذا لا يجوز أن يتأول فيه أحد: استولى؛ لأن النجم لا يستولي. وقد ذكر النضر بن شميل - وكان ثقة مأمونا جليلا في علم الديانة واللغة - قال: «حدثني الخليل - وحسبك بالخليل - قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي وكان من أعلم من رأيت، فإذا هو على سطح، فسلمنا فرد علينا السلام وقال لنا: استووا فبقينا متحيرين ولم ندر ما قال؟ فقال لنا أعرابي إلى جنبه: إنه أمركم أن ترتفعوا، قال الخليل: هو من قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] فصعدنا إليه»[١]. وقال ابن القيم: «إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع كما نص عليه جميع أهل اللغة والتفسير المقبول»[٢]. ولما كان هذا هو معنى الاستواء في لغة العرب فقد تكلم السلف والمفسرون بهذا المعنى عند تفسير هذه الآية، فقد روي عن مجاهد في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] قال: علا على العرش. وقد روى ابن أبي حاتم في تفسيره بسنده عن أبي العالية في تفسير الآية السابقة الذكر قال: ارتفع. وقد روي عن الحسن البصري والربيع بن أنس مثله[٣]. وقد روى اللالكائي بسنده عن بشر بن عمر قال: «سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ

---

(١) التمهيد (٧/ ١٣١).

(٢) مختصر الصواعق (٢/ ١٤٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٥١٩).

ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] قال: على العرش استوى: ارتفع»[١]. وفي هذا التفسير لمعنى الاستواء من قبل السلف رد على من زعم أن مذهب السلف هو التقيد باللفظ مع تفويض المعنى المراد، وأنهم كانوا لا يفسرون الاستواء ولا يتكلمون فيه، فمن خلال ما تقدم من الأقوال التي نقلت عن السلف يتضح كذب هؤلاء وزيف ادعائهم. ومما ينبغي معرفته أن السلف مع إثباتهم لمعنى الاستواء واعتقادهم بأن الله مستو على عرشه ومرتفع عليه، إلا أنهم يكلون علم كيفية ذلك الاستواء إلى الله عز وجل لأن أمره هو مما استأثر الله بعلمه. وفي ذلك يقول القرطبي: «ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم-يعني في اللغة-والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة»[٢]. وقال ابن القيم: «إن العقل قد يئس من تعرف كنه صفات الله وكيفيتها، فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله. وهذا معنى قول السلف «بلا كيف»، أي: بلا كيف يعقله البشر، فإنه من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته؟ ولا يقدح ذلك في الإيمان بها، ومعرفة معانيها، فالكيفية وراء ذلك. كما أنا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٣٩٧).

(٢) تفسير القرطبي (٧/ ٢١٩).

اليوم الآخر، ولا نعرف كيفيتها مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق، فعجزنا من معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم»(١). [محمد بن خليفة].

خلاصة هذا الكلام: أن الأدلة التي فيها إثبات أن الله في السماء لها توجيهان لا ثالث لهما: أولا: أن السماء بمعنى العلو؛ فالله في العلو المطلق، فهو فوق كل شيء، وكل شيء دونه وتحته. وهذا كثير ومعروف في لغة العرب وله شواهد كثيرة. ثانيا: أن قولنا: «الله في السماء» أو أن ما جاء في النصوص: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] أن «في» بمعنى «على»، وهذا له نظائر كثيرة في النصوص، وهناك دليل ظاهر واضح سهل الفهم، النبي ﷺ يقول: «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا مَنْ فِي الأَرْضِ، يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ». أخرجه أبو داود (٤٩٤١)، والترمذي (١٩٢٤)، وأحمد (٦٤٩٤). ماذا تفهم من قوله ﷺ: «فِي الأَرْضِ»؟ على الأرض، ليس المقصود أن ترحم الذين في جوفها من الأموات، إذا كما فهمت الشطر الأول افهم الشطر الثاني الذي فوق السماء وهو الله. [صالح سندي].

***

وأن الله يوصف بالعلو والفوقية الحقيقية، ولا يوصف بالسفول ولا بالتحتية قط، لا حقيقة ولا مجازًا، علم أن القرآن على ما هو عليه من غير تحريف. ثم من توهم أن كون

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٣٥٩).

الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذبٌ إن نقله عن غيره، وضالٌّ إن اعتقده في ربه، وما سمعنا أحدًا يفهمه من اللفظ، ولا رأينا أحدًا نقله عن أحد، ولو سئل سائر المسلمين: هل تفهمون من قول الله تعالى ورسوله «أن الله في السماء» أن السماء تحويه؟ لبادر كل أحد منهم إلى أن يقول: هذا شيء لعله لم يخطر ببالنا.

***

الذين يقولون بأن الله بذاته في كل مكان، هذا القول هو ما يذهب إليه النجارية، وكثير من الجهمية وبخاصة عبادهم وصوفيتهم وعوامهم وأهل المعرفة والتحقيق منهم. ويحتج هؤلاء ببعض الحجج العقلية المزعومة بالإضافة إلى بعض الآيات القرآنية الدالة على المعية والقرب. وقد يجمع كثير من هؤلاء المعطلة بين القولين، فهو في حالة نظره وبحثه يقول بسلب الوصفين المتقابلين كليهما، فيقول لا هو داخل العالم ولا خارجه، وفي حالة تعبده وتألهه يقول بأنه في كل مكان ولا يخلو منه شيء. وفهم المراد من نصوص الكتاب والسنة بأن تجري على لغة العرب ووفق لسانها. فالألفاظ جارية على لغة العرب، فحتى نفهم المراد من نصوص الكتاب والسنة فلا بد أن تجري على لغة العرب ووفق لسانها، وليس لأحد أن يسخر اللغة وفق هواه وعلى ما جرى به اعتقاده، فاللغة حاكمة ليس لأحد أن يطوعها لأمر بغير أساليب أهلها. قال الإمام الشافعي رحمه الله: «إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف

من معانيها اتساع لسانها». ثم ذكر وجوها لاتساع لسانها وضروبه المتنوعة في دلالتها على المعاني، ثم قال: «وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به معرفة واضحة عندها ومستنكرا عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلُّف القول في علمها تكلف ما يَجهل بعضه»(١). وقال بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ): «وقد روى عبد الرزاق في تفسيره: حدثنا الثوري عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قسم التفسير إلى أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته؛ يقول من الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه فهو كاذب. وهذا تقسيم صحيح. فأما الذي تعرفه العرب، فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب. فأما اللغة فعلى المفسر معرفة معانيها، ومسميات أسمائها»(٢). كما أن علينا أن نعرف أن فهم النصوص يعتمد على سياق الكلام. وهذه الدلالة هي من الأهمية بمكان، إذ يتضح من خلالها فهم الكلام الوارد وتنزيله على معانيه الصحيحة، قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «كلام العربي على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا صار

---

(١) الرسالة (ص: ٥١).

(٢) البرهان في علوم القرآن (٢/ ٣٠٧).

ضحكة وهزأة»[1]. ودلالة السياق دلالة معتبرة عند أهل السنة استخدموها في توضيح النصوص على معانيها المناسبة لها. ويقصد بالسياق هنا هو المعنى الذي جرت فيه الألفاظ محتف بالقرائن التي تؤكد دلالة هذا المعنى وتستبعد ما سواه. فالسياق إذن يعرف من خلال الكلام سابقه ولاحقه وما احتف به من قرائن سواء كانت واضحة في النص أم كانت خارجة عنه كأسباب النزول. يقول السيوطي رحمه الله وهو يذكر مصادر المفسر وأنه يبدأ بالقرآن ثم السنة: «فإن لم يجده في السنة رجع إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله»[2]. فدلالة اللفظ على الصفة في موضع ما، لا يعني أنه يدل عليها في كل موضع. قال القاضي أبو يعلى: «وقد اعتبر أحمد القرائن في مثل هذا، فقال في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] قال: المراد به علمه؛ لأن الله افتتح الخبر بالعلم، وختمه بالعلم»[3]. وقال شيخ الإسلام: «فتدبر هذا فإنه كثيرا ما يغلط الناس في هذا الموضع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها، يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ حيث ورد دالا على الصفة وظاهرا فيها، ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل

---

(١) الموافقات: (٣/ ٤١٩).

(٢) الإتقان في علوم القرآن (١/ ١١٩٧).

(٣) إبطال التأويلات (ص: ٤٢٧).

هنا، وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك، بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى إضافة صفة من آيات الصفات. كقوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦] وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[1]. وعند ذكر بعض النصوص فإنه قد يظهر فيها أنها من نصوص الصفات وقد لا يثبت من خلالها صفة كقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وكقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، فالأولى تعني وجه الله، أي: قبلته، فأضيفت إلى الله تعالى للتخصيص والتشريف، والثاني المقصود به إتيان أمره المتمثل في عقوبته، وقد يستدل بعض النفاة بمثل آية: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ على نفي صفة الإتيان لله تعالى حقيقة الواردة في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] جاعلا من معنى الآية الأولى معنى للآية الثانية من أن الإتيان لله تعالى إنما هو إتيان أمره. ومن خلال دلالة السياق يتبين لنا أثر فهم هذه الدلالة في إثبات صفات الله تعالى وألا يجعل ما لا يدل على صفة من النصوص دليلا على نفي الصفة المثبتة من النصوص الأخرى. وما سبق هو إشارة

---

(١) مجموع الفتاوي (٦/ ١٤).

للمقصود وتبيان لأهمية هذه الدلالة. فإذا هكذا في ألفاظ المعية، في كل نص قد تقتضي معنى خلاف الآخر، فمع أن الله سبحانه وتعالى مع خلقه جميعا بعلمه، فإنه مع أوليائه وعباده الصالحين بنصره وتأييده إضافة إلى علمه، فهذا النوع يسمى التواطؤ المشكك، فالتواطؤ نوعان: كلي ومشكك. فلاحظ أن اللبس يأتي في أذهان البعض من فهمه الخاطئ، أو يريد أن يحمل النص معنى لا يحتمله، ولو عاد إلى لغة العرب وعاد إلى كلام أهل العلم لوجد أن الأمر في غاية الوضوح والجلاء، فلم يتردد واحد من السلف فيقول: لعلها معية ذاتية، ولم ينقل هذا عنهم، وهذا ابن عبد البر ينقل إجماع السلف أنهم فسروا المعية بمعية العلم، وهكذا ابن تيمية وهكذا تلميذه ابن القيم، وهكذا جمع من أهل العلم، بينوا أن المعية هنا ليست معية ذاتية. [محمد بن خليفة].

***

وإذا كان الأمر هكذا فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئًا محالًا لا يفهمه الناس منه، ثم يريد أن يتأوله بل عند المسلمين أن الله في السماء وهو على العرش واحد، إذ السماء إنما يراد به العلو، فالمعنى أن الله في العلو لا في السفل، وقد علم المسلمون أن كرسيه سبحانه وسع السماوات والأرض وأن الكرسي في العرش كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وأن العرش خلق من مخلوقات الله لا نسبة له إلى قدرة الله وعظمته، فكيف يتوهم بعد هذا أن خلقًا يحصره ويحويه، وقد قال سبحانه: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ

فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وقال تعالى: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧] بمعنى «على» ونحو ذلك، وهو كلام عربي حقيقة لا مجازًا وهذا يعلمه من عرف حقائق معاني الحروف، وأنها متواطئة في الغالب لا مشتركة.

***

المراد لو أن قائل قال: قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، هذا يفهم منه أن الله داخل السماء وأن السماء محيطة به، هل يقبل هذا؟! فيقال له: هذا فهمك أنت الخاطئ، ولكن الذي يفهمه العلماء ويفهمه أصحاب المعتقد الصحيح السليم أن قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: على السماء. فلفظ «السماء» له معنيان: الأول: العلو. والثاني: الجرم المخلوق المعروف، الذي هو السقف المحفوظ. فإذا قال أهل السنة: «الله في السماء» فمعنى السماء هنا: العلو. ومن أراد بلفظ السماء ذلك الجرم المخلوق فإنه يجعل «في» بمعنى «على». قال الحافظ ابن عبد البر رحمه الله: وأما قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ فمعناه: من على السماء، يعني: على العرش. وقد يكون «في» بمعنى «على»، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢] أي: على الأرض، وكذلك قوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]»[1]. وقال الشيخ محمد بن صالح

(١) التمهيد (٧/ ١٣٠).

العثيمين رحمه الله: «معنى كون الله في السماء: معناه على السماء، أي: فوقها، فـ «في» بمعنى «على»، كما جاءت بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام: ١١] أي: عليها. ويجوز أن تكون «في» للظرفية، و«السماء» على هذا بمعنى العلو، فيكون المعنى: أن الله في العلو، وقد جاءت السماء بمعنى العلو في قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ﴾ [الأنعام: ٩٩]. ولا يصح أن تكون «في» للظرفية إذا كان المراد بالسماء الأجرام المحسوسة؛ لأن ذلك يوهم أن السماء تحيط بالله، وهذا معنى باطل؛ لأن الله أعظم من أن يحيط به شيء من مخلوقاته»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «السلف، والأئمة، وسائر علماء السنة إذا قالوا: إنه فوق العرش، وإنه في السماء فوق كل شيء، لا يقولون إن هناك شيئا يحويه أو يحصره أو يكون محلا له أو ظرفا ووعاء، سبحانه وتعالى عن ذلك، بل هو فوق كل شيء، وهو مستغن عن كل شيء، وكل شيء مفتقر إليه، وهو عال على كل شيء، وهو الحامل للعرش ولحملة العرش، بقوته وقدرته، وكل مخلوق مفتقر إليه، وهو غني عن العرش وعن كل مخلوق. وما في الكتاب والسنة من قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] ونحو ذلك، قد يفهم منه بعضهم أن السماء هي نفس المخلوق العالي العرش فما دونه، فيقولون: قوله: ﴿فِي

---

(١) مجموع فتاوى الشيخ العثيمين (٤/ ٢٨٣).

﴿ٱلسَّمَآءِ﴾ بمعنى: على السماء، كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي: على جذوع النخل، وكما قال: ﴿فَسِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ أي: على الأرض. ولا حاجة إلى هذا، بل السماء اسم جنس للعالي، لا يخص شيئا، فقوله: ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: في العلو دون السفل. وهو العلي الأعلى فله أعلى العلو، وهو ما فوق العرش، وليس هناك غيره، العلي الأعلى، سبحانه وتعالى»(١). [محمد بن خليفة].

مقصوده: أن قوله سبحانه: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] أنه لن يقال: إن ظاهره الحلول في السماوات؛ لأن حروف الجر كما هو معروف عند أهل اللغة يدخلها التناوب كثيراً، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] فليس المقصود هنا بحرف الجر في الظرفية والحلول وإنما عليها، وهذا تستعمله العرب في كلامها بحسب المقصود، فإنهم تارةً يصرحون بالحرف المناسب لهذا السياق، وتارةً يذكرون حرفًا آخر ليس أصله له ولكن لمعنى يناسب. وهذا يستخدم كذلك في مسائل التعدية واللزوم، فإن الفعل المتعدي بنفسه قد يعطى حكم الفعل اللازم من حيث اللغة؛ لأنه ضُمِّن معناه، ومثال هذا قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] مع أن الفعل خالف فعل متعد بنفسه، حيث يقال: خالف زيدٌ عمراً، لكن في هذا السياق: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ١٠٠).

أَمۡرِهِۦٓ﴾ عدي الفعل بـ«عن»، ولم يقل: «فليحذر الذين يخالفون أمره»، وذلك لأنه أُعطي حكم الفعل اللازم فعدي تعديته؛ لأنه ضمن معناه، وأقرب فعل يناسب السياق هو الفعل أعرض، أي: أن الفعل خالف ضمن معنى الفعل أعرض، ولهذا قال الإمام أحمد رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] قال: أتدري ما الفتنة؟ الفتنة: الشرك؛ لعله إذا رد بعض قول النبي ﷺ أن يقع في قلبه شيء من الزلل فيهلك. ولهذا: ليس كل من خالف الشرع يستحق هذا الوعيد المذكور في هذا السياق؛ لأن المخالفة قد تقع بطريقة الجهل، وظلم النفس الذي يتوب العبد منه ويستغفر، وإنما هذه الفتنة المتوعد بها في السياق تقع لمن أعرض عن أمره. [يوسف الغفيص].

وقوله: (وأنَّ العرش خلقٌ من مخلوقات الله...) إلى آخره: يريد بذلك: الردَّ على مَن يظنُّ أَنَّ وصفه تعالى بأنه في السماء؛ أَنَّ السماءَ تُقلُّه وتُضلُّه وتحيطُ به، وذلك من وجهين: أحدهما: أَنَّ اللهَ أعظمُ من السماوات والأرض ومن العرش؛ فكيف يتوهم أَن يُحيطَ الصغيرُ بالعظيم؟! هذا على أَنَّ المرادَ بالسماء السماءُ المبنيةُ، وعلى هذا فـ«في» بمعنى «على»، كقوله تعالى عن فرعون: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [طه: ٧١]، وقوله: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [التوبة: ٢] أي: على الأرض، فتبيَّن بهذا أَنَّ معنى «أَنَّ الله في السماء» أي: في العلو، أَو أَنَّه تعالى على

السماء. الثاني: أن هذا الظن يستلزم ما ينافي علوه تعالى، فلو كانت السماء تظله وتحيط به لما كان هو العلي الأعلى، ولهذا قرن الله بين هذين الإسمين «العلي العظيم» في أعظم آية من كتاب الله، وفي آيات أخرى من الكتاب العزيز. [عبد الرحمن البراك].

***

وكذلك قول النبي ﷺ: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّ اللهَ قِبَلَ وَجْهِهِ فَلَا يَبْصُقْ قِبَلَ وَجْهِهِ» الحديث[1]. حق على ظاهره، وهو سبحانه فوق العرش، وهو قبل وجه المصلي، بل هذا الوصف يثبت للمخلوقات، فإن الإنسان لو أنه يناجي السماء ويناجي الشمس والقمر لكانت السماء والشمس والقمر فوقه وكانت أيضًا قبل وجهه.

***

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن المعلوم أن من توجه إلى القمر وخاطبه، إذا قدر أن يخاطبه لا يتوجه إليه إلا بوجهه مع كونه فوقه، فهو مستقبل له بوجهه مع كونه فوقه، ومن الممتنع في الفطرة أن يستدبره ويخاطبه مع قصده التام له وإن كان ذلك ممكنا، وإنما يفعل ذلك من ليس مقصوده مخاطبته، كما يفعل من ليس مقصوده التوجه إلى شخص بخطاب فيعرض عنه بوجهه ويخاطب غيره، ليسمع هو

(١) أخرجه البخاري (٤٠٦)، ومسلم (٥٤٧).

الخطاب، فأما مع زوال المانع فإنما يتوجه إليه، فكذلك العبد إذا قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه وهو فوقه فيدعوه من تلقائه لا من يمينه ولا من شماله، ويدعوه من العلو لا من السفل، كما إذا قدر أنه يخاطب القمر. وقد ثبت أنه قال ﷺ: «لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ رَفْعِ أَبْصَارِهِمْ عِنْدَ الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ إِلَى السَّمَاءِ، أَوْ لَتُخْطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ». أخرجه مسلم (٤٢٩). واتفق العلماء على أن رفع المصلي بصره إلى السماء منهي عنه... وهذا مما جاءت به الشريعة تكميلا للفطرة؛ لأن الداعي السائل الذي يؤمر بالخشوع وهو الذل والسكوت لا يناسب حاله أن ينظر إلى ناحية من يدعوه ويسأله، بل يناسب حاله الإطراق وغض بصره أمامه. وليس نهي المصلي عن رفع بصره في الصلاة ردا على أهل الإثبات الذين يقولون: إنه على العرش كما يظنه بعض جهال الجهمية، فإن الجهمية عندهم لا فرق بين العرش وقعر البحر، فالجميع سواء، ولو كان كذلك لم ينه عن رفع البصر إلى جهة، ويؤمر برده إلى أخرى؛ لأن هذه وهذه عند الجهمية سواء»[1]. [محمد بن خليفة].

الأرض بالنسبة للسماوات كما هو معلوم صغيرة، كل سماء تحيط بالأرض، سماء الدنيا تحيط بالأرض، ثم السماء التي بعدها طبقة فوقها، ثم السماء التي بعدها طبقة فوقها، فهي طباق، والسماوات والأرض وسعها الكرسي: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٧٦).

وَٱلۡأَرۡضَۖ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، والسماوات السبع بالنسبة للكرسي كدراهم سبعة ملقاة في ترس، يعني تناهي في الصغر، مثل ما تأتي إلى نقطة صغيرة وتضعها وسط كرة كبيرة، والآن السماء أمامك ولكنك أنت متناهي في الصغر، أينما ذهبت فالسماء أمامك، وهذا مثل من مخلوقات الله، ولله المثل الأعلى في ذلك. يبين لك أن هذه الحقائق التي جاءت في النصوص حق على ظاهرها، لكن مشكلة البشر أنهم لا يعقلون من الحقائق إلا ما أدركوه بحواسهم، هذا يعطل باب الإيمان بالغيبيات، والغيبيات مطلقة والحواس مقيدة، فلا يجوز الحكم على المطلق بالمقيد في هذه الأمور، فما أطلق شيء ليس له حدود فكيف تقيده بما له حدود؟ فإذا الأرض كلها صغيرة بالنسبة للسموات والسماوات صغيرة بالنسبة للكرسي، والكرسي بالنسبة للعرش كيف مقامه؟ والله قدرته وعظمته أجل وأعظم، فإذا صارت الأرض بمن عليها متناهية في الصغر. لذلك العلماء يقولون في العقائد العرش على السماوات كالقبة والأرض بالنسبة للسماء صغيرة، ولا يفهم من كون العرش على السماوات كالقبة، أن السماوات أكبر منه، أو أن القبة صغيرة، بل السماوات السبع بالنسبة للكرسي كدراهم سبعة ألقيت في ترس، يعني: متناهية في الصغر. [صالح آل الشيخ].

هنا أراد الجمع بين ما جاء في النصوص؛ أن الله يكون إذا صلى المصلي قبل وجهه، فهذا أيضًا لا يتعارض مع أدلة علوه واستوائه، «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّ اللهَ قِبَلَ وَجْهِهِ

فَلَا يَبْصُقْ قِبَلَ وَجْهِهِ»، قِبل، يعني: أمامه، فالله أمامه، وكيفية ذلك؟ الله أعلم بها، نحن نعتقد أن الله يكون أمامه، لكن كيف ذلك؟ الله جل وعلا أعلم. المقصود أن كونه قبل وجهه لا يستلزم نفي علو الله، بل الأمران ثابتان وذلك من ثلاثة أوجه: الوجه الأول: أن المقابلة لا تستلزم في اللغة المحاذاة. الوجه الثاني: أنه أمكن أن يكون مخلوق عالي مقابلا، فكيف يقال باستحالة هذا في حق الله، ودليل هذا الواقع، فإن الإنسان يقابل الشمس أو القمر مع القطع بأنهما عاليان عليه الآن إذا جئت إلى وقت شروق أو وقت غروب فإنك تكون مقابلاً للشمس، ومع ذلك نحن نقطع أنها عالية، هناك مفاوز كبيرة بينك وبينهما، فإذا ثبت هذا في حق المخلوق فما الذي يجعله ممتنعا في حق الخالق. ثم نقول ثالثًا: لو سلمنا جَدَلًا أن هنا تعارضًا بين العلو والمقابلة، فإن هذا التعارض واقع في المخلوقين، أنت حينما تحكم بأن هذين متعارضان، تحكم على ما تشاهد، نقول هذا على سبيل التسليم الجدلي، أنت تحكم على ما تشاهد، والله ليس كمثله شيء، وقد جمع الموحي بينهما فوجب التسليم بهذا وهذا، إذا كان هناك تعارضًا بين العلو والمقابلة فنقول هذا في حق المخلوق، لكن شأن الله أعظم فالله ليس كمثله شيء، ولا تعارض في حقه، وقد جمع بين الأمرين الوحي فوجب التسليم لذلك. (ومن كان له نصيب من المعرفة بالله، والرسوخ في العلم بالله، يكون إقراره للكتاب والسنة على ما هما عليه أوكد) الخلاصة أنه لا يسلم إلا من سلم للوحي وأذعن وقبل، هذا هو الذي

يسلم. ثم لا بد أن يكون معظما لله، يقدر الله جل وعلا حق قدره، ولا يكون من الذين ما قدروا الله حق قدره. والأمر الثالث: أن يكون عنده فقه للنصوص، وحسن توجيه لها في ضوء الوحي، والجمع بين النصوص ولغة العرب، وما مضى عليه السلف. فقه هذه النصوص لابد أن تجمع فيها بين هذه الأمور الثلاثة، وبالتالي فإنك ستفهم هذه الأدلة وفق المدلولات الصحيحة لها دون إفراط أو تفريط. أما المنحرفون فضلال في الفهم يضربون النصوص بعضها ببعض، مع ضعف تعظيمهم الله، فضلوا وأضلوا كثيرًا، والله المستعان. يقول المؤلف رحمه الله: (واعلم أن من المتأخرين من يقول: مذهب السلف إقرارها على ما جاءت به، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد) الواقع أن من يطلق مثل هذه الجملة إنما يريد حكاية مذهب المفوضة، المفوضة: هم الذين يقولون إننا نقر ما جاءت به مع أن ظاهرها غير مراد، ولا نخوض في تعيين المراد، كما فعلت المؤولة. وشيخ الاسلام يسير في مناقشة هذه الجملة على الجادة، بحيث يذكر كل ما تحتمله هذه الجملة، أعني: هو يعلم رحمه الله أن غالب من يطلق مثل هذا الكلام إنما يريد حكاية مذهب المفوضة، لكن ربما يطلق أحد ما هذه الجملة ويريد غير ذلك، إذا لابد من بيان الحق والباطل في هذه الجملة وما تحتمله منهما، فلأجل ذلك بين كل الاحتمالات الواردة في هذا المقام. وموضوع ظاهر نصوص الصفات قد مضى الكلام فيه غير مرة، قلنا: إن ظاهر نصوص الصفات اللائقة بالله هو عند السلف مراد للمتكلم به، ومفهوم

للسامع والمتلقي، ولذلك تجد أنهم يقررون ذلك فيقولون: إن نصوص الصفات تجرى على الظاهر. أو إذا حكوا مذهب السلف يقولون: إنهم يجرونها على الظاهر. أو تجد أنهم يعبرون بقولهم: أمروها كما جاءت. وهذه جملة يراد بها كما يراد بقولك: إنها تجرى على ظاهرها، أو إن ظاهرها مراد للمتكلم به. وقد مضى أيضـًا معنى الظاهر؛ وأن ظاهر الكلام إذا تكلم أهل السنة والجماعية، وقالوا: هذه النصوص محمولة على ظاهرهما، فإنما يريدون الظاهر المتبادر منها عند من يفهم لغة العرب، وعرفنا كيف يمكن معرفة هذا الظاهر وأنه يكون بمعرفة أمرين: الأول: معاني الألفاظ المفردة. والثاني: ملاحظة السياق، وما احتف به من قرائن. فمجموع هذا عند السلف هو ظاهر النص. كما علمنا أيضـًا القاعدة المقررة عند أهل العلم، وهي: «أن ظاهر نصوص الصفات عند السلف لا يقتضي تمثيلاً، ولا يحتمل تأويلاً». وبهذا يتخلص مراد أهل السنة والجماعة في هذا المقام عن مراد غيرهم كما سيأتي إن شاء الله. [صالح سندي].

وقوله: (وكذلك قول النبي ﷺ: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... ») إلى آخره، يريد الشيخُ: أَنَّ القولَ في هذا الحديث كالقول في المعية، فالحديثُ على ظاهره، وكما قرَّب إِمكانَ المعيةِ مع المباينة بذكر القمر، فكذلك ما جاء في هذا الحديث من أَنَّ اللهَ قِبَلَ وجهِ المصلي مع علوه تعالى، أَنَّ هذا ممكنٌ حتى في حقِّ بعض المخلوقات، فلو أَنَّ إنسانًا يُخاطب الشمسَ وهي أمامه، مع العلم بأنها في العلو في مدارها، بهذا عُلم

أنه لا يمتنع بأن يكون اللهُ قِبَلَ وجهِ المصلي وهو تعالى في السماء، وكلُّ ما مثَّلَ به الشيخُ من القمر والشمس هو للتقريب، وإلَّا فشأنُ اللهِ أعظم. [عبد الرحمن البراك].

***

وقد ضرب النبي ﷺ المثل بذلك ولله المثل الأعلى، ولكن المقصود بالتمثيل بيان جواز هذا وإمكانه لا تشبيه الخالق بالمخلوق، فقال النبي ﷺ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا سَيَرَى رَبَّهُ مُخْلِيًا بِهِ». فقال له أبو رُزين العقيلي: كيف يا رسول الله، وهو واحد ونحن جميع؟ فقال النبي ﷺ: «سَأُنْبِئُكَ بِمِثْلِ ذَلِكَ فِي آلَاءِ اللهِ هَذَا الْقَمَرُ كُلُّكُمْ يَرَاهُ مُخْلِيًا بِهِ وَهُوَ آيَةٌ مِنْ آيَاتِ اللهِ؛ فَاللهُ أَكْبَرُ»(١). أو كما قال النبي ﷺ. وقال: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ»(٢). فشبه الرؤية بالرؤية، وإن لم يكن المرئي مشابهًا للمرئي، فالمؤمنون إذا رأوا ربهم يوم القيامة وناجوه كل يراه فوقه قِبل وجهه كما يرى الشمس والقمر، ولا منافاة أصلاً. ومن كان له نصيب من المعرفة بالله والرسوخ في العلم بالله يكون إقراره بالكتاب والسنة على ما هما عليه أوكد.

***

---

(١) أخرجه أبوداود (٤٧٣١)، وابن ماجه (١٨٠)، وأحمد (١٦١٨٦).

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٣٤)، ومسلم (٦٣٣).

من زعم أن أحاديث الرؤية من أحاديث التشبيه فقد كذب، فهي أحاديث محفوظة عن النبي ﷺ، والتشبيه الذي فيها: «كما ترون الشمس والقمر» إنما هو تشبيه للرؤية بالرؤية، وليس تشبيها للمرئي بالمرئي. يعني: إذا كان الإنسان يستطيع أن يرى القمر وحده، ويستطيع أن يراه وهو مع قوم دون أن يزاحمهم، فكذلك المؤمنون يرون ربهم يوم القيامة دون مزاحمة، وكذلك يرى الإنسان ربه مخليا به كما أنه يرى القمر مخليا به. قال المؤلف رحمه الله تعالى: «وقال: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ»، فشبه الرؤية بالرؤية، وإن لم يكن المرئي مشابها للمرئي». يعني: ليس المراد أن الله تعالى يشابه القمر والشمس، فالله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] ولكن المراد تشبيه الرؤية بالرؤية، يعني: كما أن الإنسان في الدنيا يرى الشمس والقمر رؤية واضحة، فكذلك سيرى الله يوم القيامة، فهذا هو المراد. قال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله: «وليس تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس والقمر تشبيها لله، بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية، لا تشبيه المرئي بالمرئي، ولكن فيه دليل على علو الله على خلقه. وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة؟! ومن قال: يرى لا في جهة، فليراجع عقله!! فإما أن يكون مكابرا لعقله، أو في عقله شيء، وإلا فإذا قال: يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة. ولهذا ألزم المعتزلة من نفى العلو

بالذات، بنفي الرؤية، وقالوا: كيف تعقل رؤية بغير جهة ... وما ألزمهم المعتزلة هذا الإلزام، إلا لما وافقوهم على أنه لا داخل العالم ولا خارجه. لكن قول من أثبت موجودا يرى لا في جهة، أقرب إلى العقل من قول من أثبت موجودا قائما بنفسه لا يرى ولا في جهة. ويقال لمن قال بنفي الرؤية لانتفاء لازمها وهو الجهة: أتريد بالجهة أمرا وجوديا أو أمرا عدميا؟ فإن أراد بها أمرا وجوديا، كان التقدير: كل ما ليس في شيء موجود، لا يرى. وهذه المقدمة: ممنوعة، ولا دليل على إثباتها؛ بل هي باطلة، فإن سطح العالم يمكن أن يرى، وليس العالم في عالم آخر. وإن أردت بالجهة أمرا عدميا، فالمقدمة الثانية ممنوعة، فلا نسلم أنه ليس في جهة بهذا الاعتبار»[1]. قال ابن القيم رحمه الله: «وأما الأحاديث عن النبي ﷺ وأصحابه الدالة على الرؤية: فمتواترة، رواها عنه أبو بكر الصديق وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وجرير بن عبد الله البجلي وصهيب بن سنان الرومي وعبد الله بن مسعود الهذلي وعلي ابن أبي طالب وأبو موسى الأشعري وعدي بن حاتم الطائي وأنس بن مالك الأنصاري وبريدة بن الحصيب الأسلمي وأبو رزين العقيلي وجابر بن عبد الله الأنصاري وأبو أمامة الباهلي وزيد بن ثابت وعمار بن ياسر وعائشة أم المؤمنين وعبد الله بن عمر وعمارة بن رويبة وسلمان الفارسي وحذيفة بن اليمان وعبد الله

---

(١) شرح الطحاوية (١/ ٢١٩).

بن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وحديثه موقوف، وأبي بن كعب وكعب بن عجرة وفضالة بن عبيد وحديثه موقوف، ورجل من أصحاب النبي ﷺ غير مسمى رضي الله عنهم. فهاك سياق أحاديثهم من الصحاح والمسانيد والسنن، تلقها بالقبول والتسليم وانشراح الصدر، لا بالتحريف والتبديل وضيق العطن، ولا تكذب بها، فمن كذب بها، لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين، وكان عنه يوم القيامة من المحجوبين ... »[1]. ثم ساق الأحاديث. فمن لم يسلم للسنة، وما جاءت به؛ فما جدوى النقاش معه في مسألة من مسائل الدين؟ ومن لم يبصر إثبات السنة للرؤية، فهو أعمى، لا يجدي معه نقاش ولا استدلال والنصيحة لك: ألا تنشغل برد الشبهات، بل احرص على طلب العلم وتحصيله والترقي فيه على أيدي العلماء الثقات. وينبغي أن يتنبه طالب العلم لمسألة أنه لا بد من فهم كلام السلف عند الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، وألا يستقل بفهمه هو، فيفهم من هذه الآية معنى ومن تلك معنى، وبعد ذلك يشكل عليه الأمر أو يقع في اللبس أو تختلط عليه الأمور. [محمد بن خليفة].

الكلام على المعية، أو الكلام على ما يصح أن يُقَرَّب به وصف الله عز وجل والله له له النعت الأعلى يمكن أن تضرب له كثيرا من الأمثلة مما جاء في الكتاب والسنة، فإن

(١) حادي الأرواح (ص:٢٩٦).

الله ضرب الأمثلة العامة التي تقرب صفاته، سواء كانت صفات الربوبية أو الألوهية أو الأسماء والصفات بعامة. وهنا قال: (ولله المثل الأعلى) وهذا مأخوذ من قوله ﷻ: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧]، ومعنى المثل الوصف والنعت الأعلى، فلله المثل الأعلى يعني: الوصف الأعلى والنعت الأعلى، والنبي ﷺ ضرب الأمثال، والله له المثل الأعلى، فينبغي إذا قرب شيء من ذلك مما يتعلق بحق الله له أن يقال: ولله المثل الأعلى في ذلك. تنزيها له عن أن يكون ثم مثل أو وصف يطابق ما هو عليه من كل جهة، ولهذا قال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ﴾ [الروم: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٤]. فالأصل أن ضرب الأمثلة يعني الأوصاف التي تقرب مالله من ربوبية وألوهية وأسماء وصفات وأشباه ذلك أنه لله، فهو الذي يضرب لنفسه الأمثال، لأنه قال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ لكن يسوغ لأهل العلم العالمين بالله وبما يستحق أن يضربوا مثلاً في ذلك زائدا عما جاء في النص من أمثلة الكتاب والسنة إن كان ذلك ظاهرا في الاستدلال عندهم إذا كانوا من العلماء الراسخين في الدين. وهذه الكلمة ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ﴾ [النحل: ٦٠] المثل الأعلى يعني الوصف الأعلى، إذا كان كذلك فلا يجوز أن يُطلق على أحد أنه مثل أعلى لك، لا في أمورك ولا في سلوكك، كأن يُقال:

مَنْ مثلك الأعلى؟ فتقول: مثلي الأعلى فلان من الصحابة، أو من العلماء أو نحو ذلك. فلا يجوز أن يقال هذا؛ لأن الأعلى هو الرب، والوصف الأعلى هو وصف الرب، فلله الأسماء الحسنى والصفات العلى، وهذا هو الصحيح في إطلاق مثل هذه الكلمة. والمقصود ليس هذا المقصود أن النبي ﷺ ضرب لنا أمثلة في ذلك، منها قوله ﷺ في رؤية القمر: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لا تُضَالُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ». أخرجه البخاري (٥٥٤)، ومسلم (٦٣٣). هذا في روايات مختلفة ساق ابن تيمية هنا بعض الألفاظ فيها. فإذا المثل هنا تعلق للرؤية شبه المقال الرؤية بالرؤية، وإن كان المرئي غير مشبه بالمرئي. وهذا يُقرب لك مسألة المعية التي غلط الناس فيها، وكذلك في الصفات جميعا، فإذا قلنا: إن الله معنا حقيقة، فإن المعية لا تقتضي أن تكون معية ذاتية، ولا أن تكون معية كمعية الفرد للفرد؛ لأن القمر مع المسافر وغيره، ولأن الرب سيرى يوم القيامة كما يرى القمر، يشترك في رؤيته الجميع مع علوه، وكذلك علوه الله في المعية. المقصود من هذا أن المعية إذا أثبتت فإنها تثبت على ما دل عليه معناها في لغة العرب، ومعناها في لغة العرب لا يدل على اختلاط، ولا على مماسة، ولا على قدر زائد عن الاشتراك أو الاقتران، والاقتران هذا يكون اقترانا في الصفات. كذلك في غير المعية، مثل: الرؤية التي أنكرها المعتزلة أصلاً، أو أنكر كونها في جهة الأشاعرة، فإن التمثيل كان تمثيلا للرؤية بالرؤية، وتمثيل

الرؤية بالرؤية هذا يقتضي أن الرؤية حق وأنها في جهة، وأن ذلك كما يليق بالحق، كما قال ﷺ: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لا تُضَالُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ»، وأشباه ذلك. [صالح آل الشيخ].

في هذه الرؤية من جهة حكمها عند أهل السنة ثلاث مسائل: الأولى: رؤية المؤمنين لربهم في عرصات القيامة وفي الجنة: وهذه مجمع عليها، وفيها نصوص متواترة في الكتاب والسنة، وهي محل النزاع مع الجهمية والمعتزلة، والأشعرية في الجملة ولا سيما المتأخرين منهم يقولون: يرى لا في جهة. وهذا يقوله من ينفي العلو من الأشعرية ويثبتون الرؤية، مع أن التحقيق أن ثبوت العلو في العقل والشرع أظهر من ثبوت الرؤية؛ ولهذا بنت المعتزلة نفي الرؤية على نفي العلو، وأخذه المتأخرون من الأشاعرة عنهم، أعني: نفي العلو، ولكنهم رأوا أن الأشعري وأئمة أصحابه يصرحون بمسألة الرؤية فتابعوهم، فصار قولهم مركبًا من قول أئمتهم وقول المعتزلة. فالقصد: أن المتأخرين من الأشاعرة يقولون: يرى لا في جهة. وهذا يقوله بعض شراح الحديث وبعض الفقهاء من أصحاب الأئمة، وهو قول قاله طائفة من متكلمة الأشاعرة، وحقيقته يرجع إلى قول المعتزلة عند التحقيق كما ذكره أبو حامد الغزالي وغيره. وهذه المسألة، مسألة رؤية المؤمنين ربهم في عرصات القيامة وفي الجنة، هي مسألة النزاع الكبرى بين السلف والمخالفين، فقد تواترت النصوص

وأجمع السلف على أن المؤمنين يرون ربهم بأبصارهم لا يضامون في رؤيته في عرصات القيامة وفي الجنة. الثانية: رؤية الكفار والمنافقين لربهم في عرصات القيامة، وهذه المسألة مسألة نزاع بين أهل السنة أنفسهم، وشيخ الإسلام يقول: إنه لم يحفظ عن الصحابة فيها تصريح. وظواهر النصوص فيها بعض التردد، ولهذا ذهب طائفة من أهل السنة إلى أن الكفار من أهل الكتاب والمنافقين وغيرهم لا يرونه، وهذا هو ظاهر قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وطائفة من أهل السنة قالوا: إنه يراه المنافقون وغبرات من أهل الكتاب، كما جاء في ظاهر بعض النصوص في السنة في الصحيح وغيره. وطائفة قالوا: إنه يراه سائر الكفار، وهذه الرؤية ليست رؤية النعيم التي تقع للمؤمنين. وطائفة توقفوا. وعلى كل هذه المسألة النزاع فيها قوي، وإن كان ظاهر مذهب السلف كما قال شيخ الإسلام: ظاهر كلام كثير من أئمة السلف، وهو الذي عليه الجمهور من أصحاب أحمد: أن الكفار لا يرون ربهم بحال. وكأن شيخ الإسلام يميل إلى هذا القول في الجملة، وإن لم يصرح بنصرته. الثالثة: رؤية النبي ﷺ لربه ليلة المعراج، هل رأى ربه أو لم يره؟ آثار الصحابة في هذا جاءت على نوعين: الأول: عن طائفة من الصحابة أن النبي ﷺ رأى ربه بفؤاده كما جاء ذلك صحيحاً عن ابن عباس وأبي ذر وغيرهما رضي الله عنهم. وجاء عن بعض الصحابة ذكر الرؤية مطلقة، وهذا جاء حتى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: رآه.

الثاني: عن طائفة من الصحابة كعائشة، فقد صرحت كما في الصحيحين من حديث مسروق عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية. ولكن بالقطع: أن الذي كانت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تصرح بنفيه هو الرؤية البصرية، والذي صرح ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وطائفة من الصحابة بإثباته هو الرؤية القلبية، ولم يصح عن واحد من الصحابة أنه صرح بإثبات الرؤية البصرية؛ ومن هنا نزع شيخ الإسلام رحمه الله إلى أن الصحابة في نفس الأمر ليس بينهم اختلاف، فإن الذي نفته عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ليس هو الذي أثبته ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ومن معه، فإن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا نفت الرؤية البصرية، ولهذا استدلت بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا صرح برؤية الفؤاد فقال: رآه بفؤاده. والرواية الأخرى المطلقة عن ابن عباس تحمل على المقيدة، وعلى هذه الطريقة يكون مذهب الصحابة منضبطاً أنه لم تقع الرؤية البصرية. لكن هل يقال: أنه رآه بفؤاده أو لا يقال ذلك؟ هذه مسألة اجتهاد. لكن طائفة من أهل العلم يرون أن الخلاف بين الصحابة على حقيقته، وأنه ليس من باب الخلاف اللفظي، بل هو خلاف حقيقي، ومعتبر هؤلاء ما جاء من تصريح بعض الصحابة بإطلاق الرؤية. وقد وردت عن الإمام أحمد رحمه الله نصوص في هذا: فجاء عنه إثبات رؤية الفؤاد، وجاء عنه ذكر الرؤية مطلقاً، وجاء عنه التوقف. وشيخ الإسلام رحمه الله لا ينتصر للمشهور عند متأخري الحنابلة من أن

الرواية عن أحمد مختلفة، بل يقول: إن أحمد كابن عباس، أي: أن الرواية عنه ترجع إلى معنىً واحد، فإن التوقف ليس حكماً يصار إليه، وأن الإطلاق يضاف إلى التقييد، فيكون الثابت عن أحمد إثبات رؤية الفؤاد. والمشهور في كلام المتأخرين من أهل العلم كما يذكره القاضي عياض وغيره إثبات رؤية البصر، بل القاضي عياض يقول: إن جمهور أهل السنة على إثبات أن النبي ﷺ رأى ربه ببصره. وشيخ الإسلام رحمه الله يقول: إن أكثر أهل السنة على إثبات رؤية النبي ﷺ لربه ليلة المعراج لكنه لا يعني بها الرؤية البصرية، فإنه شاع في كلام أئمة السلف إثبات رؤية الفؤاد التي أثبتها ابن عباس ومن معه من الصحابة. فإذا قيل: إن جمهور أهل السنة على إثبات رؤية الفؤاد. قيل: هذا صحيح، أما إذا قيل كما هي طريقة بعض المتأخرين من أصحاب الشافعي ومالك: إن جمهور أهل السنة على إثبات الرؤية البصرية. فهذا غلط، فإنه لم يصح عن صحابي هذا التصريح، وكذا جمهور أئمة السلف على هذا المعنى. أما من حيث الراجح في المسألة: فإن الراجح أن النبي ﷺ لم ير ربه ليلة المعراج ببصره؛ لأن هذه مسألة سمعية الدليل فيها يكون مقصوراً على الدلالة القرآنية والدلالة النبوية كسائر مسائل الشريعة وأصول الدين، وليس في القرآن ما يدل على أن النبي ﷺ رأى ربه ببصره ليلة المعراج، وكذلك ليس في السنة ما يدل على أن النبي ﷺ رأى ربه ببصره ليلة المعراج، وعند عدم الدلالة لا يجوز إثبات

شيء لا يعلم، فضلاً عن كون ظاهر القرآن والسنة يدلان على أن النبي ﷺ لم ير ربه. إذاً لم يدل دليل من القرآن أو السنة على أن النبي ﷺ رأى ربه ببصره، وعند عدم الدليل يلزم عدم إطلاق القول، أي: لا يقال إن النبي ﷺ رأى ربه ببصره، فضلاً عن كون ظاهر الدلالة القرآنية والنبوية تدلان على أن النبي ﷺ لم ير ربه ببصره، بمعنى أن ظاهر النصوص يدل على النفي. ومن الآيات القرآنية الدالة على هذا النفي، قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ [الإسراء: ١] فلو كان النبي ﷺ رأى ربه في معراجه لكان الامتنان والإشادة والثناء بذكر رؤية الباري أولى من ذكر رؤية الآيات. ولهذا كانت رؤية الباري في الجنة هي أعظم نعيم أهل الجنة: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قال ﷺ: «فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ». أخرجه مسلم (١٨١). فإن قال قائل: إن الله تفضل عليه بالزيادة فيما بعد. قيل: هذا خبر عما سيصير له، وأيضـاً هذا تكلف في توجيه الآية، ثم إن مما يدل على عدمه ما جاء في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ [النجم: ١٨] وهذا بعد انتهاء الأمر، فإنه لم يذكر سبحانه أنه رأى ربه، بل قال: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ فدل على أنه لم يقع له ﷺ أن رأى ربه ببصره في معراجه. ففيه دليل على أن الذي وقع له هو رؤية الآيات، وهذا هو الذي ورد في السنة كما في حديث أبي ذر

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال النبي ﷺ: «حَتَّى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوًى أَسْمَعُ فِيهِ صَرِيفَ الأَقْلامِ». أخرجه البخاري (٣٣٤٢)، ومسلم (١٦٣). فهذا هو غاية ما وصل إليه ﷺ، ولم ير ربه ببصره. أما أن يقال: رآه بفؤاده، فهذا لا إشكال فيه. وكذلك في السنة ما جاء في الصحيح من حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذر: لو رأيت النبي ﷺ لسألته. قال: عم كنت تسأل؟ قال: هل رأى ربه؟ فقال: أما إني سألته؟ فقال ﷺ: «رَأَيْتُ نُورًا». وجاء من رواية عبد الله بن شقيق نفسه أن أبا ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سألته؟ فقال ﷺ: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ». أخرجه مسلم (١٧٨). إذاً مرةً نقل مسلم من حديث عبد الله بن شقيق عن أبي ذر: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ» ومرةً نقل: «رَأَيْتُ نُورًا». فقوله: «رَأَيْتُ نُورًا» دليل على أنه لم ير ربه حقيقةً ببصره، وهذا النور والله أعلم هو المذكور في حديث أبي موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الثابت في الصحيح: إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَامُ وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ. يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ. يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ. وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ. حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ». أخرجه مسلم (١٧٩). فلعل هذا النور والله أعلم نور الحجاب. وأما قوله: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ» فمعناه: أن النور حال دون رؤيته. ومن أهل العلم من يرى أن الروايتين في صحيح مسلم كلاهما محفوظ، ومن أهل العلم من يرى أن أحدهما ليس محفوظاً، وهذا هو الذي مال إليه الإمام أحمد في بعض أجوبته. وأما من يستدل بثبوتها بما جاء

عن معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وغيره في المسند وغيره أن النبي ﷺ قال: «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ». أخرجه الترمذي (٣٢٣٤)، وأحمد (٢٦٣٤). فهذه كانت رؤيةً مناميةً، وليس المقصود بها رؤية المعراج. [يوسف الغفيص].

***

واعلم أن من المتأخرين من يقول: مذهب السلف إقرارها على ما جاءت به مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وهذا لفظ مجمل، فإن قوله: ظاهرها غير مراد، يحتمل أنه أراد بالظاهر نعوت المخلوقين وصفات المحدثين، مثل أن يراد بكون الله «قِبَل وجه المصلي» أنه مستقر في الحائط الذي يصلي إليه، وأن «الله معنا» ظاهره أنه إلى جانبنا، ونحو ذلك، فلا شك أن هذا غير مراد. ومن قال: إن مذهب السلف: أن هذا غير مراد، فقد أصاب في المعنى، لكن أخطأ في إطلاق القول بأن هذا هو ظاهر الآيات والأحاديث، فإن هذا هو المحال، ليس هو الأظهر على ما قد بيناه في غير هذا الموضع. اللهم إلا أن يكون هذا المعنى الممتنع صار يظهر لبعض الناس، فيكون القائل لذلك مصيبًا بهذا الاعتبار، معذورًا في هذا الإطلاق. فإن الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس وهو من الأمور النسبية. وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر: أن هذا ليس هو الظاهر، حتى يكون أعطى كلام الله وكلام رسوله حقه لفظًا ومعنى. وإن كان الناقل عن السلف أراد بقوله: الظاهر غير مراد عندهم. أن

المعاني التي ظهرت من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته، لا يختص بصفة المخلوقين، بل هي واجبة لله، أو جائزة عليه جوازًا ذهنيًا، أو جوازًا خارجيًا غير مراد، فهذا قد أخطأ فيما نقله عن السلف، أو تعمد الكذب، فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل لا نصًا ولا ظاهرًا أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش، ولا أن الله ليس له سمع وبصر ويد حقيقة. وقد رأيت هذا المعنى ينتحله بعض من يحكيه عن السلف، ويقول: إن طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف، بمعنى أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه، ولكن السلف أمسكوا عن تأويلها، والمتأخرون رأوا المصلحة تأويلها، لمسيس الحاجة إلى ذلك. ويقول: الفرق أن هؤلاء يعينون المراد بالتأويل، وأولئك لا يعينون لجواز أن يراد غيره.

***

سبق الحديث عن مقالة التفويض في عدة مواطن من هذا الشرح بما يغني عن إعادة شرح هذه المسألة فليرجع إلى تلك المواطن. فالمفوضة هم الذين قالوا: إن هذه النصوص على خلاف ظاهرها، والمراد منها لا يعلمه إلا الله. فسكتوا عن بيان المراد منها زعما منهم أنه لا يعلم ذلك إلا الله سبحانه وتعالى. فهم في هذا يخيرون أنفسهم

بين طريقين: إما أن يؤول وإما أن يفوض، كما يقول ناظمهم في هذا، يقول اللقاني ناظم جوهرة التوحيد:

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها[1]

ويقول شارحها البيجوري: «الحاصل أنه إذا ورد في القرآن أو السنة ما يشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجوارح، اتفق أهل الحق وغيرهم ما عدا المجسمة والمشبهة، على تأويل ذلك لوجوب تنزيهه تعالى عما دل عليه ما ذكر بظاهره»[2].

فالغاية واحدة وهي على حد زعمهم تنزيه الله عز وجل عن صفة اليد مثلا، أو تنزيهه عن صفة الاستواء. لكن بعد ذلك طريقهم في هذا على أحد أمرين: إما أن يقولوا: استوى بمعنى استولى، أو اليد بمعنى النعمة أو القدرة، أو يسكت عن ذلك فيقول: الله أعلم بمراده لكن النتيجة واحدة، وهي إنكار الاستواء، وإنكار صفة اليد. والفرق بين المفوض والمؤول أن المفوض يصرف اللفظ عن المعنى الراجح: لكن لا إلى معنى، بينما المؤول يصرف اللفظ عن المعنى الظاهر الراجح إلى معنى مرجوح، فيتفقان في صرف اللفظ عن المعنى المتبادر، ويفترقان في أن أحدهما يعطيه معنى آخر محتملا، والثاني يمنع عنه المعنى، ولكنهم في النهاية يلتقون عند نتيجة مشتركة،

---

(١) جوهرة التوحيد (ص:٥٦).

(٢) تحفة المريد على جوهرة التوحيد (ص:٢٥٧).

وهي: رفض وصف الله بما وصف به نفسه وتنزيهه عما وصف به نفسه. وقد أراد المفوض التخلص من أذى التأويل بل التحريف الذي يمرض القلوب فوقع في مرض آخر هو التفويض الذي حقيقته تجاهل معاني أسماء الله وصفاته والادعاء بأن الله أنزلها ولم يرد منا معرفة معناها فجهلها رسول الله ﷺ وأصحابه، وكان ﷺ يحفظ أسماء مجردة عن المعاني. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات، أي: الصفات الخبرية موافقة للمعتزلة والجهمية. ثم لهم قولان: أحدهما: تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في الإرشاد. والثاني: تفويض معانيها إلى الرب، وهو آخر قولي أبي المعالي كما ذكره في الرسالة النظامية وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجمعين على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب. ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول: إن العقل الصريح نفى هذه الصفات. ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي، لا على إثباتها ولا على نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي»[(١)]. والقائلين بالتفويض هم على ثلاثة أقسام: القسم الأول: يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية عما علمناه. فهؤلاء سكتوا عن بيان المراد منها زعما منهم أنه لا يعلم ذلك إلا الله سبحانه وتعالى، فقالوا: إن هذه النصوص على خلاف ظاهرها، والمراد منها لا يعلمه إلا الله.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٩).

القسم الثاني: يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز ألا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم. فيجوز أحد الاعتبارين، وأحد الحالين، يجوز في نفس الوقت إجراؤها على ظاهرها، ويجوز في نفس الوقت أن يكون لها معنى آخر لا يعلمه إلا الله تعالى، فهذا فرق بينه وبين الذي قبله، أن الذي قبله يجزم بأنها على خلاف ظاهرها لكن يسكت عن تحديد المراد، أما هذا فيجوز الحالين معا وهذا في غاية التناقض لأنه جمع بين ضدين. القسم الثالث: يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات. وهذا القسم هم أصحاب الجهل البسيط الذين يمسكون عن هذا كله، ويقولون: نحن نقرأ القرآن ولا نتجاوز قراءة النص، ونعرض عن هذا كله، وهذا يعني لا شك أنه إعراض عن ذكر الله سبحانه وتعالى. هنا تكلم عن مسألة التفريق، فقد يقول شخص ما: إن الظاهر غير مراد. ويراد بذلك أنه لا يفهم من الظاهر إلا ما يليق بالمخلوق، كأن يقول: إن ظاهر هذه الآية نعوت المخلوقين وصفات المحدثين، فلا يفهم أن وجه الله سبحانه وتعالى كوجه خلقه، ولا يد الخالق كيد المخلوقين ونحو ذلك. فهذا الظاهر غير مراد؛ لأن الآيات تأباه، فإذا كان هذا هو المقصود فهذا صحيح، لكن إذا قال: إن الظاهر غير مراد. أن المعنى غير مراد، وأن هناك معنى لا نعلمه، فهذا هو الفاسد كما سيأتي. والظهور

والبطون والوضوح والخفاء، أمور نسبية، فقد يفهم الإنسان من آية فهما صحيحا، وقد يفهم منها فهما سقيما، وهذا يكون بسبب فهمه، فهذا أمر يختلف فيه الناس، فلذلك هنا بين أنه إذا كان الفهم فاسدا، فيقال: إن هذا الفهم إذا فهمه البعض فهو فهم فاسد، لا أن يقول: إن ظاهر الآية في هذا هو كذا، وهذا غير صحيح. (وقد رأيت هذا المعنى ينتحله بعض من يحكيه عن السلف، ويقولون: إن طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف، بمعنى: أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه وتعالى، ولكن السلف أمسكوا عن تأويلها، والمتأخرون رأوا المصلحة في تأويلها...) وهذا حقيقة قول الأشاعرة، إذ يزعمون أن النصوص على غير ظاهرها، وأن السلف أمسكوا عن تأويلها فقط، وهذا زعم فاسد. والفرق بين عقيدة أهل السنة وعقيدة أهل التعطيل من جهة وعقيدة أهل التمثيل من جهة أخرى. فأهل السنة يعتقدون أن ما اتصف الله به من الصفات لا يماثله فيها أحد من خلقه، فالله عز وجل قد أخبرنا بذلك بنص كتابه العزيز حيث قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فإذا ورد النص بصفة من صفات الله تعالى في الكتاب أو السنة فيجب الإيمان به والاعتقاد الجازم بأن ذلك الوصف بالغ من غايات الكمال والشرف والعلو مما يقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين، فالشر كل الشر في عدم تعظيم الله، وأن يسبق في ذهن

الإنسان أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فعلى القلب المؤمن المصدق بصفات الله التي تمدح بها أو أثنى عليه بها نبيه ﷺ، أن يكون معظما لله جل وعلا غير متنجس بأقذار التشبيه؛ لتكون أرض قلبه طيبة طاهرة قابلة للإيمان بالصفات على أساس التنزيه أخذا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. أما أهل التعطيل: فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات التي لا وجود لها إلا في أفهامهم الفاسدة. فعقيدة هؤلاء المعطلة جمعت بين التمثيل والتعطيل، وهذا الشر إنما جاء من تنجس قلوبهم وتدنسها بأقذار التشبيه، فإذا سمعوا صفة من صفات الكمال التي أثنى الله بها على نفسه، كاستوائه على عرشه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك من صفات الجلال والكمال. فإن أول ما يخطر في أذهانهم أن هذه الصفة تشبه صفات الخلق، فيتلطخ القلب بأقذار التشبيه، فلم يقدر الله حق قدره، ولم يعظم الله حق عظمته، حيث سبق إلى ذهنه أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فيكون أولا نجس القلب بأقذار التشبيه، ثم دعاه ذلك إلى أن ينفي صفة الخالق جل وعلا عنه بادعاء أنها تشبه صفات المخلوق، فيكون فيها أولا مشبها، وثانيا معطلا ضالا ابتداء وانتهاء متهجما على رب العالمين ينفي صفاته عنه بادعاء أن تلك الصفة لا تليق. وأما عقيدة أهل التمثيل: فهي تقوم على دعواهم أن الله عز وجل لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا أخبرنا عن اليد فنحن لا نعقل إلا هذه اليد

الجارحة، فشبهوا صفات الخالق بصفات المخلوقين، فقالوا: له يد كيدي، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وأما العارفون به، المصدقون لرسله، المقرون بكماله: فهم يثبتون لله جميع صفاته، وينفون عنه مشابهة المخلوقات، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه، وبين التنزيه وعدم التعطيل، فمذهبهم حسنة بين سيئتين، وهدى بين ضلالتين. وخلاصة القول: أن عقيدة أهل السنة تتميز عن عقيدة المشبهة، بأن أهل السنة يفوضون علم كيفية اتصاف الباري عز وجل بتلك الصفات إلى الله عز وجل، فلا علم للبشر بكيفية ذات الله تبارك وتعالى، «ولا تفسير كنه شيء من صفات ربنا تعالى؛ كأن يقال: استوى على هيئة كذا. وكل من تجرأ على شيء من ذلك فقوله من الغلو في الدين والافتراء على الله عز وجل، واعتقاد ما لم يأذن به الله ولا يليق بجلاله وعظمته ولم ينطق به كتاب ولا سنة، ولو كان ذلك مطلوبا من العباد في الشريعة لبينه الله تعالى ورسوله ﷺ، فهو لم يدع ما بالمسلمين إليه حاجة إلا بينه ووضحه، والعباد لا يعلمون عن الله تعالى إلا ما علمهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فليؤمن العبد بما علمه الله تعالى وليقف معه، وليمسك عما جهله، وليكل معناه إلى عالمه»(١). وأما المشبهة فقد تعمقوا في شأن

---

(١) انظر معارج القبول (١/ ٣٢٦).

كيفيات صفات الله وتقولوا على الله بغير علم، فقالوا: له بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا. [محمد بن خليفة].

هذا الكلام يحتاج إلى بسط طويل، وشيخ الإسلام رحمه الله أجمل وفصل هذا في مواضع كثيرة من كتبه، كما فصله قبله أئمة أهل العلم. وتقرير هذا الموضع: بيان ماهية الكلام في الظاهر من نصوص الصفات وقول من قال من الناس: مذهب السلف إمرارها أو إقرارها على ما جاءت اعتقاد أن ظاهرها غير مراد. وبيان ما في هذا القول من المنافاة لمذهب السلف، وذلك لما فيه من الإجمال أو الغلط، هذه كلها مسائل فيها أبحاث مطولة. لكن خلاصة ذلك أن تنتبه إلى أصل هذه المسألة، وأصلها راجع إلى دلالات الألفاظ في اللغة، ودلالات اللفظ في اللغة على ثلاثة أقسام: الأول: إما أن يدل اللفظ على المعنى بلا تخلف لأي فرد من الأفراد، هذا يسمى النص. الثاني: إما أن تكون دلالة اللفظ على المعنى أو على أفراد المعنى ظاهرة، وهذه قد يتخلف فيها بعض الأفراد، يعني: احتمالاً لغويا، هذا الذي يسمى عندهم حقيقة اللفظ وظاهر اللفظ، والحقيقة يقابلها المجاز، والظاهر يقابله عند المتأخرين التأويل. الثالث: المجمل الذي لم يستبن معناه يعني: يحتمل هذا ويحتمل هذا، ويسمى مجملاً. وصفات الله دائرة ما بين كونها نصا وما بين كونها ظاهرا، فبعضها نص لا يحتمل التأويل، واستفادة التنصيص قد يكون من دليل واحد وقد يكون من مجموع أدلة.

فمثال الدليل الواحد، قوله: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩] هذا نص صريح في عموم بطلان الآلهة جميعا بلا استثناء، وإثبات العبادة الحقة لله، هذا إذا كانت من دليل واحد. وإذا كانت من مجموع أدلة مثل صفة العلو لله، وصفة اليدين لله، وجميع الصفات الذاتية، صفة الرحمة، وصفة الوجه، وأشباه ذلك لله، فإن هذه تنصيصية لا تحتمل غيرها؛ لأنها جاءت بها أدلة كثيرة تنفي الاحتمال الذي قد يعرض، نعني بالاحتمال الاحتمال اللغوي لا الاحتمال العقلي، وتحدد المراد لو كان ثم احتمال في اللغة. فهذا وجه مجيء التنصيص أو كيف نعرف أنها نص، ولذلك من أنكر ما نص عليه، أي: ما صار اللفظ دالاً على مراده بالنصية فإنه كافر، إلا إذا كان ثم شبهة قوية عرضت مثلما عرض لنفاة العلو ما عرض، وكثير من أهل العلم يكفر من أنكر علو الرحمن على خلقه. والثاني من الألفاظ: الألفاظ التي دلت على المعنى لما هو دون النص، وهو الظاهر، وهذا قد يكون عند المتأخرين من جهة الحقيقة، وقد يكون من جهة الظاهر، وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وظاهر ومؤول، هذا اصطلاح حادث وإلا فكلام العرب يدل على معناه إما بنصية وإما بظهور، وهذا الظهور قد يكون من جهة الحقيقة وقد يكون من جهة الظاهرية، كما أن النص يكون حقيقة لا غير. إذا تبين ذلك، فالظهور هنا، إذا قلنا: دل ظاهر المعنى على كذا، فإن كلام العرب دال على ما اشتمل عليه المعنى بظاهره وبحقيقته، ولكن الحقيقة والظاهر

تنقسم إلى حقيقة إفرادية وحقيقة تركيبية، وكذلك الظاهر ينقسم إلى ظاهر إفرادي وظاهر تركيبي، يعني ما نستفيد منه المعنى يعني من الألفاظ بلفظ واحد، فهذا يسمى حقيقة إفرادية، أو بالسياق أو بأدلة مختلفة فهذه تكون تركيبية. كذلك الظاهر، كقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥]، هنا قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ فيه إضافة الرؤية إليك متوجهة إلى الرب، ومعلوم أن ذلك غير مراد، وهذا لا يعني تأويلاً أو صرفًا عن الظاهر، بل ظاهر الآية أن المراد هو رؤية قدرة الله وآثار صنعته في خلقه؛ لأنه قال بعدها: ﴿كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾، وكقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] ليست هذه من آيات الصفات التي فيها الإتيان، لأن المقصود هنا إتيان صفات الله، إتيان قدرة الله ﷺ، لقوله بعدها: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ فهذا يقال له: حقيقة تركيبية أو ظاهر مركب وهو الظاهر الذي يفهم من السياق. فكلام العرب يفهم على حقيقته، يُفهم على ظاهره، والظاهر هو المعنى الذي دل عليه اللفظ على ما سبق ذكره. التنبيه الذي يلي هذا في هذه المسألة التي تكلم عليها شيخ الإسلام أن من تكلم في أن الظاهر غير مراد نظر إلى المعنى الإضافي، فقال: «إن الظاهر غير مراد». والآيات والأحاديث التي في الصفات أو في الغيبيات عموما لا ينظر فيها إلى المعاني الإضافية؛ لأنها إذا نظر فيها إلى المعاني الإضافية كان ثم تمثيل أو تشبيه مذموم، وإنما يُنظر فيها إلى المعنى الكلي الذي لا يدخله التخصيص أو لا تدخله الإضافة، فإذا نظر إلى

المعنى الكلي لظهوره أضيف إلى الرب ما يليق به له وتقدس وتعاظم ربنا. وهذا المعنى الأصلي أو الكلي قد يكون بالوضع معروفًا، وقد يكون بكلية تقعيدية في اللغة يُنص عليها، والوضع الأول كما هو معلوم هو الأصل في اللغة، وهو على قسمين: الأول: وضع أسماء، وهذه قد علمها الله له آدم في أصل اللغة التي تكلم بها آدم، ثم تشعبت إلى لغات أهل الأرض على اختلاف بينهم في الألفاظ، لكن على اشتراك في الدلالات، قال: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]. الثاني: المعاني والاشتقاقات والأفعال والمصادر وتنوع الدلالات فهذه تختلف باختلاف أهل الأرض في لغاتهم وقواعدهم ولهجاتهم إلى آخره. فإذا الوضع الأول من جهة الأسماء يمكن أن يُعقل، لكن من جهة المعاني فإنه مبني على أن المعاني لم تُعلَّم، فصارت راجعة إلى الناس في مواضعتهم، والناس يرجعون فيما تواضعوا عليه إلى ما أدركوه، يعني: إلى ما جعلوه مضافًا مخصصا، بخلاف المعاني الكلية فإنهم لا يدركونها، ولهذا صار هناك فرق ما بين الأسماء والمعاني، فيقع الاختلاف في المعاني كثيرا، وأما في الأسماء فيقل الاختلاف. فإذا ذكر الوجه وذكر اليدان وأشباه ذلك من الصفات التي هي راجعة إلى الأسماء، يعني أسماء أشياء ليست مصادر ولا معاني، فهذه تجد أن الخلاف فيها مع المخالفين قليل، لأن هناك من يثبتها، وإنما يأتي الكلام في المعاني، مثل صفة الرحمة والغضب والرضا والنزول والاستواء إلى غير ذلك من الصفات، وهذا سببه أن المعاني كلية ينظر

فيها إلى ما تواضع عليه طائفة من أهل اللغة أو من الناس أو من العرب المتقدمين، مع كلامهم إذا ورد فإنه يرد مخصصا مضافًا، وقد يرد أمثلة من المعاني الكلية تستنبطها، مثال ذلك: لفظ «الجناح» هذه الكلمة جعلها المتأخرون أصلاً في الطائر، قالوا: الجناح حقيقة في الطائر؛ لأنه هو الذي له الجناح، وأما الإنسان فتشبه يده بجناح الطائر من جهة الاستعارة، ويجعلون قوله: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] الجناح هو اليد أو اليدان هذا على جهة الاستعارة، وذلك لأنهم جعلوا الجناح الذي هو من الأسماء ولكنه في الأصل معنى، جعلوه صادقا على الطائر دون غيره. وفي الحقيقة هو راجع إلى المعنى لا إلى الاسم، وذلك لأن لفظ جنح يجنح جنوحًا المعنى الكلي الذي يتفرع منه بأنواع الإضافة والتخصيص وما يناسب الأعيان المختلفة هذا راجع إلى الميل، فقال: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١] يعني: مالوا إليه، وقوله: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [الممتحنة: ١٠] يعني: لا ميل عن الشريعة، لا ميل عن طاعة الله، لا إثم عليكم في ذلك. لاحظنا هذا من جهة المعنى. فجاء من جهة الاسم فأطلق على ما كان يميل من أعضاء المخلوق، أطلق عليه جناح في الطائر؛ لأن بدن الطائر الأصل فيه الاستقامة ولا يميل نفس البدن، وهذا الجسم الذي يميل يذهب ويجيء سمي جناحًا في الطائر وأيضا في الإنسان يصدق عليه هذا الاسم فهو جناح فيه؛ ولهذا قال الله لموسى: ﴿وَٱضۡمُمۡ إِلَيۡكَ جَنَاحَكَ﴾ [القصص: ٣٢] فسمى اليد جناحًا،

وقال في موضع آخر: ﴿وَٱضۡمُمۡ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ﴾ [طه: ٢٢]، يعني: إلى جنبك، وأشباه ذلك، فهذا كله راجع إلى أصل المعنى. فإذا ينبغي الانتباه إلى أن هناك أسماء قد تكون أسماء من جهة اللغة، لكنها من جهة الاشتقاق جعلت أسماء برؤية المعاني، وهذا يبين لك أن قاعدة: الحقيقة والظاهر هي الأصل عندنا في جميع ما يفهم من اللغة وفي التفسير، وهذا يرجع إلى انقسامها إلى أسماء مما علمها ربنا آدم، وأنه علمه بلغة غير اللغة العربية كما هو معروف، لكن نقول من حيث الألفاظ تغيرت، ومن حيث دلالات الأسماء بقيت، لأن المسميات موجودة، لكن الألفاظ التي يعبر بها عن المسميات اختلفت، ثم المعاني التي اشتقت للأشياء، والمصادر أسماء اشتقت من المعاني، يعني أنها ليست أسماء جامدة. وهذا موضع يحتاج أيضًا إلى التوسع فيه؛ لأنه هو العمدة في فهم إبطال التأويل، والعمدة في إبطال المجاز، والعمدة في إبطال دعوى من قال إن الوضع الأول هو كذا؛ لأن الوضع الأول لا يعلم، إن كان معاني كلية وفسرت بالتخصيص والإضافة، فنعلم أنها ليست الوضع الأول، الوضع الأول فيها غير مسلم به، وإن كانت من جهة الأسماء التي لا يدخلها اشتقاق، عرفنا أن هذه تدخل فيما علمه الله آدم، على اختلاف في ذلك. إذا تقرر هذا، فإن قول من قال: (ظاهر الآيات والأحاديث غير مراد) هذه الكلمة محتملة، فإن قال ظاهرها غير مراد ويريد بهذا الظاهر الذي هو غير مراد بالتمثيل، فإن هذا صحيح، فظاهرها الذي يبدو للأذهان

السقيمة بأن فيها تمثيل صفات الله بصفات خلقه، هذا لاشك أنه غير مراد، وإذا قلنا: قال الله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] فتصور أن الظاهر أن يدي الرحمن كيدي المخلوقات، فهذا باطل قطعا، نقول: ظاهرها غير مراد قطعا، لأن الرب: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] كذلك في صفة الوجه وفي غيرها من الصفات للرب. وإن كان المراد من تلك المقالة أن الظاهر غير مراد، يعني: أن الظاهر الذي فيه إثبات الصفة غير مراد حتى تُؤوَّل، فلا شك أن هذا لا يجوز أن يُنسب للسلف، ولا أن يُحكى عن السلف أصلاً، لأن السلف أثبتوا ما دلت عليه الآيات والأحاديث دون دخول في التفسير الذي يخرجها عن معناها الظاهر.

وبالجملة وكما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله هذه المقالة مقالة خاطئة ولا يسوغ أن تستعمل، أي: قول القائل: «ظاهرها غير مراد»؛ لأن الظاهر مراد، والظاهر ليس الذي فيه التمثيل؛ لأن الله الذي وصف نفسه بهذه الصفات هو الذي قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ﴾ فمن صرفها عن ظاهرها فلأجل سوء في فهمه وسوء في عقيدته؛ لأنه أولاً مثل وشبه، ثم بعد ذلك أول وصرف عن الظاهر. وكذلك الحقيقة، كل نص فهو حقيقة وظاهر في الدلالة على معناه وظاهرها مراد، وقول القائل: (وظاهرها غير مراد) هذا غلط ولا يصح أن يُنسب إلى السلف، ومن أجله قال من قال: «إنه لا فرق ما بين التأويل والتفويض»، أي: لا فرق ما بين مذهب المؤولة ومذهب السلف كما يزعمون

لظنهم أن مذهب السلف أيضًا أنه ينفي المعنى اللائق بالله، ويكون المعنى غير مراد، وكذلك أهل التأويل يقولون: «المعنى غير مراد» على ما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية. المقصود من هذا أن هذه المسألة كبيرة جدا، وهي أصل باب الكلام في الصفات، وأصل الكلام مع المخالفين، وهي مرتبطة بمباحث لغوية وأصولية وعقدية، والجمع بينها يحرر المقام ويتضح به حقيقة قول السلف وقوة قول السلف رحمهم الله، وضعف قول المخالفين في المسائل، لا من جهة لغوية، ولا من جهة أصولية، ولكن على التحقيق، ولكن جاء الخلط والغلط من جهة أن المتأخرين درجوا على فنون وعلوم أصَّلوها وجعلوا لها ألفاظا ومصطلحات، وصاروا يحملون الشريعة أو يحملون لغة العرب التي هي قبل ورود هذه العلوم والمصطلحات على قول من تأخر في اصطلاحاتهم، فيجعلون كلام العرب منقسم إلى: حقيقة ومجاز، وظاهر ومؤول.... إلى آخره، بناء على تقسيماتهم، مع أن كلام العرب كان قبل هذه التقسيمات، ولم يخطر ببالهم أصلاً أن ثم مثل هذه التقسيمات حين تكلموا بما تكلموا. وهذا كثير في استعمالاتهم، مثل كلامهم في الوضع الأول هو كذا، وأن هذا استعارة لأن أصل المعنى هو كذا. ويمكنك أن تنازع في كل موضع يُخالف ما عليه أهل التحقيق في أصل ما قالوه بقولك: من قال هذا؟ فإذا قالوا: والوضع الأول كذا. تقول: من قال لك إن الوضع الأول كذا؟ ليس عنده دليل فيه إلا نقل الوضع الأول،

يعني ما تواضع عليه الناس ما تواضع عليه العرب ما تواضع عليه أهل اللغة، وهل أهل اللغة اجتمعوا في مؤتمر يعني في الزمن الأول أو في مجتمع عام وقالوا: نضع لهذا المعنى كذا ونضع لهذا المعنى كذا، يعني مما لا يتصور؟ إنما انتشر في اللغة هكذا بمعاني كلية موجودة في الأذهان، لكن تخرج بحسب ما يحتاج إليه، تخرج بحسب ما يُضاف إليه تلك المعاني. والمعاني الكلية قد لا تجد تفسيرها، لأنها كلية لا وجود لها في الخارج، ولكنها موجودة في لم شتات المعاني. هذه مسألة كبيرة لكن ذكرت بعض ما يفتح الباب في فهمها، فتنتبه لعظم هذه المسألة. فمثلاً: إذا قيل: «محمد أسد»، يقولون: هذا مجاز. فيقال: هذا غلط من جهات: أولا: المجاز عرفوه: بأنه نقل اللفظ من وضعه الأول إلى وضع ثان لعلاقة بينهما. رجع إلى نقل عن الوضع الأول، فإذا كان كذلك فنقول: من قال إن الوضع الأول للفظ الأسد أن العرب أطلقته على الحيوان المفترس؟ هذه تحتاج إلى نص وإلى دليل، ولا دليل يثبت ذلك، إلا أن يقول: هذا معروف. وكل موضع ادعي فيه المجاز فارجع فيه إلى التعريف: نقل اللفظ من وضعه الأول إلى وضع ثان لعلاقة بينهما. فقل: من قال إن هذا الوضع الأول؟ مثل: الجناح، قالوا: الجناح هذا جناح الطائر. من قال لك إن الجناح هنا في الوضع الأول هو جناح الطائر؟ فكما سبق يكون ثم معنى كلي، فبالتخصيص يختلف. فلفظ الأسد مثلاً المعنى الكلي له يدخل في كل من بلغ القوة والقهر لغيره، فهذا يُطلق عليه أسد،

فما كان من الحيوانات يقهر غيره فهو أسد، والأسد عند العرب غير الأسد عندك، الأسد الآن الحيوان المعروف، لكن عند العرب الأسد أوسع في الدلالة، وكل حيوان قهر غيره فهو الأسد، فالأسد المعروف أسد والنمر أسد عندهم، والفهد أسد إلى آخر ذلك، هذا شيء. ثانيا: أن يُقال: إن القول بالمجاز باتفاق أهله: أن كل مجاز يصح نفيه، على اعتبار النفي سلط على الوضع الأول، فإذا قلت: فلان أسد، يصح أن تقول بعدها ولكنه ليس بأسد، وهذا إذا دخلنا في صفات الله فإنه تَجَرُّؤ وتكذيب أيضًا، فإذا قلت مثلاً في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] لكنه لم يستو، هذه قاعدة في المجاز باتفاق أهله، أو تقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ١] ولكنه ليس بذي رحمة. وأشباه ذلك في كل موضع ادعي فيه المجاز، فإن ضابط المجاز أنه يصح نفيه، على اعتبار نفي الوضع الأول والانصراف للثاني. فتقول: رأيت أسدًا فكلمني ولكنه ليس بأسد، أو هذا جناحك اخفضه ولكنه ليس بجناح، في نظائر ذلك. ثالثًا: مما يبطل القول بالمجاز في مثل ما ذكرت أن المجاز في كلام العرب إذا وجد فهو موجود بلا اسم، موجود هكذا في لغتهم ولا اسم له عندهم، ولم يضعوا له اسما يعنونون به لذلك، كصنيع المتأخرين من جهة فنية. وإذا كان كذلك، فإن قول القائل: هذا مجاز. يحتمل أن يكون: أولا: سيفرع عليه أحكامًا وقوانين للمجاز أصلها قبل استقراء كلام العرب، وهذا باطل؛ لأنه تحكيم لقوانين متأخرة على وضع قبل ذلك. ثانيا: أن يكون سماه

مجازا، ولكن لن يزيد فيه على ما ورد. وإذا كان هذا الثاني فنقول: هذا صحيح، لك أن تسميه مجازا، لكن لا تجري عليه قوانين أهل المجاز. لذلك بعض العلماء المتقدين سموا كتبهم بالمجاز، مثل: أبي عبيدة معمر بن المثنى، سما كتابه «مجاز القرآن»، يعني: ما جاز في اللغة من التفسير، وهنا لم يجر عليه قوانين أهل العقائد أو أهل الأصول من المعتزلة وغيرهم في ذكر المجاز وتعريفه، ولكنه اعتبر أن هذا جاء عن العرب في موضع كذا، وجاء عنهم في الموضع الثاني كذا، فهذا مما يجوز في لسان العرب أن تفسر هذه بهذه. وثم فرق ما بين إجراء كلام العرب على المجاز اصطناعيا، يعني: على جهة أهل الاصطلاح المتأخرين، والقول الثاني الذي يسمى مجازا دون إرجاع إلى قواعدهم، والفرق بينهما أن صاحب القانون الذي عرف المجاز عرفه بتعريف سيطبقه على كلام العرب، وسيطبقه على كلام المتقدمين وسيطبقه على كلام الله وكلام رسوله، وهذا تحكم في الحقيقة؛ لأنه قنن قانونا ثم أراد أن يجري عليه كل الكلام. لكن نقول: الذي يقضي به البرهان الصحيح السليم من الهوى، أن يقال: كل موضع استعملته العرب في كلامها فهو حقيقة وظاهر ومجاز أيضًا، هو حقيقة باعتبار ما دل عليه، وظاهر باعتبار دلالة ظاهر اللفظ على معناه، ومجاز بمعنى أنه يجوز في لغتها. هذه الثلاث حقيقة وظاهر ومجاز إلى آخره إذا استعملتها فهي ألفاظ لا تؤول إلى كلام المتأخرين. فترجع من هذا كله إلى أن كلام العرب حجة، والله أنزل القرآن

بلسان عربي مبين، فما استعمل في كلام العرب صار حجة، سمه حقيقة، أو سمه مجازا، أو سمه ما شئت، لكن لا على قوانين أهل الاصطلاح، فإذا قلت: هذا حقيقته كذا، أو هذا ظاهره كذا، أو هذا مجازه كذا، باعتبار ما يجوز وما يظهر وحقيقة اللفظ كونه دليلا على حقيقة الأمر، فهذا لا شيء فيه، لكن الإشكال جاء من كونهم قننوا القوانين ثم حكموها على اللغة. وقولنا: سمه ما شئت. هذا يجعل الدائرة ضيقة، إذ يخرج هذا الباب عن القياس، وأما القول بالقوانين فإنه يدخل ما لم يرد في كلام العرب مما يجوز في التأويل أو في صرف الحقيقة عما هي عليه لأجل القانون. فتلحظ أنه إذا اقتصرنا على كلام العرب سميناه مجازا، أو سميناه حقيقة أو ظاهرا، فإن الدائرة تكون ضيقة، وإذا سلطنا اصطلاح المتأخرين فإنه سيصرف اللفظ عن ظاهره، وسيصرف اللفظ عن حقيقته بالقانون، وإن لم يرد ثم استعمال لكلام العربي به، وإن لم يرد استعمال يقال: لا، هذا غير مراد. وفي الحقيقة إذا قلنا: صرف اللفظ من وضعه الأول إلى وضع ثان لعلاقة بينهما. أو في تعريف التأويل: صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينة. القرينة ما هي؟ باتفاق أنها قرينة عقلية. العلاقة ما هي؟ العلاقة منها علاقة لغوية ومنها علاقة عقلية. إذا كان كذلك فكل واحد يمكن أن يقول: عقلي يصرف هذا اللفظ عن ظاهره، عقلي ينقل هذا اللفظ عن حقيقته، في الأمور الغيبية التي لم ير أمثالها، أما التي رأى أمثالها هذه يقرب الناس فيها؛ لأنه لو قال عقلي يخالفه

يكذبه الحس، لكن في الأمور الغيبية سيأتي كل أحد يدعي أن عقله ينفي ذلك، هذا معناه أن يرجع القانون إلى أمر غير منضبط، وهذا باتفاق أهل المنطق وأهل الحدود أنه يرجع على القانون بالإبطال، فكل ضابط في قانون أو في حد أو في تعريف لا ينضبط لكون حد فيه أو جملة فيه لا تنضبط فإنه لا يصح أن يكون تعريفا. ولذلك نحن ننازع أصلاً في هذه التعريفات في تعريف التأويل، وفي تعريف المجاز... إلى آخره. فهذه الأشياء التي أحدثت البلبلة في العقيدة، وأحدثت البلبلة في الغيبيات، وفرقت الأمة، وكل ذلك من جراء أهل البدع؛ لأنهم اعتقدوا اعتقادات ثم بحثوا في العلوم عما يؤصلها، لذلك لا تجد عند أهل السنة هذه التعريفات والعلوم، لم تفسد إلا لما دخلتها التعريفات من جميع الفنون، التعريفات على صناعة المناطقة والحدود إذا دخلت لن تفهم العلم، وإذا انشغلت بالتعريفات الأصولية فلن تفهم الأصول، وإذا انشغلت بالتعريفات البلاغية فلن تفهم البلاغة، ولذلك جاء مثلاً الذين اشتغلوا بالتعاريف البلاغية السكاكي والخطيب القزويني وأشباه هؤلاء، هؤلاء صرفوا البلاغة التي هي كلام العرب على ما هي عليه على قوانين اصطلاحية يطبقها الأعجمي، مثل ما يطبق واحد زائد واحد يساوي اثنين، ولكن لغة العرب تذوق، ولغة العرب فهم، ولغة العرب إحساس، ليست قانونا، العرب ما اجتمعت وقالت واحد زائد واحد يساوي كذا، الكلمة هذه زائد الكلمة تكون استعارة تخيلية، هذا كله ليس مرادا. فدخلت

التعاريف فأفسدتها، ولذلك أجمع أهل البلاغة على أن بلاغة أبي القاسم وبلاغة من تقدم مثل العسكري في الصناعتين والجاحظ وأشباه هؤلاء، ومن لم يدخلوا في هذه التعاريف الصناعية، لا شك أنها هي الأولى؛ لأن المتأخرين انصرفوا عن المعاني إلى قوانين فأفسدت الفن، وهذه لها أمثلة كثيرة. المقصود من هذا أن جناية الانحراف في العلوم بتعريفات لا تنطبق على التحقيق، هذا لا شك أنه أحدث غلطا كبيرا، فمثلاً: في النحو تأتي مسائل تجعل مسلمة ولكنها ليست مسلمة، ومسائل في الأصول جعلت مسلمة وهي ليست مسلمة، وكذلك في البلاغة.... إلى آخر العلوم، ومن عجائب شيخ الإسلام ابن تيمية لما تكلم على قوله: ﴿قَالُوٓاْ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣] على القراءة الثانية، النحو الشائع يقضي بـ «إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ»، «هذين» اسم إن، من أين أتى؟ كلهم خاضوا، الذين وجهوا هذه القراءة على إضمار الضمير، يعني: إنه هذان الساحران، وأشباه ذلك. جاء شيخ الإسلام وقال: كلكم اعتمدتم على أن هذان تنصب بالياء، لأنها ملحقة بالمثنى وترفع بالألف من قال هذا؟ لاحظ الذهاب إلى أصل الموضوع، أحيانًا تأتي أنت وتعتبر شيئًا ما مُسَلَّمًا، وأصل هذا المسلم غير مسلم. وهذه تمشي بها في فهم الأشياء، وهي حالة نفسية، قد تربى أنت على شيء ويكون مسلما وفي الحقيقة هو غير مسلم، عند البرهان الصحيح غير مسلم في كثير من الأشياء النفسية والاجتماعية والعلمية. قال شيخ الإسلام: من قال إن «هَذَان» أصلاً تنصب بالياء، هذه

مبنية، لا تقال بالياء أصلا، تقول: قال هذان ورأيت هذان، ومررت بهذان هذه مبنية في كل الأحوال. قالوا له: توجد آية في القرآن فيها نصب. قال: لا يوجد ما فيه إلا «وهذان» تبنى على الألف، و﴿هَٰتَيۡنِ﴾ للمرأة في قوله: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ﴾ [القصص: ٢٧] هي ليست منصوبة، ﴿هَٰتَيۡنِ﴾ مبنية على الياء. والبناء مذهب الكوفيين؛ لكن درج الناس على مذهب البصريين. إذا مذهب الكوفيين الذي هو أقرب إلى حقيقة النحو من جهة السماع من مذهب البصريين، حتى قال بعض مشايخنا في هذا: إن مذهب البصريين هو مذهب مبتدعة النحو، ومذهب الكوفيين هو مذهب سلفيي النحو. يعني: من جهة اعتمادهم على النقل، وأما البصريون فاعتمدوا على الأقيسة في ذلك، وعلى الأمثلة والقوانين، ثم فرعوا عليها. وقال شيخ الإسلام ما قال، وهذه أعجبت ابن هشام فأتى على كلام شيخ الإسلام ولخصه تماما في أحد كتبه في النحو اسمه «شرح شذور الذهب». المقصود من هذا أن خوض طالب العلم مع المخالفين يجب أن يكون من الأسس والقواعد، وإذا فهمت أسس الكلام ولم تعرف ما وراء كل كلمة، فإنك ستكون مقصرا بقدر ما فاتك، والذي ينبغي لك أن تفتش في كل مسألة. نعم العلم كثير واسع، لكن لابد لك من هذا، لو فوت بعض الأشياء من الفروع والتفريعات حتى تضبط هذه المسألة التي حصل فيها الخلل العظيم، هذا ليس بكثير إن شاء الله؛ لأنه لو فاتك بعض الفروع فإن إحكامك للأصول التي انطلقت منها

هذه العلوم وما حصل فيها من الانحراف مهم جدا، وهذه المسائل لو تكلم الإنسان فيها لاحتاج إلى مدة طويلة. [صالح آل الشيخ].

لفظ الظاهر من جهة اللغة قد لا يكون مجملاً، فإن له دلالة متعينة من جهة اللغة في الجملة، وهو وإن لم يرد ذكره في الكتاب والسنة في مقام الأسماء والصفات، إلا أنه قد ورد ذكره في القرآن في سياق آخر، كقوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ظَٰهِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَبَاطِنَهُۥٓۚ﴾ [الأنعام: ١٢٠] لكنه باستعمال المستعملين له صار فيه إجمال، والقاعدة عند أهل السنة والجماعة: أن كل لفظ مجمل حادث فإنه لا يطلق إثباتـاً ولا نفيـاً من جهة لفظه، وأما من جهة معناه فإنه يستفصل فيه. وبهذا يظهر أن الإجمال قد يكون أصليـاً في اللفظ، وقد يكون دخله الإجمال من جهة الاستعمال، وإن كان من جهة الأصل ليس مجملاً، والاعتبار بحال اللفظ عند دخوله في هذا العلم أو في هذا الباب أو في هذا المقام، وليس باعتبار أصله اللغوي الذي قد يطلق على معنىً متعين. ومن هنا: احتاج هذا القول إلى التفصيل؛ ولهذا أطلق من أطلق من المتأخرين أن مذهب السلف هو إجراء النصوص على ظاهرها، وأطلق بعضهم أن نصوص الصفات لا تجرى على ظاهرها، فهذا يقال بحسب المقصود من هذا اللفظ. أما إذا قيل: إن مذهب السلف إجراء النصوص على ظاهرها، وهذا الاستعمال فسر بأن الظاهر هو الصفات اللائقة بالله. فهذا المقصد صحيح، أي: هذا المعنى صحيح، واللفظ من حيث هو في الجملة مناسب لا إشكال

فيه. لكن إذا قيل: إن مذهب السلف أن ظاهر النصوص ليس مراداً، فقيل: لم؟ فقيل: لأن ظاهر النصوص إثبات الصفات، ومذهب السلف أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها النصوص. قيل: هذا غلط لفظًا ومعنىً، فإن السلف يثبتون الصفات في نفس الأمر. وأما من قال: إن ظاهر النصوص ليس مراداً عند السلف؛ لأن ظاهرها التشبيه، والسلف ليسوا مشبهة. قيل له: أما أن السلف ليسوا مشبهة فهذا صحيح، وأما قوله: إن ظاهر النصوص التشبيه. فهذا غلط على النصوص، ولا يجوز أن يقال: إن ظاهر النصوص هو التشبيه، وتبعًا لذلك لا يجوز أن يقال: إن ظاهر النصوص ليس مراداً. فهذا الإطلاق وهو إطلاق السلب والنفي لا يصح بحال، سواء فسر الظاهر بالتشبيه، فيكون المعنى صحيحًا واللفظ ليس صحيحًا، أو فسر الظاهر بإثبات الصفات فيكون الغلط من جهة اللفظ وجهة المعنى. (ومن قال: إن مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب في المعنى...) هذا القول في التحصيل لمذهب السلف، والفرق بينهم وبين المخالفين لهم: لا شك أنه تحصيل باطل، وإن كان قد شاع عند طائفة من متكلمة الصفاتية. أما أئمة الجهمية والمعتزلة فإنهم كانوا يعلمون أن الفرق بينهم وبين السلف ليس من جهة تعيين التأويل، بل من جهة إثبات الصفات أو عدم إثباتها، ولهذا قد يقال إن المعتزلة من هذا الوجه أعلم بحال مذهب السلف من كثير من متأخري المتكلمين من الأشاعرة ونحوهم، من جهة أن المعتزلة يعلمون أن الخلاف بينهم وبين السلف

متحقق في إثبات الصفات أو عدم إثباتها، لا في مسألة تعيين التأويل؛ ولهذا كان المعتزلة الذين أدركوا زمن السلف يصفون مذهب السلف بالتشبيه والتجسيم وأمثال ذلك، مما يدل على أنهم يعلمون أن السلف كانوا مثبتةً في نفس الأمر للصفات. وكلام السلف في إثبات الصفات متواتر في كتب السنة وغيرها، بل نص عليه حتى أرباب الكلام من المعتزلة وغيرهم، أن مذهب أهل السنة والحديث إذ ذاك كان على الإثبات. ومن هنا كان هذا التحصيل تحصيلاً باطلاً، وإن كان صاحبه قصد فيه التقريب بين طريقته التي أضافها إلى السنة والجماعة كما هو حال جمهور الأشاعرة الذين ينتسبون إلى السنة والجماعة وبين طريقة السلف الأوائل، فإنه من المعلوم أن السلف الأول رحمهم الله من أئمة السنة والحديث عند سائر أجناس الطوائف أنهم ليسوا من أهل التأويل. وإن كان بعض المتكلمين قد أضاف بعض أعيان السلف إلى التأويل، لكن من حيث جملة السلف فإنه متفق عليه بين جميع الطوائف أن السلف لم يشتغلوا به كمذهب يطرد لهم. فلما كان متحققاً أن السلف ليسوا من أهل التأويل صار القول على طريقتين: الأولى: طريقة قدماء المتكلمين، وهي أن السلف مثبتة للصفات، وأن النزاع بينهم وبين مخالفيهم في إثبات الصفات أو عدمه. الثانية: طريقة كثير من متكلمة الصفاتية، بل عليها جمهورهم، وهي أن السلف لا يثبتون الصفات في نفس الأمر، وإذا قلنا: لا يثبتون الصفات. فالمقصود: الصفات التي ينفيها من ينفيها من متكلمة الصفاتية، أما الصفات

التي يثبتها متكلمة الصفاتية فإنهم يقولون: إن السلف كانوا يثبتونها. فهذا التحصيل وإن قصد به أصحابه التقريب بين طريقة السلف وطريقتهم، وفيه ميل إلى مذهب أهل السنة في الجملة إلا أنه يتضمن غلطـًا على السلف في مذهبهم، وهو غلط متحقق من جهة أن السلف كانوا مثبتةً للصفات وليسوا مفوضة. [يوسف الغفيص].

أهل السنة حريصون على بيان الحق بتمامه، وقطع عذر المخالف، ولذلك يتأنون ويتنزلون ويفصلون ويوضحون، ويذكرون التقاسيم الممكنة، لأجل أن يتبين الحق، ولأجل أن يتبين ضده. أنت يا من يقول: (إن ظاهر نصوص الصفات غير مراد) ماذا تريد؟ أتريد الظاهر المماثل لصفات المخلوقين؟ أنت فهمت من نصوص الصفات أو تبادر الى ذهنك أن الله متصف بصفات تشبه صفات المخلوقين؟ فإذا أتيت إلى إثبات استواء الله، ظننت أن الله يستوي على العرش كاستواء الإنسان على الدابة؟ هذا الذي أردته؟ أو أنك فهمت من أن الله قبل وجه المصلي، أنه يكون في هذا الحائط كالشيء المعلق فيه أو الموجود في جوفه تعالى الله عن ذلك؟ أو أنك فهمت من أن الله معنا ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة: ٤٠] إذا قرأت هذه الكلمة ظننت أن الله حال في خلقه، ممازج لهم، مخالط لهم؟ هل هذا الذي تريده؟ إن كنت تريده فلا شك أن هذا باطل وليس هذا بحق بل هذا هو الباطل، فأنت أصبت في المعنى، هذا الذي حكيته غير مراد قطعا؛ غير مراد عندك وغير مراد عندنا معشر أهل السنة

والجماعة، فيجب أن ينفى هذا المعنى. إن ظن أن هذا هو ظاهر النص فنقول: هذا الظاهر غير مراد، أعني بالظاهر المعنى الذي حكيته، الله عز وجل ما أراد منا أن نفهم من كونه معنا أنه حال في خلقه. ثم يقول: (من قال إن ظاهر نصوص الصفات غير مراد وحكى هذا الذي ذكرت لك) بمعنى قال: ظاهر نصوص الصفات التشبيه، أو ظاهر نصوص الصفات الحلول، أو ما شاكل ذلك، إن حكيت هذا ونسبته إلى السلف فلا شك أن هذا المعنى الذي ذكرته غير مراد عندهم. وإذا كان يحكي عن نفسه فيقول: هذا الذي يظهر لي، أو كان يحكي واقعا معينا أو في مكان معين أو في حال معينة، تعارفوا أو تواضعوا على أن هذا هو الظاهر، فحينئذ يكون معذورا من أطلق أن الظاهر غير مراد، ونستصحب أن هذه ليست قاعدة مطلقة، إنما في حدود ما يحكي هذا الإنسان لضعف فهمه وقلة علمه، لعدم معرفته بمذهب السلف أطلق مثل هذا القول، فنحن نقول: هو معذور في إطلاق هذا القول. وفرق بين كونه معذوراً وكون ما قاله صوابا. يقول: (فإن الظهور) يعني كون هذا الشيء يظهر من النص، أو أن هناك معنى باطنا خلاف الظاهر، يقول: (هذا قد يختلف باختلاف أحوال الناس، وهو من الأمور النسبية)، ماذا يريد شيخ الإسلام بهذه الجملة؟ شيخ الإسلام هنا يحكي واقعا؛ بمعنى ليس مقصود شيخ الإسلام أن كل أحد له أن يدعي أن هذا ظاهر النص عنده، وهو مصيب فيما ذهب إليه، وإنما مراده: أن هناك واقعا، أن من الناس

من يخطئ في فهم الظاهر، فالنسبية من جهة الواقع وليس من جهة ما الصواب، ما الذي ينبغي. فهو يقول: هذا الظهور الذي يقع في الناس بحسب العلم والإيمان، من قدر الله حق قدره، وعظم إيمانه به، وكمل علمه بالله سبحانه وبما كان عليه مذهب السلف، فإنه لا يظهر له من نصوص الصفات، إلا أن الله يتصف بصفات لائقة به هي غاية الجلال والكمال والجمال، لا تشبه صفات المخلوقين، ومن كان بخلاف هذا فحاله بخلاف هذا، من كان عنده ضعف في إيمانه أو ضعف في علمه فإنه قد يدعي أن ظاهر النص عنده خلاف ما عليه أهل العلم والإيمان. إذا ينبغي أن تفهم هذه الجملة في ضوء ما بينت لك، وليس أن هاهنا قاعدة مطلقة، أن الظهور وعدم الظهور قضية نسبية، هو لا يحكي هذا من باب التقرير والتقعيد والتأصيل، إنما هو يحكي واقعـًا؛ فبحسب كمال علمك وإيمانك يكون ظهور هذا النص، لو سرت على ما سار عليه السلف رحمهم الله الذين قرروا أن هذه النصوص تُجرى على ظاهرها وأنها تمر كما جاءت، فإن هذه النصوص تقتضي ثبوت صفات لائقة بالله، لا تشبه صفات المخلوقين. (وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر أن هذا ليس هو الظاهر، حتى يكون قد أعطى كلام الله عز وجل وكلام رسوله ﷺ حَقَّه لفظًا ومعنى) هذا كلام في غاية الحسن؛ إذا قلنا: يا هذا أنت أصبت حينما قلت: «إن التشبيه هو ظاهر النص فيكون غير مراد»، تقول: هذا المعنى صواب، لكن الأحسن من هذا

هو أن تسلك طريقة السلف؛ وهي: أن تجري النص على ظاهره، والظاهر لا يقتضي تمثيلاً. (وإن كان الناقل عن السلف أراد بقوله: «الظاهر غير مراد عندهم»، أن المعاني التي تظهر من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته، ولا يختص بصفة المخلوقين بل هي واجبة لله، أو جائزة عليه جوازا ذهنيًا، أو جوازا خارجيا غير مراد، فقد أخطأ فيما نقله عن السلف أو تعمد الكذب، فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل لا نصا ولا ظاهرا أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش، ولا أن الله ليس له سمع وبصر ويد حقيقة) الاحتمال الثاني في قول القائل: «إن ظاهر نصوص الصفات غير مراد» مر بنا الاحتمال الأول: التشبيه أو الحلول أو غير ذلك من المعاني الباطلة، يقول: هذا الظاهر قول غير مراد، نقول: أصبت في المعنى ولم تصب في اللفظ. الاحتمال الثاني: أن يُريد أن ظاهر النص الذي كان يعتقد معناه السلف يعتقدون ثبوت صفات الكمال لله من استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله ومحبته ورحمته إلى آخره. يقول: ثبوت هذه الصفات اللائقة بالله جل وعلا التي لا تشبه المخلوقين هذا الظاهر غير مراد، والسلف ما كانوا يحملونها على ظاهرها، إذا جاؤوا إلى قول الله جل وعلا: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ما كانوا يقولون: إنها على ظاهرها، وإن لله استواء على العرش حقيقة، إنما كانوا يحملون هذه الآية على معنى آخر، إذا كان الظاهر غير مراد إذا نحن نقطع أن الله ما استوى

على العرش حقيقة، وبعد ذلك إما أن نعين المراد فنقول: استواء بمعنى استولى، أو نقول: الله أعلم بمراده، لكننا نقطع أن هذا النص ليس على ظاهره، يعني: الله لم يستوي على العرش حقيقة بمعنى علا وارتفع عليه. إن كنت تنسب هذه الجملة الى السلف فقد كذبت على السلف، هذا أمر باطل ولا يستطيع أي أحد أن يدعي أن السلف رحمهم الله حملوا هذه النصوص على خلاف ظاهرها اللائق بالله، من نسب هذا إلى السلف فقد اعتدى وكذب عليهم. يقول: (وإن كان الناقل عن السلف أراد بقوله: الظاهر غير مراد عندهم أن المعاني التي تظهر من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته، ولا يختص بصفة المخلوقين) ظاهر هذا النص: ثبوت الصفة على الوجه اللائق بالله، الذي ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته. (بل هي) هذا استطراد في بيان ما هي هذه الصفات، يقول: (بل هي واجبة لله) الله يجب له نقلاً وعقلاً وفطرة أقصى غايات الكمال، ويستحيل أن يقوم به وبذاته غير صفات الكمال المطلق، بل كل صفات الله التي تقوم به لا شك أنها غاية في الكمال. (أو جائزة عليه جوازا ذهنيًا، أو جوازا خارجيا) الجواز الذهني: ما لا يُعلم امتناعه عقلاً، هذا يقال فيه جائز ذهنا، بغض النظر عن كونه واقعـًا خارج الذهن، واقعـًا في الحقيقة أو ليس كذلك. الجواز الذهني: هو ما لا يعلم امتناعه عقلاً، كل ما لا يجزم العقل بامتناعه نقول إنه جائز عقلاً، أو ممكن عقلاً. (أو جوازا خارجيا) يعني خارج الذهن،

هو ما يعلم وجوده في الحقيقة، أو يُعلم وجود نظير له، أو يعلم وجود ما هو أبعد في الوجود منه، فما كان كذلك فإننا نقول: إنه جائز خارجيا. وصفات الله عز وجل: إما أن تكون صفات كاملة، فثبوتها لله واجب. وإما ألا تكون صفات كاملة، فتكون ممتنعة عن الله. فمسألة أن يكون هناك صفة يمكن أن يتصف الله بها، ويمكن ألا يتصف الله بها، هذا غير وارد. بمعنى من الاستدلال السلفي القول بأن الله لو لم يكن متكلما لكان أصم، والصمم عيب والعيب ممتنع، إذا لابد أن يكون متكلما؛ فثبت وجوب أن يكون متكلما، هذه صفة واجبة لله. لو لم يكن الله بصيرا لكان أعمى، الآن التقابل هنا تقابل بالسلب والإيجاب البصر، يقابله عدم البصر، يعني العمى، فالعمى مما يُنزه الله عنه؛ لأنه نقص، إذا ثبت في حقه كونه بصيرا. هنا اعترض المخالفون فقالوا: لماذا تجعلون هذه الصفات من قبيل المتقابلة تقابل السلب والإيجاب؟ لماذا لا تكون متقابلة تقابل العدم والملكة؟ قلنا: تقابل العدم والملكة يقتضي أن تكون هذه الصفات من قبيل الممكن الجائز، وهذا غير وارد في باب الصفات، الصفات الإلهية إما أن تكون ممتنعة، وإما أن تكون واجبة، أما أن تكون من قبيل الممكن الجائز فهذا غير وارد، لماذا؟ الصفة إما أن تكون كمالاً، والكمال ثابت لله وقطعـًا، الله له أقصى غايات الكمال، فإذا كانت صفة كمال فلابد أن يكون الله موصوفـًا بها، إذا لم تكن كمالاً فإنها يجب اعتقاد امتناع اتصاف الله بها، إذا عادت الصفات إلى أن

تكون في حقه تعالى إما واجبة وإما ممتنعة. لماذا يورد شيخ الإسلام هذا؟ يقول: الصفات لله إما أن تقطع يا أيها المتكلم بأنها واجبة لله، أو على الأقل أن تكون عندك غير ممتنعة الثبوت في حق الله، وإذا كانت غير ممتنعة الثبوت فهذا القدر كاف في كون اتصاف الله بها واجبة. بمعنى: شيخ الاسلام مثلا لما جاء الى بعض الصفات التي قررها قال: هل عندكم دليل عقلي يدل على امتناع اتصاف الله بالسمع؟ الجواب: لا يمكن أحدًا أن يدعي دليلاً عقليا يدل على امتناع اتصاف الله بالسمع، إذا هذا القدر كاف في أن نقول: إنها واجبة في حق الله، إذا لم يكن هناك دليل يدل على امتناع اتصاف الله بها إذا لابد أن تكون صفة واجبة في حق الله. وهذا المسلك يسلكه أهل السنة في المناقشات العقلية المتعلقة بالصفات الواردة، ما ثبت في الوحي من النصوص فإن أهل السنة يحاجون بمثل هذه الحجج العقلية في شأنها، لا أنهم يثبتون بها ما لم يرد؛ لأن عندهم قاعدة أهم وأكثر أصالة في معتقدهم وهي: «أن باب الصفات باب توقيفي» لا يضاف إلى الله الا ما ثبت به الدليل. على كل حال معتقد أهل السنة والجماعة في باب التأصيل والتقرير أسهل من هذا بكثير، دل الدليل على ثبوت صفة لله، ماذا نصنع؟ نعتقد ثبوتها لله جل وعلا، لكن هذا مقام عال، هذا مقام يتعلق بالحجاج، يتعلق بالمناظرة، يتعلق بالمناقشة والرد على المخالفين، فهنا تحتاج على قدر من الدراية بالأدلة العقلية والمناقشات التي تدور في فلكها لأجل الرد عليها،

وهذا ما يسلكه أئمة أهل السنة الكبار كشيخ الإسلام رحمه الله وأمثاله. (وقد رأيت هذا المعنى ينتحله بعض من يحكيه عن السلف ويقولون إن طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف بمعنى أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه وتعالى ولكن السلف أمسكوا عن تأويلها والمتأخرون رأوا المصلحة في تأويلها لمسيس الحاجة إلى ذلك ويقولون: الفرق بين الطريقين أن هؤلاء قد يعينون المراد بالتأويل وأولئك لا يعينون لجواز أن يراد غيره) هذه الجملة تتعلق بجملة مرت بنا في أول الكتاب، وهي مما قاله شيخ الاسلام رحمه الله حكاية عن بعض الناس: «أن مذهب السلف أسلم، وأن مذهب الخلف أعلم وأحكم»، وقلنا في ذاك المقام: إن المقارنة هاهنا في الواقع والحقيقة وفي مراد المتكلم في هذه الجملة، ومذهب السلف ليس له أي علاقة، إنما هذه المقارنة بين مذهبي المفوضة ما سمي بمذهب السلف، ومذهب المؤولة الذي ذكر أنه مذهب الخلف، هذه الجملة متعلقة بتلك الجملة. (وقد رأيت هذا المعنى ينتحله بعض من يحكيه عن السلف) عند السلف ضع كلمة «في زعمهم» يعني المؤولة، لأن القوم يعتقدون خطئًا هو أن مذهب السلف هو التفويض، وسيمر بنا التفصيل في كلام شيخ الاسلام رحمه الله عن التفويض. ويقول إن طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف، بمعنى: أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله،

ولكن السلف أمسكوا عن تأويلها، والمتأخرون رأوا المصلحة في تأويلها، لمسيس الحاجة إلى ذلك. الخلاصة: الفرق أن هؤلاء يعينون المراد بالتأويل، مراده بهؤلاء المؤولة يعني الخلف، وأولئك المفوضة الذين قيل عنهم إنهم السلف لا يعينون لجواز أن يكون مراد الله غير ما قاله المؤولة، ربما أراد الله بـ«استوى على العرش» استولى، وربما شيئًا آخر. المهم أن كلا الفريقين المؤولة والمفوضة اتفقوا على أن ظاهر النص غير مراد، وأنه لا يجوز حمل نصوص الصفات على ظاهرها، هذا القدر هو الذي أراده شيخ الاسلام رحمه الله أن يبينه في هذه الجملة. يقول: رأيت بعضهم يجعل الخلاف هينًا بين فريقي التأويل والتفويض لماذا؟ لأن كليهما قال: ظاهر نصوص الصفات غير مراد، ولا يجوز حمل نصوص الصفات على ظاهرها المؤول والمفوض إلى هذا القدر متفقان، هذا أخذ بيد هذا، أنا وأنت متفقان على أن هذا النص لا يجوز حمله على ظاهره، لا يجوز أن تعتقد في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أن الله استوى حقيقة، لا يجوز أن تعتقد في قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] أن الله يحب حقيقة، لا يجوز لك إذا مر بك حديث في النزول أن تعتقد أن الله ينزل، هذا القدر أنا المفوض وأنت يا أيها المؤول متفقان عليه. ويبقى بعد ذلك قدر من الخلاف آخر، وهو: إذا ما الذي أراده الله؟ المؤول قال: أنا أقول المراد كذا وكذا، المفوض يقول: الله أعلم بمراده. إذا هذا القدر

الذي اتفق عليه الفريقان السلف في زعمهم والخلف، والواقع أن كليهما من الخلف وأن كلا المذهبين من مذاهب أهل البدع، والسلف مما ذكروا بريؤون. المقصود أن هذا الذي ذكروه يدل على اتفاق فريقي التأويل والتفويض، أو السلف والخلف في زعمهم. وهذا أيضاً نص عليه حتى المتأخرون، شيخ الاسلام يقول: (وجدت بعض المتقدمين) وهذا كلام صحيح، وإلى المتأخرين، يعني لو نظرت في حاشية البيجوري على الجوهرة للقاني، تجد أنه نص على هذا المعنى، لما جاء إلى قول صاحب الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيه   أوله أو فوض ورم تنزيها

نص في الصحيفة السادسة والخمسين بعد المائة على أن كلا الفريقين المؤولين والمفوضين كانوا يقولون بالتأويل الإجمالي، حتى المفوض فإنه فوض بعد أن أول تأويلاً إجمالياً، يقول: المفوض فوض العلم بالمعنى بعد أن أول التأويل الإجمالي، ما هو التأويل الإجمالي؟ قال: هذا النص ليس على ظاهره، ولا يجوز حمله على ظاهره. يقول: هذا القدر اتفق عليه المؤولة والمفوضة بعد هذا القدر المفوض فوض، والمؤول أول تأويلاً تفصيلياً. إذا هذا الذي ذكره شيخ الإسلام رحمه الله كلام صحيح مستقيم، اتفق عليه متقدموهم ومتأخروهم. [صالح سندي].

يقول الشيخ: أنَّ سبب قولهم: إنَّ طريقةَ السَّلف هي تلاوةُ الألفاظ، وإمرارُ النصوص ألفاظًا من غير فهمٍ لمعناها، وأنَّ طريقةَ الخلف هي العلمُ والفقه وتفسير النصوص.

فهذا التفضيل وهذه المقالة سببُها اعتقادُهم أولًا: أنه ليس لله في نفس الأمر صفة قائمة به، فزعموا أنَّ العقل يدلُّ على أنَّ الله تعالى لا تقوم به أيُّ صفةٍ، وذلك للشبهات المعروفة عند المعطِّلة التي يُعولون عليها في نفي صفات الربِّ تعالى، فلمَّا اعتقدوا أنه ليس لله صفةٌ قائمةٌ به في نفس الأمر، وجاءت النصوصُ على خلاف ما زعموا أنه دلَّ عليه العقل؛ بقوا متحيرين ومتردِّدين بين: إجراءِ اللفظ وتركِ التأويل، أو صرفِ هذه النصوص عن معناها إلى معانٍ أخرى، فالطريقةُ الأولى طريقةُ التفويض، والثانيةُ طريقةُ التأويل. فالمعطلةُ نفاةُ الصفات الذين زعموا أنَّ العقل قد دلَّ على أنَّ الله تعالى لا تقوم به أيُّ صفة، وقفوا من النصوص أحدَ موقفين: إمَّا التفويض؛ وهي التي يزعمون أنها طريقة السَّلف، وحقيقتها إمرارُ النصوص ألفاظًا من غير فهمٍ ولا تدبُّرٍ لمعناها. وإمَّا التأويلُ؛ وهو صرفُ هذه النصوص عن ظاهرها بأنواع المجاز وغرائب اللغة، وهي التي يُسمُّونها طريقةَ الخلف. فقالوا عن الأولى، أي: طريقةُ أهل التفويض: أسلم، وقالوا عن الثانية، أي: طريقةُ الخلف: إنها أعلمُ وأحكمُ. فجمعوا في هذا المنهج كما قال الشيخ بين فساد العقل، والكفر بالسمع. وفساد العقل: هو زعمهم أنَّ العقل يدلُّ على أنَّ الله لا تقوم به أيُّ صفةٍ، فهذا عقل فاسد، بل العقولُ الصحيحة والفِطَرُ المستقيمة تدلُّ على ضدِّ ذلك، وهو أنَّ الله تعالى موصوفٌ بصفات الكمال، منزَّهٌ عن النقائص والعيوب، بل إنَّ نفي جميع الصفات يستلزمُ نفي

الذات، فجمعوا في هذه الطريقة بين فساد العقل والكفر بالسمع. وليس المرادُ بالكفر بالسمع الكفر بالنصوص، فهم يؤمنون بالقرآن على أنه منزَّلٌ من عند الله، وأنه قد جاء به الرسول ﷺ، لكن كفروا بالمعاني التي تدل عليها تلك النصوص، فقوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] مَن يذهب إلى التفويض يقول: اللهُ أعلمُ بمراده. فلا يُثبتُ لله سمعًا ولا بصرًا بهذه الآية، بل ولا يُثبت له على طريقة الجهمية هذين الاسمين، فالمفوضة من النفاة يذهبون إلى أنَّ هذه الآية تُتلى ولا تُتَدبَّر، وأهلُ التأويل يقولون: إنَّ هذه الأسماءَ مجازٌ، وهي: أسماءٌ لبعض المخلوقات. ولكنَّ التأويلَ في الحقيقة هو الغالبُ على مذهب الجهمية والمعتزلة، والأشاعرة يخالفونهم في بعض الصفات، فهم يُثبتون الصفات السبع، وكذلك يخالفونهم في التأويل؛ لأنَّ منهم مَن يوجبُ التفويض في نصوص ما نفوا، ومنهم من يوجب التأويل. فهذه الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ لا يصلح أن نوضحَ بها مذهب الأشاعرة؛ لأنهم يثبتون السمع والبصر، لكن نأتي لقوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] فعند الأشاعرة أنَّ الله تعالى ليس له يدان يفعل بهما ما يشاء ويخلق بهما ويقبض بهما ما شاء، فهم إذا قالوا: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ يقولون: إنَّ المراد بهما القدرة، وآخرون منهم يقولون: اللهُ أعلم بمُراده. فهم يوجبون فيما نفوا: إمَّا التفويضَ، وإمَّا التأويلَ المخالفَ لظاهر اللفظ، فهذا كفرٌ بالسمع من هذه الحيثيَّة، حيث كفروا بمعاني هذه

النصوص، سواء جاءوا بالبديل وفسَّروا النصوص، أو أمسكوا عن الكلام في النصوص، فلا يُثبتون لله يَدين، ولا مجيئًا، ولا استواءً، ولا غير ذلك مما وصف اللهُ به نفسه في كتابه، أو وصفه به رسوله، فهذا توجيهُ قول الشيخ: (فصار هذا الباطلُ مركبًا من فساد العقل والكفر بالسَّمع)، وقوله: (وسببُ ذلك: اعتقادُهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلَّت عليها هذه النصوصُ) يعني: اعتقادهم هو نفي الصفات، وهو التعطيل، فاعتقدوا أنه ليس في نفس الأمر صفة تقوم به عز وجل. وقوله: (للشُّبهات الفاسدة التي شاركوا فيها إخوانهم من الكافرين) إمَّا أنْ يريدَ بهذا الكلام الأشاعرة، وإخوانهم من الكافرين الجهمية، أو يريد الجهميةَ ونحوهم من المعتزلة، وإخوانهم من الكافرين الفلاسفة. وهذا إن كان المعنيُّ في أصل الكلام الأشاعرةُ، فشاركوا فيها إخوانهم من الكافرين الجهمية، فشُبهاتُ الأشاعرة والماتُريدية في نفي ما نفوا من الصفات، هي بعينها شبهاتُ المعتزلة والجهمية في نفيهم لجميع الصفات، أو نفي الأسماء والصفات. إذن الأشاعرةُ يشاركون الجهميةَ والمعتزلةَ في نفي ما نفوا، وفي الشبهات التي بنوا عليها مذهبهم. وإن كان الكلام مع المعتزلة والأشاعرة والجهمية؛ فالشبهات التي تعلَّقوا بها هي نفس الشبهات التي تعلَّق بها المعطلةُ من الفلاسفة والباطنية، فالجهميةُ ومن تَبعهم شاركوا الباطنيةَ والفلاسفة في تلك الشبهات، كقولهم: إنَّ إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والتمثيل، والتركيب، وما أشبه ذلك.

وقوله: (فلمَّا اعتقدوا انتفاءَ الصفاتِ في نفس الأمر وكان مع ذلك لا بدَّ للنصوص من معنًى بقوا متردِّدين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى وهي التي يُسمُّونها طريقةَ السَّلف، وبين صرفِ اللفظ إلى معانٍ بنوعِ تكلُّفٍ وهي التي يُسمُّونها طريقةَ الخلف) الأولى: طريقة أهل التفويض، والثانية: طريقة أهل التأويل. وقول الشيخ: (فصار هذا الباطلُ مركبًا من فساد العقل والكفر بالسمع) فسادُ العقل: باعتقادهم نفي الصفات؛ للشبهات التي ظنُّوها بينات. والكفرُ بالسمع: هو جحدُ المعاني التي دلَّت عليها النصوص. وقوله: (فإن النفي إنما اعتمدوا فيه على أمور عقلية ظنوها بينات وهي شبهات، والسمع حرفوا فيه الكلم عن مواضعه) تحريفُ الكلام عن مواضعه يتوجَّه إلى أهل التأويل، أمَّا أهل التفويض فلا يُفسِّرون. وقوله: (فلما انبنى أمرُهم على هاتين المقدِّمتين الكفريَّتين كانت النتيجةُ: استجهالَ السابقين الأولين، واستبلاهَهم، واعتقادَ أنهم كانوا قومًا أُميين، بمنزلة الصالحين من العامَّة، لم يتبحَّروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطَّنوا لدقائق العلم الإلهي، وأنَّ الخلفَ الفضلاء حازوا قصبَ السَّبْق في هذا كلِّه) ما ذكره الشيخُ هنا وما قبله تبيينٌ لما يُفيده قولهم: «أنَّ طريقةَ السلف أسلمُ، وطريقةَ الخلف أعلمُ وأحكمُ»، وانبنى مذهبُ هؤلاء الخلف المعطِّلة على هاتين المقدمتين: الأولى: أنه ليس في نفس الأمر صفاتٌ قائمةٌ به عز وجل دلَّت عليها النصوص، بل الثابت عندهم أنَّ الله تعالى لا تقوم به أيُّ صفةٍ. الثانية: أنَّ هذه

النصوص لم تدلَّ على إثبات الصفات، ولم يُرد منها إثباتها، فوجب صرفُها عن ظاهرها بأنواع المجازات وغرائب اللغات كما تقدَّم. وهاتان المقدمتان هما مُراد الشيخ: «بالمقدِّمتين الكفريتين». فبهذا يُعلم أنهم بهذه الطريقة قد ناقضوا العقلَ والسمعَ جميعًا، فمذهبُ المعطِّلة مُناقضٌ للعقل الصريح والنقل الصحيح، مع أنهم يزعمون أنَّ مذهبهم هو موجبُ العقل، وهو الذي دلَّت عليه العقولُ، وهذه الدلائل العقلية التي يزعمونها هي في الحقيقة شُبهاتٌ موهومةٌ، وحُججٌ داحضاتٌ وليست بينات. [عبد الرحمن البراك].



وهذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف: أما في كثير من الصفات فقطعًا، مثل أن الله فوق العرش، فإن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم الذي لم يحك هنا عشره علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة، وأنهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط، وكثير منهم قد صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك. والله يعلم أني بعد البحث التام، ومطالعة ما أمكن من كلام السلف، ما رأيت كلام أحد منهم يدل لا نصًا ولا ظاهرًا ولا بالقرائن على نفي الصفات الخبرية في نفس الأمر، بل الذي رأيته أن كثيرًا من كلامهم يدل إما نصًا وإما ظاهرًا على تقرير

جنس هذه الصفات، ولا أنقل عن كل واحد منهم إثبات كل صفة، بل الذي رأيته أنهم يثبتون جنسها في الجملة، وما رأيت أحدًا منهم نفاها.

***

يبين شيخ الإسلام ابن تيمية نتيجة ما توصل إليه في بحثه عن أقوال السلف الصالح في باب الصفات ويؤكد أن نتيجة بحثه في هذا الباب لم يجد في أقوال السلف ما ينفي الصفات الخبرية كما هو الحال الذي وصل إليه المتأخرين من الأشاعرة الذين نفوا تلك الصفات وخالفوا بذلك أقوال قدمائهم فضلا عن مخالفتهم لأقوال علماء السلف من أهل السنة والجماعة الذين عهد عنهم أنهم يتعاملون مع الصفات معاملة واحدة، فكل صفة ورد فيها النص وكانت ثابتة ومنقولة، وكلام السلف ليس في كل صفة بعينها، ولكنهم تكلموا عن بعض الصفات، وتكلموا عن الصفات جملة، وكلامهم لا يفهم منه أنه فوضوا أو أولوا. وقوله: (ولا أنقل عن كل واحد منهم إثبات كل صفة، بل الذي رأيته أنهم يثبتون جنسها في الجملة، وما رأيت أحدا منهم نفاها) كلامه هذا هو من التحري والدقة هنا، حتى لا يقول قائل: أعطونا نصا في كل صفة، فنقول: إن هذا لا يمكن، لكن هناك عدد من الصفات تكلموا عنها؛ مثل صفة العلو والاستواء، وتكلموا عن الصفات جملة، فمثل هذا الكلام يكون هو المعيار.

وعلى من ينفي الصفات الخبرية أو يقول بتأويلها أن يأتي بأدلته على ذلك. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «مذهب أهل الحديث وهم السلف من القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم من الخلف أن هذه الأحاديث تمر كما جاءت ويؤمن بها وتصدق وتصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل وتكييف يفضي إلى تمثيل. وقد أطلق غير واحد ممن حكى إجماع السلف منهم الخطابي مذهب السلف: أنها تجري على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها؛ وذلك أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات يحتذى حذوه ويتبع فيه مثاله؛ فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية؛ فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية فنقول إن له يدا وسمعا ولا نقول إن معنى اليد القدرة ومعنى السمع العلم. وهذه العبارة خطأ: إما لفظا ومعنى. أو لفظا لا معنى. لأن الظاهر قد صار مشتركا بين شيئين: المعنى الأول: أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف. فلا شك أن من قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن، إذ لا يختلف أهل السنة أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة. لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو

الظاهر من هذه الآيات والأحاديث، وحيث حكي عن السلف ما لم يقولوه، فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع وقد يكون بسياق الكلام؛ وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقل المؤمنين بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراضا تدل على حدوثنا يمتنع أن يوصف الله سبحانه بمثلها، فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجساما كذلك محدثة يمتنع أن يوصف الله تعالى بمثلها. ثم لم يقل أحد من أهل السنة: إذا قلنا إن لله علما وقدرة وسمعا وبصرا إن ظاهره غير مراد ثم يفسر بصفاتنا. فكذلك لا يجوز أن يقال: إن ظاهر اليد والوجه غير مراد، إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم، ومن قال: إن ظاهر شيء من أسمائه وصفاته غير مراد فقد أخطأ؛ لأنه ما من اسم يسمى الله تعالى به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به، فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد. والمعنى الثاني: أن هذه الصفات إنما هي صفات الله سبحانه وتعالى كما يليق بجلاله نسبتها إلى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء إلى ذاته فيعلم أن العلم صفة ذاتية للموصوف ولها خصائص وكذلك الوجه. ولا يقال: إنه مستغن

عن هذه الصفات؛ لأن هذه الصفات واجبة لذاته والإله المعبود سبحانه هو المستحق لجميع هذه الصفات. وليس غرضنا الآن الكلام مع نفاة الصفات مطلقا وإنما الكلام مع من يثبت بعض الصفات. وكذلك فعله نعلم أن الخلق هو إبداع الكائنات من العدم وإن كنا لا نكيف ذلك الفعل ولا يشبه أفعالنا إذ نحن لا نفعل إلا لحاجة إلى الفعل والله غني حميد. وكذلك الذات تعلم من حيث الجملة وإن كانت لا تماثل الذوات المخلوقة ولا يعلم ما هو إلا هو ولا يدرك لها كيفية فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات وهو الذي يجب أن تحمل عليه. فالمؤمن يعلم أحكام هذه الصفات وآثارها وهو الذي أريد منه فيعلم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وأن ﴿ٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وأن المؤمنين ينظرون إلى وجه خالقهم في الجنة ويتلذذون بذلك لذة ينغمر في جانبها جميع اللذات ونحو ذلك. كما يعلم أن له ربا وخالقا ومعبودا ولا يعلم كنه شيء من ذلك، بل غاية علم الخلق هكذا: يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه وعلمهم بنفوسهم من هذا الضرب. قلت له: أفيجوز أن يقال: إن الظاهر غير مراد بهذا التفسير؟ فقال: هذا لا يمكن. فقلت له: من قال: إن الظاهر غير مراد بمعنى أن صفات المخلوقين غير مرادة قلنا له: أصبت في المعنى لكن

أخطأت في اللفظ وأوهمت البدعة وجعلت للجهمية طريقا إلى غرضهم وكان يمكنك أن تقول: تمر كما جاءت على ظاهرها مع العلم بأن صفات الله تعالى ليست كصفات المخلوقين وأنه منزه مقدس عن كل ما يلزم منه حدوثه أو نقصه. ومن قال: الظاهر غير مراد بالتفسير الثاني وهو مراد الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة وبعض الأشعرية وغيرهم فقد أخطأ. ثم أقرب هؤلاء الجهمية الأشعرية يقولون: إن له صفات سبعا: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر. وينفون ما عداها وفيهم من يضم إلى ذلك اليد فقط ومنهم من يتوقف في نفي ما سواها وغلاتهم يقطعون بنفي ما سواها. وأما المعتزلة فإنهم ينفون الصفات مطلقا ويثبتون أحكامها وهي ترجع عند أكثرهم إلى أنه عليم قدير؛ وأما كونه مريدا متكلما فعندهم أنها صفات حادثة أو إضافية أو عدمية. وهم أقرب الناس إلى الصابئين الفلاسفة من الروم ومن سلك سبيلهم من العرب والفرس حيث زعموا أن الصفات كلها ترجع إلى سلب أو إضافة، أو مركب من سلب وإضافة، فهؤلاء كلهم ضلال مكذبون للرسل. ومن رزقه الله معرفة ما جاءت به الرسل وبصرا نافذا وعرف حقيقة مأخذ هؤلاء علم قطعا أنهم يلحدون في أسمائه وآياته وأنهم كذبوا بالرسل وبالكتاب وبما أرسل به رسله؛ ولهذا كانوا يقولون: إن البدع مشتقة من الكفر وآيلة إليه. النقطة الثانية: قلت له: إذا وصف الله نفسه بصفة أو وصفه بها رسوله أو وصفه بها

المؤمنون الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه وحقيقتها المفهومة منها: إلى باطن يخالف الظاهر ومجاز ينافي الحقيقة لا بد فيه من أربعة أشياء: أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب أو خلاف الألسنة كلها، فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة. الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة وفي معنى بطريق المجاز لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف. وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز. الثالث: أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض؛ وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه وإن كان ظاهرا فلا بد من الترجيح. الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته وأنه أراد مجازه سواء عينه أو لم يعينه لا سيما في الخطاب

العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح، فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور وأرسل الرسل ليبين ﴿لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، و﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، و﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] . النقطة الثالثة: ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علما وأنصحهم للأمة وأبينهم للسنة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره، إما أن يكون عقليا ظاهرا، مثل قوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] فإن كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها، وكذلك: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم. أو سمعيا ظاهرا مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر. ولا يجوز أن يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس سواء كان سمعيا أو عقليا؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاده مرات كثيرة، وخاطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد والفقيه وغير الفقيه وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجبه ثم أوجب أن لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئا من ظاهره؛ لأن

هناك دليلا خفيا يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره كان هذا تدليسا وتلبيسا وكان نقيض البيان وضد الهدى وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان. فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر غير مراد أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة ليس لها حقيقة؟ فسلم لي ذلك الرجل هذه المقامات»(١). النقطة الرابعة: قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن تأويلات المعطلة: «وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علما يقينا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيرا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون يجوز أن يراد كذا، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ»(٢). [محمد بن خليفة].

يشير المصنف هنا إلى الصفات الخبرية؛ لأن المتأخرين من متكلمة الصفاتية ينفون الصفات الخبرية كالوجه واليدين وأمثالها، وهذا هو الذي قرره أبو المعالي

---

(١) الرسالة المدنية (ص:٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١).

الجويني في كتبه والأشاعرة من بعده، وكذلك أبو منصور الماتريدي الحنفي مع تقدمه على هؤلاء ومقارنته للأشعري في الزمان، فهؤلاء نفاة للصفات الخبرية مع أن أبا الحسن الأشعري وأبا محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبا بكر بن الطيب الباقلاني، وكذا ابن فورك في المجرد يقع في كتبهم إثبات ما هو من الصفات الخبرية كالوجه واليدين. والمتأخرون من الأشاعرة ومن يوافقهم في باب الصفات الخبرية يقولون: إن مقصود الأشعري وأمثاله بهذا الإثبات هو إجراء اللفظ على ظاهره، مع اعتقاد أن الصفة في نفس الأمر منتفية. ولهذا قال المصنف رحمه الله: والله يعلم أني بعد البحث التام، ومطالعة ما أمكن من كلام السلف ما رأيت كلام أحد منهم ما يدل لا نصاً ولا ظاهراً ولا بالقرائن على نفي الصفات الخبرية في نفس الأمر؛ لأنه ليس النزاع مع المتأخرين من متكلمة الصفاتية ومن هو على طريقتهم في إطلاق ألفاظها أو سياقاتها القرآنية، إنما النزاع في إثبات الصفة في نفس الأمر؛ ولهذا قرر بعض متأخري الأشعرية أن الأشعري في كتبه التي ذكر فيها الوجه واليدين وأمثال ذلك أنه يطلق ألفاظها ويتوقف في تعيين المراد بها، ولكنه لا يجعل المعنى المتبادر مقصوداً فيها. وهذا من جنس طريقة التفويض التي أضافوها إلى السلف، مع أن هذا التقرير ليس صحيحاً؛ لأن الأشعري وأئمة أصحابه كانوا ينصون على إبطال قول المعتزلة الذي ينفي هذه الصفات، ويصرحون بإثباتها تصريحاً بيناً، ولو كان

الخلاف بينهم وبين المعتزلة في تعيين التأويل لما اشتغلوا بهذا التقرير، وظاهر في كتب الأشعري أنه لم يشتغل كثيراً بمسألة الفرق بينه وبين المعتزلة من حيث تعيين التأويل؛ لأن هذه ليست هي المسألة الأصل، بل المسألة الأصل ثبوت الصفة أو عدم ثبوتها. إذاً باب الصفات الخبرية هو باب مختص؛ لأن متأخري المتكلمين نفوه تبعـًا لقدماء المتكلمين من المعتزلة وأمثالهم، وخالفوا طريقة سلفهم من أئمة متكلمة الصفاتية، فضلاً عن مخالفتهم لطريقة السلف. ثم لو فرض جدلاً أن الأشعري لم يقصد تحقيق الإثبات فيها، فإن النتيجة أن الأشعري قد غلط في باب الصفات الخبرية، وغلطه في هذا ليس مما يصار إليه، بمعنى: أن المعتبر في لزوم الاتباع ليس هو اختصاص الأشعري أو غيره، وإنما هو ما كان عليه جماعة السلف رحمهم الله الذين نص الأشعري في كتبه على أنه تبع لهم، وأنه قاصد لمذهبهم. وقد تواتر في كتب السنة عن أئمة السلف رحمهم الله إثبات الصفات الخبرية على ظاهرها، والقول في هذه الصفات كالوجه واليدين وأمثالها كالقول في بقية الصفات، فأي لازم يدعيه المتأخرون من متكلمة الصفاتية على مثبتة الصفات الخبرية هو نفسه اللازم الذي قرره وادعاه أئمة الجهمية في سائر الصفات الصفات الخبرية وغيرها معها. (بل الذي رأيته أن كثيراً من كلامهم يدل إما نصـًا وإما ظاهراً على تقرير جنس هذه الصفات، ولا أنقل عن كل واحد منهم إثبات كل صفة) فهو لا

يلتزم أن ينقل عن كل واحد من الأئمة النصوص الصريحة في إثبات كل صفة من الصفات القرآنية والنبوية؛ لأنه لا أحد يستطيع أن يلتزم هذا في مسألة من المسائل، فإن الإجماع لا يعلم ويستقر كما هو معلوم بهذه الطريقة، ولو كان الإجماع لا ينعقد إلا إذا صرح كل إمام بعينه بذكر كل مسألة بعينها من مسائل الصفات بالاطراد لكان ممتنعـًا؛ ولهذا انعقد الإجماع على مسائل مع أنها لم تنقل منصوصة عن كل إمام بعينه، فباب الصفات مثله. وهذا إنما قاله المصنف لأن بعض المعترضين من المتكلمة يقولون: أكثر هذا الباب إنما صرح به أحمد وأمثاله من أئمة الحديث، وأما فلان وفلان فليس لهم تصريح بهذا الباب. فالمصنف يقول: إنه ليس هناك إمام من أئمة السلف نقل عنه حرف واحد يدل على نفي شيء من الصفات سواء الصفات الخبرية أو الفعلية أو غيرها، بل المنقول عن جميعهم التصريح بإثبات الصفات، والطعن والرد على المعتزلة، وموافقة الجماعة؛ ولهذا لا يوجد في كتب أهل العلم المعتبرة أحد من أهل العلم حكى الخلاف بين أئمة السلف، بل حتى جماهير المتكلمين من المعتزلة والجهمية والأشعرية يقرون: أن السلف كانوا على قول واحد في هذا الباب. وإنما زعم الخلاف بعض المتأخرين ممن لا يعتبر قوله في هذا الباب كأبي الفتح الشهرستاني وأبي محمد بن حزم؛ فإن أبا محمد بن حزم مع سعة علمه وفقهه إلا أن قوله في باب الصفات ليس معتبراً؛ لأنه اختلط عليه هذا

الباب اختلاطًا شديداً، بل كما قال شيخ الإسلام في شرح الأصفهانية: إنه قارب قول المتفلسفة، وقول كثير من المعتزلة في هذا الباب خير من قوله. فالمقصود: أنه متحقق عند جمهور الطوائف فضلاً عن أهل السنة أن السلف كان لهم قول واحد مطرد في هذا الباب. فهذا القول الواحد المطرد من المتحقق بالدلائل، وصريح كلام السلف أنه هو إثبات الصفات، وأن هذا المذهب لا يختص بأحمد رحمه الله أو غيره من أعيان أئمة الحديث، وإن كان بعض أئمة الحديث كأحمد له من الاختصاص بالرد والتقرير ما يقع مثله في سائر مسائل أصول الدين أو حتى مسائل الشريعة. [يوسف الغفيص].

***

وإنما ينفون التشبيه، وينكرون على المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه، مع إنكارهم على من نفى الصفات، كقول نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهًا.

***

كل واحد من فريق التعطيل والتمثيل جامع بين التعطيل والتمثيل. بيان جمع المعطلة بين التعطيل والتمثيل: أما تمثيل المعطلة فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو

اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات. فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم. وتعطيل المعطلة: في نفيهم لما يستحقه الله تعالى من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه. وبذلك جمعوا بين التعطيل والتمثيل: مثلوا أولا، وعطلوا آخرا. وامتاز أهل التعطيل عن أهل التمثيل بنفيهم المعاني الصحيحة للصفات. مثال لجمع المعطلة بين التعطيل والتمثيل: نصوص الاستواء، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فإن المعطل يقول: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام. فهذا المعطل لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم الذي جاء به المعطل تابع لهذا المفهوم. وكان الواجب عليه أن يثبت لله استواء يليق بجلاله ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي هي من لوازم المخلوقات، ويجب نفيها في حق الله. فأهل التعطيل وقعوا في أربعة محاذير: الأول: كونهم مثلوا ما فهموه من النصوص بصفات المخلوقين، وظنوا أن مدلول النصوص هو التمثيل. الثاني: أنهم عطلوا النصوص عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله. الثالث: أنهم بنفي تلك الصفات صاروا معطلين لما يستحقه الرب من صفات الكمال. الرابع: أنهم وصفوا الرب بنقيض تلك الصفات، من صفات الأموات والجمادات والمعدومات. بيان جمع أهل التمثيل بين التعطيل، والتمثيل: أما

تعطيل الممثل فمن وجوه ثلاثة: أحدها: أنه عطل نفس النص الذي أثبت الصفة، حيث صرفه عن مقتضى ما يدل عليه، فإن النص دال على إثبات صفة تليق بالله لا على مشابهة الله لخلقه. الثاني: أنه إذا مثل الله بخلقه فقد عطله عن كماله الواجب، حيث شبه الرب الكامل بالمخلوق الناقص. الثالث: أنه إذا مثل الله بخلقه فقد عطل كل نص يدل على نفي مشابهة الله لخلقه، مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]. أما تمثيل أهل التمثيل: فإنهم يقولون: إن الله عز وجل لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا كان مستويا على العرش فهو كاستواء الإنسان على السرير، إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا، فامتاز هؤلاء الممثلة بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين، كما امتاز المعطلة بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي. والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق وملزوماتها. «فقد هدى الله أصحاب سواء السبيل للطريقة المثلى فأثبتوا لله حقائق الأسماء والصفات، ونفوا عنه مماثلة المخلوقات، فكان مذهبهم مذهبا بين مذهبين وهديا بين ضلالتين. فقالوا: نصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله

ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييف. بل طريقتنا إثبات حقائق الأسماء والصفات، ونفي مشابهة المخلوقات، فلا نعطل ولا نؤول ولا نمثل ولا نجهل. ولا نقول: ليس له يدان، ولا وجه، ولا سمع، ولا بصر، ولا حياة، ولا قدرة، ولا استوى على عرشه. ولا نقول: له يدان كأيدي المخلوقين، ووجه كوجوههم وسمع وبصر وحياة وقدرة واستواء، كأسماعهم وأبصارهم وقدرتهم واستوائهم. بل نقول: له ذات حقيقة ليست كذوات المخلوقين. وله صفات حقيقة ليست كصفات المخلوقين. وكذلك قولنا: في وجهه تبارك وتعالى ويديه وسمعه وبصره وكلامه واستوائه. ولا يمنعنا ذلك أن نفهم المراد من تلك، الصفات وحقائقها، كما لم يمنع ذلك من أثبت لله شيئا من صفات الكمال من فهم معنى الصفة وتحقيقها، فإن من أثبت له سبحانه السمع والبصر أثبتهما حقيقة وفهم معناهما، فهكذا سائر الصفات المقدسة، يجب أن تجري هذا المجرى، وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيتها، فإن الله سبحانه لم يكلف العباد ذلك، ولا أراده منهم، ولم يجعل لهم إليه سبيلا»[1]. [محمد بن خليفة].

هذا الأثر تلقاه أهل العلم عن نعيم الله بالقبول، وهو أثر صحيح ثابت عنه كما قال الذهبي رحمه الله في السير: رويناه بأصح إسناد. المقصود أن شيخ الإسلام وهو الإمام واسع الاطلاع، عظيم الاستقراء، يُشهد الله جل وعلا على ما وصل إليه بعد اطلاع واسع

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٢٥).

واستقراء كبير في كتب أهل العلم وتفاسيرهم، أنه ما وجد كلاما لأحد منهم يدل لا نصا ولا ظاهرا ولا بالقرائن على نفي الصفات الخبرية في نفس الأمر، وهذا الكلام كرره شيخ الاسلام في مواضع عدة من كتبه، يُقرر أنه قد اطلع على كثير من كلام أهل العلم لكنه ما وجد مسلك التأويل عن أحد من الصحابة ولا عن التابعين، ولو كان خيرا لسبقونا إليه.

ومن المواضع التي ذكر فيها هذا أيضـاً ما ذكره في مجموع الفتاوى في الجزء السادس في حدود الصحيفة الأربعمائة أو قبل هذا، نص على أنه اطلع على كتب كثيرة من كتب أهل العلم الصغار والكبار، ولا سيما كتب التفسير، حتى إنه طالع أكثر من مائة تفسير، تفاسير تحكي كلام السلف رحمهم الله، فما وجد عن أحد منهم قط مخالفة في إجراء النصوص، وما وجد اختلافـاً قط بين السلف رحمهم الله في أن هذه النصوص تجرى على ظاهرها.

ثم استدرك فقال: اللهم الا ما جاء عنهم في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢] فحكى عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه لم يجعل هذه الآية من نصوص الصفات، بخلاف أبي سعيد وغيره رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين من السلف في أنهم جعلوا هذه الآية من نصوص الصفات، ونفس هذه الجملة تقريبا موجودة في مختصر الفتاوى المصرية. لكن التحقيق أن هذا الأثر عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لا يصح من كلام شيخ الإسلام رحمه الله نفسه، فما جاء عنه أن قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢] يعني: يوم يكشف عن كربة وشدة، كما تقول العرب: كشفت الحرب عن ساقها. يقول شيخ الإسلام عن هذا الأثر:

والرواية في ذلك عن ابن عباس ساقطة الإسناد، ذكر هذا في رده على البكري. وهذا هو الصحيح، فإن هذه الرواية عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لا تصح، فثبت بحمد الله أنه لا خلاف بين السلف في إجراء نصوص الصفات على ظاهرها وعدم تأويلها. مما يؤكد لك أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانوا يُجرونها على ظاهرها، وأنه لو كان الحق في حملها على خلاف ظاهرها لكانت مبادرتهم إلى بيان هذا أعظم المبادرة. أعيد: لو كان الحق فيما ذهب إليه فريقا التأويل والتفويض من هذه النصوص على خلاف ظاهرها وأن ظاهرها يقتضي التشبيه، والتشبيه كفر؛ لكانوا أحرص شيء على بيان هذا، ولتكاثرت وتواردت عنهم الآثار في بيان هذه الحقيقة؛ لأن السكوت عن هذا إما أن يكون ناتجًا عن جهل، أو عن خيانة. بدليل أننا وجدنا هؤلاء الخلف حريصين أشد الحرص على بيان أن هذه النصوص على غير ظاهرها، لا يكادون يجدون فرصة ينبهون فيها على أن هذا النص ظاهره التشبيه، وأنه يجب حمله على خلاف ظاهره، ولا يجوز إجراؤه على ظاهره، وأن الواجب حمله على كذا وكذا ممن التأويلات، أو أنهم يقولون: الله أعلم بمراده، نجد منهم حرصا شديدًا على هذا، لماذا يفعلون هذا ويكررونه كثيرا، ولا يكتفون ببعض المواضع؟ بل في كل موضع إذا وجدت مفسرا من الأشاعرة أو غيرهم تجد أنه عند كل موضع ينبه هذا التنبيه، ولا يكتفي بما قدمه في أول المصحف مثلاً، لماذا؟ لأنه يعتقد أنه لا بد أن ينصح، لا بد أن يبين الحق الذي يعتقده، سبحان الله أنت أحرص على النصيحة

والبيان من أصحاب النبي ﷺ؟ لو كان ثمة ما يقتضي النصيحة والتحذير لكان الصحابة أحرص شيء عليه، لكننا ما وجدنا عنهم ولا أثرًا واحدا. من عرف حال السلف الصالح فإنه يقطع أنهم كانوا أشد تعظيمها لله، وأشد علما به من المتأخرين، وأشد نصيحة وحرصا على البيان، فمع وجود هذا المقتضي للبيان والنصيحة وزوال المانع وعدم بيانهم، إذا كانوا يحملون هذه النصوص على ظاهرها. وهذا الكلام المجمل الواضح يكفيك عن كثير من المناقشات والجدليات والمجادلات التي يردُّ بها على مذهب المخالفين، لو لم يكن إلا هذا من حجة على أن الواجب حمل نصوص الصفات على ظاهرها، واعتقاد أن الله متصف بهذه الصفات على الحقيقة، لكان هذا القدر كاف في بيان أن هذا هو المذهب الحق. [صالح سندي].

***

وكانوا إذا رأوا الرجل قد أغرق في نفي التشبيه من غير إثبات الصفات، قالوا: جهمي مُعَطِّل. وهذا كثير جدًا في كلامهم، فإن الجهمية والمعتزلة إلى اليوم يسمون من أثبت شيئًا من الصفات مشبهًا كذبًا منهم وافتراء، حتى إن منهم من غلا ورمى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بذلك، حتى قال ثُمَامة بن أشرس من رؤساء الجهمية: ثلاثة من الأنبياء مشبهة، موسى حيث قال: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وعيسى حيث قال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]، ومحمد حيث قال:

«يَنْزِلُ رَبُّنَا»(١). وحتى أن جُلَّ المعتزلة تدخل عامة الأئمة مثل مالك وأصحابه والثوري وأصحابه والأوزاعي وأصحابه والشافعي وأصحابه وأحمد وأصحابه وإسحاق بن راهويه وأبي عبيد وغيرهم، في قسم المشبهة. وقد صنف أبو إسحاق إبراهيم بن عثمان بن درباس الشافعي جزءًا أسماه: «تنزيه الشريعة عن الألقاب الشنيعة» وذكر فيه كلام السلف وغيرهم من معاني هذه الألقاب، وذكر أن أهل البدع كل صنف منهم يلقب أهل السنة بلقب افتراه، يزعم أنه صحيح على رأيه الفاسد، كما أن المشركين كانوا يلقبون النبي ﷺ بألقاب افتروها. فالروافض تسميهم نواصب، والقدرية يسمونهم مجبرة، والمرجئة يسمونهم شكاكًا، والجهمية تسميهم مشبهة، وأهل الكلام يسمونهم حشوية ونَوَابت وغثاءً وغُثْرًا، إلى أمثال ذلك، كما كانت قريش تسمي النبي ﷺ تارة مجنونًا، وتارة شاعرًا، وتارة كاهنًا، وتارة مفتريًا. قالوا: فهذه علامة الإرث الصحيح والمتابعة التامة، فإن السنة هي ما كان عليه رسول الله ﷺ اعتقادًا واقتصادًا وقولًا وعملًا، فكما أن المنحرفين عنه يسمونه بأسماء مذمومة مكذوبة، وإن اعتقدوا صدقها بناء على عقيدتهم الفاسدة، فكذلك التابعون له على بصيرة الذين هم أولى الناس به في المحيا والممات، باطنًا وظاهرًا.

***

(١) أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨).

فلا بد من نصيب من هذا الميراث، فكما آذوا النبي ﷺ وشتموه وذموه بهذه الألقاب، فلا شك أن من يرث هذا الميراث الذي هو الحق، لا بد أن يتحمل شيئا من هذه الشتائم والسباب الذي يقوله هؤلاء، لكن الأمر كما قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢]. فأهل البدع يسمون من خالفهم بالألقاب الشنيعة للتنفير، وبهذا يسمون أهل السنة بالألقاب التي هم بها أليق، فالرافضة يسمونهم: نواصب؛ لأنهم زعموا أنهم يبغضون عليا، وقد كذبوا، فليسوا يبغضون عليا، بل يحبونه، ولكن لا يغلون فيه، ولا يعطونه غير حقه، خلاف الرافضة فقد غلوا فيه وأعطوه غير حقه. وهكذا نفاة الصفات يسمون أهل السنة: حشوية ومجسمة ومشبهة، وهم في الحقيقة الحشوية وهم المجسمة وهم المشبهة الذين شبهوه بالمعدومات والناقصات والجمادات، قبحهم الله. وهكذا نفاة القدر، وهكذا المرجئة، كل طائفة تسمي خصمها بالألقاب الشنيعة. وقال الإمام الحافظ أبو حاتم الرازي: «علامة أهل البدع: الوقيعة في أهل الأثر. وعلامة الجهمية: أن يسموا أهل السنة مشبهة ونابتة. وعلامة القدرية: أن يسموا أهل السنة مجبرة، وعلامة الزنادقة أن يسموا أهل الأثر حشوية»[1]. وقال الشيخ عبد القادر الجيلاني في كتاب الغنية نحو

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/ ١٩٧).

ما ذكر وزاد: «علامة الرافضة: تسميتهم أهل السنة ناصبة، وكل ذلك عصبية، وغياض لأهل السنة ولا اسم لهم إلا اسم واحد وهو أصحاب الحديث، ولا يلتصق بهم ما لقيهم به أهل البدع كما لم يلتصق بالنبي تسمية كفار مكة ساحرا وشاعرا ومجنونا ومفتونا وكاهنا، ولم يكن اسمه عند الله وعند ملائكته وعند إنسه وجنه وسائر خلقه إلا رسولا نبيا بريا من العاهات كلها: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَالَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ سَبِيلٗا﴾ [الإسراء: ٤٨]»[١]. وقد عرف أن من سمات أهل الباطل طعنهم في الصحابة الذين هم أئمة السلف، فها هي الفرق الكبار: المعتزلة والخوارج والشيعة كلهم يطعن في الصحابة رضوان الله عليهم طعنا صريحا: أما المعتزلة فقد طعن زعيمهم النظام في أكثر الصحابة وأسقط عدالة ابن مسعود رضي الله عنه، وطعن في فتاوى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وثلب عثمان بن عفان رضي الله عنه، وطعن في كل من أفتى من الصحابة بالاجتهاد، وقال: إن ذلك منهم إنما كان لأجل أمرين: إما لجهلهم بأن ذلك لا يحل لهم، وإما لأنهم أرادوا أن يكونوا زعماء وأرباب مذاهب تنسب إليهم. فنسب خيار الصحابة إلى الجهل أو النفاق. ثم إنه أبطل إجماع الصحابة ولم يره حجة، وأجاز أن تجتمع الأمة على الضلالة. وأيضا كان زعيمهم واصل بن عطاء الغزال يشكك في عدالة علي وابنيه، وابن عباس، وطلحة، والزبير،

---

(١) الغنية (ص: ٧١).

وعائشة رضي الله عنهم وكل من شهد حرب الجمل من الفريقين، فقال مقالته المشهورة: لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما؛ لعلمي بأن أحدهما فاسق ولا أعرفه بعينه. ووافقه على ذلك صاحبه عمرو بن عبيد وزاد عليه بأن قطع بفسق كل من الفريقين. وأما الخوارج فتكفيرهم لعلي وأكثر الصحابة رضي الله عنهم واستباحتهم لدمائهم وأموالهم مشهور معلوم، بل ساقوا الكفر إلى كل من أذنب من هذه الأمة. أما الشيعة فشعارهم الطعن في سائر الصحابة عدا آل البيت وغلاتهم من السبئية والبيانية وغيرهم قد حكم علماء الإسلام عليهم بالردة والخروج من الدين بالكلية. والإمامية منهم ادعت ردة أكثر الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم. والأشاعرة ونحوهم من المتكلمين ممن يدعي في طريقة الخلف العلم والإحكام، وفي طريقة السلف السلامة دون العلم والإحكام، يلزمهم تجهيل السلف من الصحابة والتابعين وهو طعن فيهم من هذا الوجه. ولهذا قال ابن تيمية رحمه الله بعد أن حكى عنهم هذا الكلام: «ولا ريب أن هذا شعبة من الرفض»(١). [محمد بن خليفة].

وبهذا يتبين أن غلط الطوائف في مسألة القدر ليس غلطاً من جهة النصوص، وهذه القضية ينبغي أن تؤكد، ولربما ينبغي أن تشاع في أوقاتها المناسبة حتى مع غير طلبة العلم المتخصصين، وهي أن الطوائف المنحرفة عن مذهب السلف عن مذهب أهل السنة

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ١٥٧).

والجماعة لم يكن موجب انحرافهم وخطأهم الذي وقعوا فيه أنه اشتبهت عليهم دلالات من نصوص القرآن والسنة ففهموها فهماً وفهمها السلف فهماً آخر، فإن هذا تقرير ينبني على الجهل بحقيقة هذه المذاهب. أي: أن هناك فرقاً بين الخلاف الفقهي، كاختلاف مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد والزهري والثوري.. إلخ، والذي يقع فرعاً عن النظر في دلائل الشريعة؛ ولهذا لا ينكر على أحد من المسلمين اتخذ مذهباً من المذاهب الأربعة أو غيرها وقلده لكونه ليس من أهل الاجتهاد، وليس من أهل إمكان النظر كعوام المسلمين الذين يقلدون الشافعي لكونهم من أهل الأمية العلمية، حيث لا يستطيعون النظر في الأدلة وتحصيل المسائل، أو من يقلد من أهل الإسلام أبا حنيفة رحمه الله، أو أحمد بن حنبل، وإن كان طالب العلم الذي لديه قدر من النظر والإمكان ينبغي له أن يلاحظ الراجح من الأقوال، سواء كان الراجح قولاً للشافعية أو قولاً للحنفية أو قولاً للمالكية. وإنما صح اعتبار كل مذهب في الجملة، وإن كان بعض الأقوال يعلم أنها مخالفة للنصوص، وذلك بسبب عدم ثبوت الدليل عليها عند إمام ما، كأن يكون أبو حنيفة لم يثبت عنده دليل في مسألة ما، وثبت هذا الدليل عند مالك وهلم جرا في أسباب خلاف الفقهاء. لكن في مسائل أصول الدين: فإن دلائلها الشرعية متواترة يمتنع عليها الخلاف، ويمتنع فيها الخلاف. ففي مسألة الصفات مثلاً الدلائل الشرعية متواترة على إثبات الصفات، وليس في شيء من النصوص ذكر لمبدأ التشبيه الذي

اتخذه هشام بن الحكم وأمثاله، ولا لمبدأ النفي والتعطيل الذي اتخذه من اتخذه من المعتزلة والأشعرية. فالمقصود: أن هذه المذاهب المخالفة للسلف في أصول الدين إنما يفرق القول فيها عن القول في الخلاف الفقهي؛ لأن الخلاف الفقهي كالخلاف بين الشافعية والحنابلة والمالكية والحنفية نشأ عن نظر في دلائل الشريعة، بخلاف الخلاف في أصول الدين كالصفات والقدر فإن المخالف للسلف وأهل السنة ليس خلافه معتبراً بالنصوص، وإنما معتبر ببعض القواعد التي زعموها قواعد عقلية، وهي قواعد ملخصة من الفلسفة كدليل الأعراض، والتركيب، والتخصيص في مسائل الصفات، وكدليل التأثير في مسائل القدر... وهلم جرا، وقد حظيت نظرية التأثير بدراسة مستفيضة في كتب المعتزلة والأشاعرة لأنها هي المحك عندهم في هذا الباب. (وأهل الكلام يسمونهم حشوية ونوابت وغثاء وغثرا إلى أمثال ذلك، كما كانت قريش تسمي النبي ﷺ تارة مجنونـًا، وتارةً شاعراً، وتارةً كاهنـًا، وتارةً مفتريـًا) هذا ليس حكمـًا في سائر أهل الكلام، وإنما هو قول غلاة المتكلمين، وإلا فمن المتكلمة من لا يسمي أهل السنة كذلك، كفضلاء متكلمة الأشعرية كأبي الحسن وفضلاء أصحابه. فالمقصود بأهل الكلام هنا: أي غلاتهم، كمتكلمة الجهمية، والمعتزلة، وغلاة متكلمة الماتريدية، وغلاة متكلمة الأشعرية. وأهل الكلام: ليسوا طائفة مختصة كما أن المعتزلة مدرسة مختصة، والأشاعرة مدرسة مختصة. بل هي إضافة إلى هذا العلم علم الكلام، وهم أصناف في

الناس، فمنهم الجهمي، ومنهم المعتزلي، ومنهم الماتريدي..إلخ. وهذا العلم علم مولد في المسلمين، بمعنى أنه لم يعرف قبل الإسلام كالفلسفة، ومن هنا صار ابن سينا وأمثاله لا يعدون في المتكلمين، بل يعدون في المتفلسفة؛ لأنهم نقلة للفلسفة ولم يشتغلوا بالرد عليها. أما المتكلمون فإنهم في الجملة ممن رد على المتفلسفة من الإسلاميين أو من انتسب للإسلام أو من قبلهم، فمن أغراض المتكلمين التي قصدوها في علمهم هذا الرد على كثير من مقالات الفلاسفة كالقول بقدم العالم وغيره؛ ولهذا صنف كثير من المتكلمة في هذا، فكان لواصل بن عطاء بعض التصانيف في هذا، ولأبي الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، ولأبي علي الجبائي وأمثال هؤلاء من أئمة المعتزلة تصانيف في هذا الباب، وكذلك أئمة الأشعرية صنفوا في الرد على المتفلسفة، كالمصارعة للشهرستاني، وتهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي، وكذلك تصنيف القاضي أبي بكر بن الطيب وأمثالهم في هذا الباب. ولربما صح أن يقال: إن ردهم في الجملة مما يحمدون عليه من جهة أنهم قصدوا إبطال الكفر المحض، وإن كان كثير من ردهم قاصراً عن التحقيق، بل إنهم في كثير من ردهم التزموا كثيراً من التعطيل لمسائل الصفات وغيرها بسبب ما ادعوه من الرد. وينبه إلى أن هذا العلم المشهور في تعريفه كما هو في كتب المتكلمين أنفسهم، أو فيمن صنف في المعارف وحال التاريخ كابن خلدون في مقدمته أنه: الاستدلال على العقائد الإيمانية بالدلائل العقلية. بل إن ابن

خلدون وهم وهمـًا أشد من هذا، حيث قال: إن علم الكلام هو علم يقصد به الاستدلال على عقائد أهل السنة بالدلائل العقلية. وهذا كحقيقة علمية مجردة غلط أساسي عند ابن خلدون؛ لأن المؤسس لهذا العلم لم يتتسب أصلاً للسنة والجماعة، وهم علماء الجهمية والمعتزلة، والأشاعرة تبع لهم، سواء من حيث الحقيقة العلمية أو من حيث التاريخ، فإن إمام الأشعرية وهو أبو الحسن الأشعري متأخر عن جمهور متكلمة المعتزلة والجهمية. فهذا العلم أصلاً لم ينشأ في قوم ينتسبون للسنة، فضلاً عن كونهم يحققونها ويصوبونها. وعلم الكلام مذموم عند أئمة السلف، وهذا متواتر عنهم، والذي ذمه ليس هم علماء الحديث فقط، بل ذمه غيرهم من أئمة الفقهاء كذلك، حتى إن كل إمام من الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد نقل عنهم أحرف كثيرة في ذم هذا العلم، بل حتى عن أصحابهم. ولهذا تأول المتكلمون الذين انتسبوا لهؤلاء الأئمة في الفقه هذا الذم لما عرفوه، كما هو واضح في كلام أبي حامد الغزالي، حيث قال: وأما ما جاء عن الشافعي - وهو لابد أن يلاحظ كلام الشافعي، أي: لا يتجاوزه، بحكم أنه ينتسب إليه، فهو شافعي في الفقه وأصوله، بل إنه يزعم أن طريقته في أصول الدين لا تناقض طريقة الشافعي - من ذم علم الكلام فإنما لما فيه إذ ذاك من الألفاظ المجملة الحادثة كلفظ الجوهر والعرض وأمثالها، وكان هذا مناسبـًا لما هم عليه من ظهور السنة. أما فيمن بعدهم فلما اختلط الحق مع كثير من مقالات المناقضين لدين

الإسلام أوجب أن يكون هذا العلم مما يقصد إلى بيانه وضبط الاعتقاد به، وإن كان فيه مفسدة استعمال الألفاظ الحادثة المبتدعة كلفظ الجوهر والعرض. ثم ذكر الغزالي مثالاً يستدل به على تحصيله، فقال: كما إن لبس ثياب الكفار منهي عنها، وهي من التشبه المنهي عنه في الشريعة. لكن إذا صال الكفار على مصر من أمصار المسلمين، ولم يكن دفع شوكتهم إلا بالغدر بهم بلبس ثيابهم حتى يستطيع بعض العين من المسلمين أن يدخل في صفهم أو يعرف أخبارهم فلبس ثيابهم هنا هو مصلحة شرعية يقصد إليها من قبل الشارع. هذا التقرير من أبي حامد لو صح مبناه لكان دقيقاً وصحيحاً علمياً، لكن مبناه على أن السلف كالشافعي وغيره إنما ذموا علم الكلام لما فيه من الألفاظ الحادثة فقط، وهذا خطأ، فإن السلف ذموا هذا العلم لما اشتمل عليه من المعاني الباطلة، وإن كان هذا الذم متضمناً ذم الألفاظ، كما قال شيخ الإسلام في درء التعارض. إذاً ذم السلف هذا العلم الكلامي لغرضين: الأول: لما اشتمل عليه من المعاني الباطلة. الثاني: لما فيه من الألفاظ المبتدعة. ومن هنا كان جواب الغزالي عن أحد الغرضين فقط، وهو غرض الألفاظ، أما غرض المعاني فإن الغزالي لم يستطع الجواب عنه ولا يستطيع أن يجيب عنه؛ لأن قضية المعاني قضية لزومية لا يمكن الانفكاك عنها ولا التعليل بخلافها. وإنما قرر شيخ الإسلام رحمه الله أن السلف ذموا علم الكلام لما اشتمل عليه من المعاني الباطلة؛ لأنك ترى هذا حقيقةً، فإنه لو لم يكن

في هذا العلم إشكال إلا من جهة الألفاظ لما تضمن حقائق علمية تعارض الحقائق القرآنية، ولكانت النتيجة العقلية أن يتضمن أحرفاً وألفاظاً ليست هي الألفاظ الشرعية القرآنية النبوية فقط، لكن هذا العلم أوجب نفي الصفات، والقرآن كما قرره أئمة السنة والجماعة جاء بإثبات الصفات، بل كما نص عليه أئمة الكلام أنفسهم من المعتزلة وغيرهم لما قالوا: تعارض العقل والنقل، فإنهم قصدوا بالعقل الدلائل الكلامية. وبهذا يتبين أن هذا العلم معارض لما جاء في الكتاب والسنة، حتى بشهادة أصحابه الذين قرروا قانون التعارض بين العقل والنقل، وكان جواب علماء السنة أن العقل ليس معارضاً للنقل؛ وهذه قاعدة مطردة، أنه ليس هناك حكم شرعي في أي رسالة نبوية وبخاصة في أكمل الشرائع وهي الشريعة المحمدية يعارض شيئاً من الحقائق أو القوانين العقلية، ومن ظن التعارض فقد وقع له وهم يناسب عقله المعين، ولهذا لا يمكن أن يتفق العقلاء في أمة من الأمم أو طائفة من الطوائف على دلائل عقلية زعموها معارضة لأخبار أو تشريعات نبوية. وترى أن الكفار الذين كفروا بما جاء به النبي ﷺ في منتهى حالهم يقولون: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠] فقولهم: ﴿لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ﴾ أي: الحكم الشرعي أو النبوة الشرعية والاستجابة للنبي ﷺ الذي كان يدعوهم إلى التوحيد والإيمان، ﴿أَوۡ نَعۡقِلُ﴾ أي: لو استعملنا حتى العقول لانقدنا إليه؛ ولهذا قال سبحانه: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ

لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، فقدم العقل على السمع والبصر، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦]. فترى دائماً أنه في القرآن عند ذكر المعتبرات في التحصيل يقدم العقل على غيره من الحواس؛ لأنه أقوى القوى الإدراكية وأنظمها، ولهذا تميز به الإنسان عن بقية الحيوان، فإن البهائم تسمع وتبصر لكنها لا تعقل، وهذه تقرر ولا سيما في هذا العصر كثيراً؛ لكثرة من يتكلم بدعوى أن العقل يعارض النقل، التعارض بين الإسلام في كذا والقضية العقلية. ليس هناك أي مسألة خبرية أو تشريعية يتعارض فيها الخبر الشرعي مع العقل أو الحكم الشرعي مع العقل، إلا أن يكون هذا الشيء الذي قيل إنه شرعي ليس شرعياً في الحقيقة، كأن يكون حديثاً موضوعاً على النبي ﷺ، فيظن من يظن أنه حديث وهو يعارض قوانين عقلية منضبطة. أما ما علم أنه شرعي من جهة ثبوته ودلالته فإنه لا يمكن أن يعارض شيئاً مما انضبط في العقل، بل يكون العقل هنا وهماً وليس عقلاً صحيحاً. [يوسف الغفيص].

***

وأما الذين وافقوا ببواطنهم وعجزوا عن إقامة الظواهر، والذين وافقوه بظواهرهم وعجزوا عن تحقيق البواطن، أو الذين وافقوه ظاهرًا وباطنًا بحسب الإمكان.

***

الناس منقسمون في هذا الباب إلى أربعة أقسام: أحدها: أهل الإخلاص للمعبود والمتابعة: «الإخلاص»: إذ إن أعمالهم كلها لله، وأقوالهم لله، وعطاءهم لله، ومنعهم لله، وحبهم لله، وبغضهم لله؛ فمعاملتهم ظاهرا وباطنا لوجه الله وحده، لا يريدون بذلك من الناس جزاء ولا شكورا، ولا ابتغاء الجاه عندهم، ولا طلب المحمدة، والمنزلة في قلوبهم، ولا هربا من ذمهم، بل قد عدوا الناس بمنزلة أصحاب القبور، ﴿لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان: ٣]، فالعمل لأجل الناس، وابتغاء الجاه والمنزلة عندهم، ورجاؤهم للضر والنفع منهم، لا يكون من عارِف بهم البتة، بل من جاهل بشأنهم، وجاهل بربه؛ فمن عرف الناس أنزلهم منازلهم، ومن عرف الله أخلص له أعماله وأقواله، وعطاءه ومنعه وحبه وبغضه، ولا يعامل أحد الخلق دون الله إلا لجهله بالله وجهله بالخلق، وإلا فإذا عرف الله وعرف الناس آثر معاملة الله على معاملتهم. «المتابعة»: وكذلك أعمالهم كلها وعبادتهم موافقة لأمر الله، ولما يحبه ويرضاه، وهذا هو العمل الذي لا يقبل الله من عامل سواه، وهو الذي ابتلى عباده بالموت والحياة لأجله، فلا يقبل الله من العمل إلا ما كان خالصا لوجهه، على متابعة أمره، وما عدا ذلك فهو مردود على عامله، يرد عليه أحوج ما هو إليه هباء منثورا، وكل عمل بلا اقتداء؛ فإنه لا يزيد عامله من الله إلا بعدا، فإن الله تعالى إنما يعبد بأمره، لا بالآراء والأهواء. القسم الثاني: من لا

إخلاص له ولا متابعة: فليس عمله موافقا لشرع، وليس هو خالصا للمعبود، كأعمال المتزينين للناس، المرائين لهم بما لم يشرعه الله ورسوله، فإنهم يرتكبون الأمور التي لم يشرعها الله، ويجمعون معها الرياء والسمعة، فيحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوه من الاتباع والإخلاص والعلم. القسم الثالث: من هو مخلص في أعماله، لكنها على غير متابعة الأمر: بعض الناس يظهر عليه الإخلاص في عمله، لكنه يفعل أمورا مخالفة للشرع، كمن يظن أن مواصلة صوم النهار بالليل قربة، وأن صيام يوم فطر الناس قربة، وأمثال ذلك، وقد جاء الشرع بالنهي عن مواصلة الصوم، فعن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: نهى رسول الله ﷺ عن الوصال، قالوا: إنك تواصل. قال: «إِنِّي لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ إِنِّي أُطْعَمُ وَأُسْقَى». أخرجه البخاري (١٩٢٢)، ومسلم (١١٠٢). وأما صيام يوم العيد، فقد ثبت عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الأضحى، ويوم الفطر. أخرجه البخاري (١٩٩٣)، ومسلم (١١٣٨). ومن هذا الباب ما جاء في حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي، يسألون عن عبادة النبي، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، وقالوا: أين نحن من النبي، قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟! قال أحدهم: أما أنا فأصلي الليل أبدا. وقال الآخر: وأنا أصوم الدهر ولا أفطر. وقال الآخر: وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا. فجاء رسول الله إليهم، فقال: «أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا؟ أَمَا

وَاللهِ إِنِّي لأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي». أخرجه البخاري (٥٠٦٣)، ومسلم (١٤٠١). القسم الرابع: من أعماله على متابعة الأمر، لكنها لغير الله: كطاعة المرائين، وكالرجل يقاتل رياء وحمية وشجاعة، ويحج ليقال، ويقرأ القرآن ليقال؛ فهؤلاء أعمالهم ظاهرها أعمال صالحة مأمور بها، لكنها غير صالحة، فلا تقبل؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥] فكل أحد لم يؤمر إلا بعبادة الله بما أمر، والإخلاص له في العبادة. ودليله: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: حدثني رسول الله ﷺ: «أَنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا كَانَ يَوْمُ القِيَامَةِ يَنزِلُ إِلَى العِبَادِ لِيَقْضِيَ بَيْنَهُمْ وَكُلُّ أُمَّةٍ جَاثِيَةٌ، فَأَوَّلُ مَنْ يَدْعُو بِهِ رَجُلٌ جَمَعَ القُرْآنَ، وَرَجُلٌ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللهِ، وَرَجُلٌ كَثِيرُ المَالِ، فَيَقُولُ اللهُ لِلْقَارِئِ: أَلَمْ أُعَلِّمْكَ مَا أَنْزَلْتُ عَلَى رَسُولِي؟ قَالَ: بَلَى يَا رَبِّ. قَالَ: فَمَاذَا عَمِلْتَ فِيمَا عُلِّمْتَ؟ قَالَ: كُنْتُ أَقُومُ بِهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ، فَيَقُولُ اللهُ لَهُ: كَذَبْتَ، وَتَقُولُ لَهُ المَلَائِكَةُ: كَذَبْتَ، وَيَقُولُ اللهُ: بَلْ أَرَدْتَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ فُلَانًا قَارِئٌ فَقَدْ قِيلَ ذَاكَ، وَيُؤْتَى بِصَاحِبِ المَالِ فَيَقُولُ اللهُ لَهُ: أَلَمْ أُوَسِّعْ عَلَيْكَ حَتَّى لَمْ أَدَعْكَ تَحْتَاجُ إِلَى أَحَدٍ؟ قَالَ: بَلَى يَا رَبِّ، قَالَ: فَمَاذَا عَمِلْتَ فِيمَا آتَيْتُكَ؟ قَالَ: كُنْتُ أَصِلُ الرَّحِمَ وَأَتَصَدَّقُ، فَيَقُولُ اللهُ لَهُ: كَذَبْتَ، وَتَقُولُ لَهُ المَلَائِكَةُ: كَذَبْتَ، وَيَقُولُ اللهُ تَعَالَى: بَلْ أَرَدْتَ أَنْ يُقَالَ: فُلَانٌ

جَوَادٌ فَقَدْ قِيلَ ذَاكَ، وَيُؤْتَى بِالَّذِي قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللهِ، فَيَقُولُ اللهُ لَهُ: فِي مَاذَا قُتِلْتَ؟ فَيَقُولُ: أُمِرْتُ بِالجِهَادِ فِي سَبِيلِكَ فَقَاتَلْتُ حَتَّى قُتِلْتُ، فَيَقُولُ اللهُ تَعَالَى لَهُ: كَذَبْتَ، وَتَقُولُ لَهُ المَلَائِكَةُ: كَذَبْتَ، وَيَقُولُ اللهُ: بَلْ أَرَدْتَ أَنْ يُقَالَ: فُلَانٌ جَرِيءٌ، فَقَدْ قِيلَ ذَاكَ». ثم ضرب رسول الله ﷺ ركبتي؛ فقال: «يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أُولَئِكَ الثَّلَاثَةُ أَوَّلُ خَلْقِ اللهِ تُسَعَّرُ بِهِمُ النَّارُ يَوْمَ القِيَامَةِ». أخرجه الترمذي (٢٣٨٢)، والنسائي في الكبرى (١١٨٢٤). فإذا أراد الإنسان أن يحقق عبادة الله عز وجل، وأن يصل إلى هذه الغاية: أن يكون من أهل هذه الطاعة والعبادة ومن أهل صراط الله المستقيم، ممن استقام على شرع الله عز وجل؛ فعليه أن يحقق هذين الشرطين: الإخلاص والمتابعة، في كل عمل. [محمد بن خليفة].

***

لا بد للمنحرفين عن سنته أن يعتقدوا فيها نقصًا يذمونهم به، ويسمونهم بأسماء مكذوبة، وإن اعتقدوا صدقها، كقول الرافضي: من لم يبغض أبا بكر وعمر، فقد أبغض عليًا؛ لأنه لا ولاية لعلي إلا بالبراءة منهما، ثم يجعل من أحب أبا بكر وعمر ناصبيًا، بناءً على هذه الملازمة الباطلة، التي اعتقدوها صحيحة، أو عاندوا فيها وهو الغالب.

***

يبين المصنف أسباب هذه الألقاب التي يطلقونها على أهل السنة؛ فانظر كيف يركبون باطلهم بسبب أنهم يعتقدون أن في السنة نقصا. وقد أعطى شيخ الإسلام ثلاثة أمثلة من معتقدات كل من الرافضة والقدرية والجهمية، وكيف أنهم جاؤا بلوازم فاسدة نابعة من معتقداتهم. فالرافضة عندهم أن حب أبي بكر لا يستقيم مع ولاية علي رضي الله عنهما، فلابد لكي يوالي عليا أن يبغض أبا بكر، مع أن السلف لم يبغضوا عليا رضي الله عنه، ولم يناصبوه العداء، لكن هذه مقاييسهم الفاسدة. فهذه الملازمة الباطلة الفاسدة لا توجد إلا في معتقد الرافضة وأذهانهم، فمحاولة حصر قضية الولاء والبراء بين الصحابة بأحد هذين الخيارين إنما هي لازم قولهم في الصحابة، وأما أهل السنة فإنهم يوالون جميع الصحابة ويحبونهم ولا يفرقون بينهم ويعرفون لهم فضلهم، ويؤمنون بأن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كما وصفهم ابن مسعود رضي الله عنه حينما قال: من كان مستنا، فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد أبر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه فاعرفوا لهم حقهم فإنهم كانوا على الهدى المستقيم. وكما أثر عنه رضي الله عنه حيث قال: إنا نقتدي ولا نبتدئ، ونتبع ولا نبتدع. فأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم خير هذه الأمة، والله تعالى قد زكاهم في كتابه وأمر بلزوم سبيلهم حيث قال عز وجل: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] فرضي الله عن السابقين من

المهاجرين والأنصار رضاء مطلقا بدون قيد، ورضي عمن هم بعدهم رضاء مقيدا، مقيدا بأي أمر؟ باتباعهم بإحسان: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾، ونهى الله سبحانه وتعالى عن الافتراق عنهم: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. [محمد بن خليفة].

وهذه قاعدة عندهم: لا ولاء إلا ببراء، فلا تتولى علياً إلا إذا تبرأت من أبي بكر وعمر رضي الله عنهم، ولهذا يقول بعض السلف: الشهادة بدعة، والبراءة بدعة، أي: الشهادة لمعين بالجنة ممن لم يشهد له النبي ﷺ بدعة، والبراءة بدعة، يعني: البراءة من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فقولهم هذا بدعة وباطل، وأهل السنة يتولون الجميع، فيتولون أبا بكر وعمر، ويتولون الصحابة، ويتولون أهل البيت جميعاً، فيوالونهم كلهم ويحبونهم ويترضون عنهم وينزلونهم منازلهم التي أنزلهم الله تعالى إياها بالعدل والإنصاف لا بالهوى والتعصب، وهذا هو الحق، وهذا هو طريق الصحابة والتابعين وأتباعهم والأئمة والعلماء. والرافضة حجتهم في هذا النفاق الذي وقر في قلوبهم، نسأل الله السلامة والعافية. [عبد العزيز الراجحي].

الخلاصة: أن الذي ينبغي على أهل السنة مقابل تلقيب أهل البدع لهم بألقاب السوء أربعة أمور: الأمر الأول: أن يصبروا على الحق ولا يتزحزحوا عنه قيد شعرة؛ ما

أقبحه هذا الذي لأجل كلام الناس يدع الحق الذي يعتقد، هذا دليل على ضعف إيمانه وضعف توحيده، الثبات على الحق في مثل هذا الموضع من تحقيق التوحيد، فإن من ترك الحق الذي يعتقد لأجل إرضاء فلان أو فلان، فلربما وقع في شعبة بل وقع في بحر من الشرك دون أن يشعر، فالله هو الذي مدحه زين وذمه شين، وأما الناس فكل الذي فوق التراب تراب، ليقولوا ما يقولون فالسني الصادق لا يمكن أن يتزحزح عما يعتقد، تتهمونني بأنني على مذهب التشبيه، ثم ماذا؟ إن كان هو الذي جاء في الكتاب والسنة فأنا على مذهب التشبيه. فالمقصود أن الواجب الأول: الصبر، وألا يتزحزح السني عن الحق بسبب شناعة المشنعين، فالأمر كما قال إمام أهل السنة أحمد بن حنبل: لا نزيل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين. الأمر الثاني: احتساب الأجر، فهذه الألقاب وهذه التشنيعات نوع من الأذى الذي يحتسب فيه أجر من الله، وليس يخفى عليك أن كل ما يصيب الإنسان من أذى ولو دق فإن الله يكفر به عن خطاياه، وإن احتسب ناله من الأجور ما الله به عليم. الأمر الثالث: أن يزيدك هذا الكلام ثباتا على ما أنت عليه، ولذلك قال ورقة بن نوفل للنبي ﷺ: «ما جاء رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي». أخرجه البخاري (٣)، ومسلم (١٦٠). الأمر الرابع والأخير: أن من ضاقت نفسه بكلام هؤلاء المشنعين فلا أنفع له من الاجتهاد في الذكر والعبادة، ربما بعض الناس يحصل له ما يحصل

من ضيق تشتد عليه الغربة، فالنصيحة أن يجتهد في ذكر الله وطاعته، والله يقول لنبيه ﷺ: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ۝٩٧ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ۝٩٨ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٧-٩٩]. (كقول الرافضي: من لم يبغض أبا بكر وعمر فقد أبغض عليا؛ لأنه لا ولاية لعلي إلا بالبراءة منهما، ثم يجعل من أحب أبا بكر وعمر ناصبيا، بناء على هذه الملازمة الباطلة التي اعتقدوها صحيحة، أو عاندوا فيها، وهو الغالب) هذه جملة مهمة، انتبه لقوله (الملازمة الباطلة) في الحقيقة كل مذهب مبتدع وكل فرقة ضالة واقعة في هذه المسألة التي أشار إليها شيخنا، «واقعة في ملازمة باطلة» يدعون تلازما بين شيئين، والحق والواقع أنه لا تلازم بينهما، لذلك يقولون: «لا ولاء إلا ببراء؛ لا ولاء لعلي وأهل بيته إلا ببراء وبراءة من الصحابة»، لماذا؟ الواقع أن هذا غير صحيح، الولاء يتسع للآل والأصحاب، فهذه ملازمة باطلة. وقل مثل هذا في حال المعطلة المتكلمين، يقولون واقعهم «لا تنزيه إلا بتعطيل»، لا تنزيه لله عن مشابهة المخلوقين إلا بتعطيل الصفات الإلهية التي وردت في الكتاب والسنة، وهذه ملازمة باطلة. كذلك القدرية عندهم ملازمة باطلة أيضًا، يقولون: «لا تنزيه لله عن الظلم إلا بنفي تعلق مشيئته وخلقه بأفعال العباد»، وهذه أيضًا ملازمة باطلة، من قال لكم؟ الله متصف بالعدل منزه عن الظلم، ومع ذلك فكل شيء بقدره، لا يقع شيء إلا بمشيئته، وهو خالق كل شيء، حتى أفعال

العباد. فاعتبر هذا في كل مقالات القوم تجد أن عندهم إشكالا في هذه المسألة، وهي الملازمة الباطلة. وحبذا لو انتدب أحد من طلاب العلم المتخصصين لدراسة هذه المسألة، وهي: بيان الملازمة الباطلة عند أهل البدع، فأظن أن في هذا فائدة ونفعًا. [صالح سندي].

***

وكقول القدري: من اعتقد أن الله أراد الكائنات، وخلق أفعال العباد، فقد سلب العباد القدرة والاختيار وجعلهم مجبورين كالجمادات التي لا إرادة لها ولا قدرة.

***

القدرية نفوا متعلق قدرة الله بأفعال العباد تنزيها لله بزعمهم، فأفعال العباد عندهم لا تدخل تحت مشيئة الله وإرادته. ولذلك قالوا بهذا اللازم الفاسد الذي لا وجود له في معتقدهم المنحرف عن الحق. وقد ضل في باب أفعال الله الجبرية والقدرية، وما زال إلى يوم الناس هذا من يخبط فيه بين قائل بأن العبد مجبر على أفعاله، وبين قائل بأن العبد لا فعل له ولا اختيار، وإنما هو كالريشة في مهب الريح، وأهل السنة والجماعة وسط بين هذا وذاك. وقد أوضح شيخ الإسلام رحمه الله قول أهل السنة فقال: «وهم في باب خلق الله وأمره وسط بين المكذبين بقدرة الله الذين لا يؤمنون بقدرته الكاملة ومشيئته الشاملة وخلقه لكل شيء، وبين المفسدين لدين الله الذين

يجعلون العبد ليس له مشيئة ولا قدرة ولا عمل، فيعطلون الأمر والنهي والثواب والعقاب، فيصيرون بمنزلة المشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. فيؤمن أهل السنة بأن الله على كل شيء قدير، فيقدر أن يهدي العباد ويقلب قلوبهم، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فلا يكون في ملكه ما لا يريد، ولا يعجز عن إنفاذ مراده، وأنه خالق كل شيء من الأعيان والصفات والحركات. ويؤمنون أن العبد له قدرة ومشيئة وعمل، وأنه مختار ولا يسمونه مجبورا، إذ المجبور من أكره على خلاف اختياره، والله عز وجل جعل العبد مختارا لما يفعله، فهو مختار مريد، والله خالقه وخالق اختياره، وهذا ليس له نظير، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله»(١).

وقال العلامة السعدي: «وهدى الله أهل السنة والجماعة للتوسط بين طائفتين منحرفتين هم القدرية والجبرية، فآمنوا بقضاء الله وقدره وشمولهما للأعيان والأوصاف والأفعال التي من جملتها أفعال المكلفين وغيرهم، وآمنوا بأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وآمنوا مع ذلك بأن الله تعالى جعل للعباد قدرة وإرادة تقع بها أقوالهم وأفعالهم على حسب اختيارهم وإرادتهم، فآمنوا بكل نص فيه تعميم قدرة ومشيئة، وبكل نص فيه إثبات أن العباد يعملون ويفعلون كل الأفعال الكبيرة

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٧٣).

والصغيرة بإرادتهم وقدرتهم، وعلموا أن الأمرين لا يتنافيان»[1]. وبهذا يتبين أن الملازمة الفاسدة إنما هي في أذهان وعقيدة القدرية إذ لا تنافي بين مشيئة الله ومشيئة العبد في معتقد أهل السنة والجماعة. [محمد بن خليفة].

***

وكقول الجهمي: من قال: إن الله فوق العرش، فقد زعم أنه محصور، وأنه جسم مركب وأنه مشابه لخلقه.

***

يقول المعطل: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام. فهذا المعطل لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم الذي جاء به المعطل تابع لهذا المفهوم. وكان الواجب عليه أن يثبت لله استواء يليق بجلاله ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي هي من لوازم المخلوقات، ويجب نفيها في حق الله. فأهل التعطيل وقعوا في أربعة محاذير: الأول: كونهم مثلوا ما فهموه من النصوص بصفات المخلوقين، وظنوا أن مدلول النصوص هو التمثيل. الثاني: أنهم عطلوا النصوص عما دلت عليه من إثبات

---

(١) التنبيهات اللطيفة (ص: ٦١).

الصفات اللائقة بالله. الثالث: أنهم بنفي تلك الصفات صاروا معطلين لما يستحقه الرب من صفات الكمال. الرابع: أنهم وصفوا الرب بنقيض تلك الصفات، من صفات الأموات والجمادات والمعدومات. [محمد بن خليفة].

***

وكقول الجهمية المعتزلة: من قال: إن لله علمًا وقدرة، فقد زعم أنه جسم مركب، وهو مشبه؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعَرَض لا يقوم إلا بجوهر متحيز، وكل متحيز فجسم مركب، أو جوهر فرد، ومن قال ذلك فهو مشبه؛ لأن الأجسام متماثلة.

***

المعتزلة بنوا دليلهم في نفي الصفات على أن القديم لا يكون محلا للصفات والحركات، فلا يكون جسما ولا متحيزا؛ لأن الصفات أعراض وهم يستدلون على حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات، وأن الجسم لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فهم بهذا القول نفوا صفات البارئ، وجعلوا نفيها يتوقف عليه ثبوت الصانع، وحدوث العالم، فإذا جاء في القرآن والسنة ما يدل على إثبات الصفات لم يكن القول بموجبه. والمتدبر لحجج المعتزلة يرى فيها الأمور التالية: أولا: أنهم يستدلون لأقوالهم بعبارات مبتدعة، وفيها الكثير من الاشتباه والإجمال، وذلك كلفظ العرض، والجسم، والحيز، والمركب، وغير ذلك، فهم

يتكلمون بالمتشابه من الكلام ليخدعوا به جهال الناس بما يشبهون عليه، وهذه الألفاظ المجملة تتضمن معاني باطلة، ومعاني أخرى صحيحة، فهم بهذا ينفون كلا المعنيين الحق والباطل. وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ما في هذه الألفاظ من معان، وما تدل عليه من عبارات، وكيف استعملها هؤلاء المعطلة في نفي صفات البارئ عز وجل، حيث ادعوا أن هذه الأمور من مستلزمات الجسمية، والله منزه عن ذلك، وقد بين شيخ الإسلام أن استعمال هذه الألفاظ نفيا وإثباتا لم يرد عن السلف، ولا جاء به أثر صحيح، ولم يستعملها الأقدمون بالمعنى الاصطلاحي الذي اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم معترفون بأن العلو صفة كمال، كما أن السفل صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته، المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم. ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعاني المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب على الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الصفات الإلهية وهذا قياس خاطئ إذ ليس معنى كونه في السماء أن السماء تحويه وتحيط به وتحصره، أو هي محمل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء، وسع كرسيه السماوات والأرض، وهو فوق كل شيء، وعلا كل شيء. ثانيا: إن من استدل به المعتزلة لا أصل له من الكتاب أو السنة بل هو مأخوذ من كلام الفلاسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعا ليس بعالم ولا قادر

ولا حي. كما أن مذهب المعتزلة في الذات قريب من مذهب اليونان القائلين بأن ذات الله واحدة، لا كثرة فيها بوجه من الوجوه. ثالثا: أن أصل هذه القاعدة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات إنما هي مأخوذة من قولهم في دليل حدوث العالم، الذي أثبتوا فيه حدوث العالم بحدوث الأجسام وهذا دليل قد بين الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر: أنه دليل محرم في شرائع الأنبياء، ولم يستدل به أحد من الرسل ولا أتباعهم. فهي بهذا طريق يحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتأويل، وما يلزم عليها من لوازم باطلة؛ لأنها مستلزمة لنفي الصانع بالكلية، وهي مستلزمة لنفي صفاته، ونفي أفعاله، ونفي المبدأ والمعاد، فهذه الطريق لا تتم إلا بنفي سمع الرب، وبصره، وقدرته، وحياته، وإرادته، وكلامه، فضلا عن نفي علوه على خلقه، ونفي الصفات الخبرية من أولها إلى آخرها، فلو صحت هذه الطريقة لنفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلقه للعالم وتدبيره له، وما يثبته أصحاب هذه الطريقة من ذلك لا حقيقة له، بل هو لفظ لا معنى له، وبهذه الطريقة قالت الجهمية بفناء الجنة والنار، وأن الله بذاته في كل مكان، وقال إخوانهم: إنه ليس داخل العالم، ولا خارج العالم، وقالوا بخلق القرآن، إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة. فكل هذا تجده لوازم في عقولهم، فيفهمون من إثبات السلف للاستواء على العرش: أن العرش يحوي الله سبحانه وتعالى، أو يحيط به جل وعلا. وإنما نفسر الاستواء بمعنى العلو

والارتفاع، والكيف لا نعلمه، وإنما يعلمه الله سبحانه وتعالى. فيأتي هؤلاء بلوازم فاسدة ليركبوا عليها هذا الاستنتاج الفاسد. [محمد بن خليفة].

عند المعتزلة والجهمية وغيرهم أن من أثبت الصفات لله فهو مشبه؛ لأن الصفات تكون أعراضـًا، والعرض لا يقوم إلا بجسم، والأجسام لا بد أن تكون مركبة ومتشابهة، فيلزم من إثبات الصفات أن يكون الرب مشابهـًا للمخلوقات؛ لأن الصفات عرض، والعرض لا يقوم إلا بجوهر أو بجسم، والجوهر أو الجسم هو: الشيء القائم بنفسه مثل الجدار، والصفات مثل البياض في الجدار وهي الأعراض، فالبياض لا يمكن أن يقوم وحده، بل لا يقوم إلا بجسم، والأجسام يشبه بعضها بعضـًا، فلو كان الله متصفـًا بصفات لكان جسمـًا، ولو كان جسمـًا لكان مشابهـًا للمخلوقات، والله ليس كمثله شيء، إذاً ليس له صفات، هكذا يقولون، وهذا من أبطل الباطل. فنقول: من قال لكم: إنه يلزم من الصفات التشبيه؟! فالله تعالى لا يماثل أحداً من المخلوقات، بل له صفات تخصه، والمخلوق له صفات تخصه، فهذه الملازمة إنما هي في المخلوقات، فالمخلوقات متصفة بصفات لا شك أنها أجسام وذوات يشبه بعضها بعضـًا، لكن الله تعالى لا يماثل أحداً من مخلوقاته، فالمخلوق له ذات تخصه وله صفات تخصه، والخالق له ذات تخصه وله صفات تخصه. والجوهر الفرد هو: الذي لا يقبل الانقسام، وأهل البدع بنوا دينهم على

الجوهر الفرد، ولم يثبتوا وجود الله إلا من جهة الجوهر الفرد، فدينهم مبني على الجوهر الفرد، والجوهر الفرد من أهل النظر من قال بأنه لا وجود له كما ذكر المؤلف رحمه الله، وهم مختلفون في هذا. وهم يقولون بأن الجوهر الفرد هو: الجسم الذي لا يقبل الانقسام، إذ كل شيء الآن من الممكن أن يتجزأ حتى يصل إلى جسم صغير، وقد دلت النصوص على أن جسم الإنسان يبلى، وأنه لا يبقى منه إلا عجب الذنب. [عبد العزيز الراجحي].

هنا إشارة إلى بعض التقريرات الضالة المتعلقة بمذهب المعطلة، وهذا موضع حسن أنبه فيه على بعض الأصول المتعلقة بهذا الموضوع. البحث في باب الصفات من قبل هؤلاء المعطلة أصله بحث في الربوبية، القوم كان عندهم غاية، هذه الغاية هي إثبات وجود الصانع وقدمه، نثبت وجوده، وإذا ثبت وجود الصانع فلابد أن يكون قديما؛ منعًا للتسلسل في المؤثرين أو التسلسل في الفاعلين، فهذا ممتنع، إذا لابد من أن يكون الصانع قديما. الغاية هي أن نثبت وجود الصانع وقدمه، كيف نثبت ذلك؟ ليس عندنا سبيل لإثبات ذلك إلا بإثبات حدوث العالم طيب كيف نثبت حدوث العالم؟ نثبت حدوث العالم بإثبات حدوث الأجسام؛ لأنه إذا ثبت أن الأجسام حادثة فالعالم مكون من هذه الأجسام، والمحدث لا يقوم إلا بمحدث، المحدث لا يقوم بقديم. إذا نحن نحرص ونسعى على أن نثبت حدوث الأجسام ليثبت لنا حدوث العالم، وإذا ثبت

حدوث العالم فلابد أن يكون خالقه وصانعه قديما؛ لأن كل حادث فلابد له من محدث غير حادث، لابد أن تصل سلسلة الإحداث إلى محدث غير حادث، يعني قديم. نثبت وجود الصانع وقدمه بإثبات حدوث العالم، ونثبت حدوث العالم بإثبات حدوث الأجسام. وهذا الذي ينبهك إلى عظم موضوع التجسيم عند القوم، فالتجسيم ملازم للحدوث، ومما أثبتنا حدوث العالم هكذا يقولون إلا بحدوث الأجسام، فنفرتهم من مسألة التجسيم نفرة عظيمة. كيف نثبت حدوث الأجسام؟ نثبت حدوث الأجسام بحدوث الأعراض - الصفات - باستثناء الأشاعرة، يعني كل أهل المذاهب المعطلة من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة يسمون الصفات أعراضا، الأشاعرة عندهم تفصيل، الأعراض مختصة بالصفات الفعلية. كيف نثبت حدوث الأعراض؟ يعني إذا ثبت أن الأعراض حادثة ثبت أن الأجسام حادثة، لماذا؟ لأن الأعراض تقوم أين؟ الأعراض: الصحة والممرض والحركة والسكوت والسرعة والبطء. العرض: مما يقوم بغيره يعني مما يقوم بالجسم، فهذه حادثة أين تقوم أين توجد؟ بالأجسام، إذا لابد أن تكون الأجسام حادثة؛ لأن الحادث لا يقوم إلا بحادث. نثبت حدوث الأعراض، فنثبت حدوث الأجسام، فنثبت حدوث العالم، فنثبت وجود الصانع وقدمه. كيف نثبت حدوث الأعراض؟ هذا عندهم له أدلة، أشهرها ثلاثة أدلة: دليل الأعراض، ويُسمى أيضًا: دليل حلول الحوادث، ويُسمى أيضا: دليل حدوث

الأجسام، له عدة تسميات. وعندنا دليل آخر اسمه: دليل التركيب. وعندنا دليل ثالث: هو دليل الاختصاص. أشهرها وأهمها وأعظمها هو الأول، وأضعفها وأقلها شهرة هو الثالث، والتركيب بين بين، ولهم في ترتيب الحجة في كل دليل من هذه الأدلة طريقة تختلف من فرقة إلى أخرى، وتختلف في الفرقة نفسها. وعندهم أننا إذا أثبتنا حدوث الأعراض ثبت حدوث الأجسام، فثبت حدوث العالم، فثبت وجود الصانع وقدمه، فاستعلينا على الملاحدة الدهرية المعطلة التعطيل الكلي لله. لكنهم فوجئوا بعد ذلك أو اصطدموا، أو وقعوا في حيرة أن الكتاب والسنة فيهما أدلة كثيرة تدل على ثبوت الصفات لله، ونحن ما أثبتنا أن العالم حادث إلا قيام الصفات في الأجسام التي يتكون منها العالم، وهذا إشكال كبير لو قامت الصفات بالله لاقتضى هذا عدم قدمه، فصاروا الآن بين أمرين: إما أن ينقضوا دليلهم الذي حاججوا به الملاحدة لأجل أن يثبتوا لله هذه الصفات. أو أن يبقوا ويثبتوا على الدليل الذي ظنوا أنه لا دليل سواه للرد على الملاحدة والدهرية، وفي مقابل هذا ماذا يصنعون؟ لا يثبتون الصفات لله، والمخرج سهل.

وكل نص أوهم التشبيها　　　أوله أو فوض ورم تنزيها

فانحازوا إلى أن يثبتوا على دليل حدوث العالم لأجل أن تثبت ربوبية الله. أنت إذا فهمت هذه القضية فهمت أساس الإشكال عندهم في باب الصفات، ولذلك قلت لك البحث في الصفات عندهم أصله بحث في الربوبية، مع أن إثبات ربوبية الله لا يحتاج

إلى هذا القدر من الخوض والإيغال والوقوع في أخطاء علمية كثيرة، الأمر أوضح من ذلك، لكن على كل حال هذا الذي وقع. نرجع الآن إلى مسألة الصفات، تجد أن هذه الشبهات طبقوها على موضوع الصفات. دليل التركيب، قالوا: إن ثبوت الصفات يقتضي التركيب، الآن نأخذ طريقة الفلاسفة، أريد أن أوضح لك نبذة يسيرة وأسهلها وأختصرها لأجل أن تفهم الموضوع بيسر. الفلاسفة مثلا كيف استعملوا هذا الدليل؟ يقولون: ثبوت الصفات يقتضي التركيب، والتركيب يتنافى ووجوب الوجود لله، أخص صفة لله عندهم: وجوب الوجود، يقولون هو واجب الوجود، وعدم ثبوت التركيب في حقه؛ لأن ثبوت الصفات يقتضي التركيب، ووجود التركيب في ذاته يتنافى مع وجنوب الوجود؛ لأنه يستلزم الافتقار، الافتقار إلى من ركب هذا التركيب، أو افتقار ذاته إلى ما تركبت مع الذات، فصارت الذات مفتقرة محتاجة إلى الصفات التي تركبت معها، والمركب المفتقر المحتاج لا يكون واجبًا وإنما يكون ممكنا، واجب الوجود لابد أن يكون مستغنيا في وجوده عن غيره، والتركيب يقتضي الافتقار. إذا هذه هي النتيجة، ثبوت الصفات يتنافى مع وجوب الوجود، إذا لابد من نفي صفات الله. هذا أثبتوا به كما ذكرت لك ما يتعلق بحدوث الأعراض، ثم أخذوه فنزلوه على الصفات الإلهية. جاء المعتزلة فقالوا: ثبوت الصفات يقتضي التركيب، والتركيب يتنافى وقِدم الله، أخص وصف للإله عند المعتزلة: القدم. لماذا كان التركيب يتنافى مع

القدم؟ قالوا: لأنه يستلزم تعدد القدماء، فستكون الذات قديمة، وصفة العلو مثلا قديمة، وصفة السمع قديمة، وصفة البصر، سيصبح القديم كثر، والفرض أن القديم واحد هو الله. أو بعضهم قال: إن التركيب يتنافى مع قدم الله؛ لأن المركب يحتاج إلى مركب، وما كان كذلك لا يكون قديما وإنما يكون محدثا، الذي يحتاج إلى تركيب لا يكون قديما، وهذا معلوم بالضرورة، ما كان قديما لا يحتاج إلى مركب، كيف يكون في الأزل موجودا وهناك من ركبه. إذا التركيب يقتضي الحدوث، والحدوث يتنافى مع قدم الله، فصارت النتيجة ثبوت الصفات يتنافى مع قدم الله، إذا لابد من نفي الصفات.

جاء الأشاعرة فصاغوا هذا الدليل بطريقة أخرى، قالوا: ثبوت الصفات يقتضي التركيب، والتركيب يتنافى مع وحدانية الله، لم؟ لأن هذا التركيب يقتضي التجزي والانقسام في الله، وهذا يتنافى مع وحدانية الله، ولذلك تجد أنهم في متونهم وكتبهم العقدية يركزون كثيرًا على مسألة أن الوحدانية تقتضي أنه ليس له أجزاء ولا أبعاض، ما المراد بالأجزاء والأبعاض؟ ثبوت الصفات لله. صار التركيب يتنافى مع وحدانية الله، والله واحد لا يتجزأ ولا ينقسم، تعالى الله عن مقالة هؤلاء علوا كبيرًا، الآن مقدمتان، النتيجة: ثبوت الصفات يتنافى مع وحدانية الله. لربما وجدت من بعض الفرق تقريرا يأخذه من طريقة فرقة أخرى، لكن في الجملة أكثر هذه الفرق يسلك ما ذكرت لك في التقرير. الخلاصة: أن القوم سلكوا هذا المسلك لإثبات أن هذه

الأعراض أو الصفات حادثة، وبالتالي فإنها لا تقوم إلا بحادث مثلها، فنزلوا هذا على صفات الله، فاقتضى هذا عندهم نفي الصفات الإلهية لله تبارك وتعالى. ومناقشة كلامهم يحتاج إلى وقت طويل، لكن أنبهك إلى أساس الإشكال عند القوم، أساس الإشكال عند القوم: تجريد الذات الإلهية عن الصفات. بمعنى: اعتقدوا أن ثمة ذاتا إلهية مجردة عن الصفات، ثم بعد ذلك اتصفت بالصفات، وهذا هو المعقول من كلمة «التركيب»، أن يكون هناك شيء مفرق ثم يجمع، كما يستعملون هذا، يقولون مثلاً: «الأدوية المفردة، والأدوية المركبة»، تكون هناك أجزاء ثم تخلط وتركب مع بعضها. هكذا ظنهم في الله، أنه ذات مجردة ثم ركبت فيها الصفات، وجمعت فيها الصفات، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا، نقض هذا كله يكون ببيان العقيدة التي يعتقدها جميع المسلمين، فالله لم يزل بذاته وصفاته، وهذا التصور الذي تصوروه تصور باطل، أن هناك انفصالا بين الذات والصفات ثم بعد ذلك حصل اجتماع بين الذات والصفات، هذا لا شك أنه مفهوم باطل غير صحيح ولا يجوز لمسلم أن يعتقده في الله، لم يزل الله بذاته وصفاته، وعليه فهذه الشبهة باطلة من أساسها، فلا يوجد شيء يسمى تركيبا على ما زعموا. وعلى كل حال المناقشة في كل مقدمة من المقدمات التي ذكروها ثم في كل نتيجة ذكروها يحتاج إلى وقت طويل، لكن هذا القدر فيه كفاية. مسألة الجوهر الفرد، الجوهر الفرد تعريفه هو: الجزء غير القابل للانقسام. ونظرية الجوهر الفرد أول من

قال بها من المنتسبين إلى الإسلام: أبو الهذيل العلاف الإمام المعتزلي المشهور، وتبعه على هذا جمهور المعتزلة، وجمهور الأشاعرة، وجمهور الماتوريدية. وهذه النظرية نظرية خاطئة؛ يعني: القوم يقولون: إن الله خلق أول ما خلق جواهر فردة معينة محصورة، ثم بعد ذلك ما أوجد شيئًا من العدم، إنما الذي كان يفعله هو الجمع والتفريق بين هذه الذرات هي ذرات موجودة في هذا الكون ثم يجمعها فيكون هناك شيء اسمه ماء، يجمعها ويكون هناك نار، إلى آخره، وإلا الله ما خلق شيئا بعد هذه الذرات. والذرات متماثلة، يعني أنا أقول: «الذرات» لأن أشبه شيء بالجوهر الفرد هو ما يعرف بالذرة في هذا العصر الحديث. يقولون: الجواهر متماثلة، يعني الجواهر الفردة التي تكون منها النار مثل الجواهر الفردة التي تكون منها الماء. وهذا غير صحيح، ونبه على خطئه أهل العلم قديما من عهد شيخ الإسلام وتبين هذا أيضًا في هذا العصر، الذرات التي تتكون منها الأشياء مختلفة، فذرات كل نوع أو جسم تختلف عن ذرات النوع الآخر، فهذا خطأ آخر وقعوا فيه. ثم إنهم زعموا أن هذا الجوهر هو الجزء الذي لا يتجزأ أو غير قابل للانقسام، ولكن هذا في هذا العصر أصبح واضح البطلان، فهذه الذرة التي زعموا أن الأشياء تنحل إليها وتصل إليها وليس هناك شيء بعدها، ثبت أنها في ذاتها مكونة من أجزاء، أجزاء الذرة التي لا تخفاكم، وكل يوم يظهر العلم الحديث أجزاء في داخل هذه الذرة لم تكن معروفة من قبل، فنظرية الجوهر الفرد

نظرية غير صحيحة تماما. والعجيب أن المتكلمين بنوا على ثبوت الجوهر الفرد كل شيء، يعني لك أن تعلم أن أئمة هؤلاء وأساطينهم يقررون أن الإيمان بالله واليوم الآخر مبني على إثبات الجوهر الفرد، وهذا من الغلو العجيب في هذه القضية التي لا أساس لها في العلم أصلاً. وعلى كل حال، شيخ الإسلام أطال كثيرا في عدد من كتبه، ولا سيما في كتاب الصفدية في رد هذه النظرية، والأبحاث في هذا الوقت المعاصر كثيرة، وقد ثبت بما لا مجال للشك فيه أن هذه النظرية لا أساس لها من الواقع، كما دل على هذا العلم الحديث. الخلاصة أنهم يقولون: إذا ثبت أن هذا جسم فلابد أن يكون قائل ذلك مشبها، من اتصف بالصفات كان جسما، وإذا اتصف الله بالصفات كان جسما، وإذا كان جسما فإنه سيشبه المخلوقين، لماذا؟ قالوا: لأن الأجسام متماثلة، لماذا الأجسام متماثلة؟ لأنها مركبة من الجواهر الفردة، والجواهر الفردة متماثلة، فإذا كانت الجواهر متماثلة والأجسام مركبة منها، كانت الأجسام متماثلة. فلذا إذا قلنا: الله متصف بالصفات فإنه سيكون في زعمهم جسما، وإذا كان جسما كان مماثلاً للمخلوقين؛ لأن الأجسام متماثلة. وكل الذي ذكروه باطل، فالله متصف بالصفات، ولا يلزم من هذا أن يكون جسما في زعمهم، لا يلزم أن نطلق هذا الإطلاق، وكلمة «الجسم» كلمة مجملة محتملة لحق وباطل من جهة المعنى. أما إطلاقها في حق الله من الأصل فلا شك أنه بدعة وضلالة، فلا إثبات الصفات يقتضي التجسيم،

ثم لا يلزم مع التسليم بأن هناك جسم إذا اتصف بالصفات كان جسما لا يلزم التشبيه؛ لأنه لا يلزم أن تكون الأجسام متماثلة، ولا يقول أحد إن النار مماثلة للماء، ولا يقول أحد إن كل جسم مماثل لجسم آخر، لأن ذلك متكون من جواهر فردة متماثلة، فهذا الكلام غير صحيح. [صالح سندي].

فالمقصود أن العبرة اتباع الكتاب والسنة وأن السلف متفقون على إمرار هذه الآيات والأحاديث على ظاهرها، ومعنى ذلك إثباتها على ما دلت عليه من اللغة، وأنهم مانعون للتأويل وليسوا قائلين به، وأن الخلف الذين زعموا أن السلف أولوا إلى غير معنى، أي: فوضوا، أن هذا باطل وأن طريقة الخلف مخالفة لطريقة السلف جملة وتفصيلاً. فشيخ الإسلام يدور حول هذا المبحث؛ لأن طائفة من المبتدعة حسنوا بدعتهم بالتأويل، بحكاياتهم اتفاق السلف على التفويض، والتفويض عندهم ضرب من التأويل. وهذا الكلام يتردد كثيرًا في كتب القوم، وفي كلام شيخ الإسلام أيضًا يورد مقالاتهم، وهذا مبني على فهم ثلاثة أشياء: الأول: الأجسام ونوع الأجسام. الثاني: معنى العرض ونوع الأعراض. الثالث: معنى التركيب. هذه المقدمات الثلاث مهم أن تفهمها، حتى تفهم مثل هذا الكلام وأشباهه، مما يرد في شرح الطحاوية وكتب شيخ الإسلام. المقدمة الأولى: الجسم، نظروا إليه نظرًا فلسفيا، كنظر اليونانيين وأشباههم، فقالوا: الأجسام مركبة من أجزاء صغيرة متناهية في الصغر، هي الجوهر الفرد الذي يسمى الجزيئات التي

لا تقبل الانقسام، فكل جسم عندهم مركب من جواهر فردة، جوهر: يعني لا يقبل الانقسام، الآن يسمونه الذرة أو يسمونه الخلية... إلى آخره، يعني: جزء صغير لا يقبل القسمة، نفرض أن عندك شيء واحد قسمته إلى مائة جزء، وهذا الجزء الواحد من المائة لا يمكن قسمته، فهذا الذي يسمى جوهرا فردا، جوهر باعتبار أنه الأصل الذي لا يقبل القسمة، وفرد يعني أنه ليس بقابل للاثنينية، فالأجسام عندهم مكونة من هذه الأجزاء الصغيرة.. إلى آخره. وأهل السنة فيما حكى عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الصفدية وفي النبوات وفي غير ذلك، يقولون: إن الأجسام قد تتركب من جواهر فردة، وقد تتركب من جواهر مركبة، يعني أن الجسم قد يؤول إلى جزيء واحد لا يقبل الانفصال، وقد يؤول بتقسيمه إلى أكثر من جزيء اثنان ثلاثة مرتبطة منفصلة نظريًا، لكنها من جهة الواقع غير قابلة للانفصال. فإذا قول من قال إن الأجسام مبنية على ذرات منقسمة، وأن كل جسم يؤول إلى خلية واحدة، يتصور أن تكون موجودة دون غيرها، هذا ليس من أقوال أهل السنة، بل يقولون قد يكون ذلك في بعض الأجسام، وفي بعض الأجسام لا يمكن أن تكون ثم جواهر فردة بل لا بد أن تكون جواهر مركبة، يعني يؤول التقسيم إلى حقيقة تقبل الانقسام نظريًا، لكنها واقعيا لا تقبل الانقسام. وقد أيد العلم الحديث قول أهل السنة في ذلك، لأن البحوث المعاصرة الفيزيائية وغيرها تؤيد ذلك، حتى في جسم الإنسان، وفي الخلايا والمواد المختلفة التي لا محل لبيانها. فعندهم الأجسام هذه صفة

جسمية، وهي تركبها من الجواهر الفردة ولها صفة معنوية عرضية وهي حلول الأعراض بها أو قبولها للعرض. المقدمة الثانية: الأعراض، وهي وصف يعرض بالجسم ويزول، مثل أن يكون مرتفعا، أو يكون له طول، أو عرض أو عمق، أو حرارة، أو رطوبة، أو برودة، أو يكون له صفة أخرى من الصفات المعنوية، مثل أن يكون عنده قدرة السمع.... إلى آخره، هذه كلها أعراض تعرض للجسم وتزول عنه، فهو يعرض له أن يكون طويلاً ثم يزول ذلك عنه، يعرض له أن يكون حارا ثم يزول ذلك عنه، يعرض له أن يكون سامعا ثم يزول ذلك عنه، وهذه الصفات العرضية راجعة في الجسم إلى الأجزاء التي تركب منها الجسم، ولذلك صار عندهم إثبات الصفات إثبات للأعراض في الأجسام ومعنى ذلك إثبات للجوهر الفرد، ومعنى ذلك إثبات للتركيب. فآل بهم القول بالمسألة الثالثة وهي أن القول بإثبات الصفات هو إثبات للأعراض في الأجسام، ومعنى ذلك إثبات أن الله جسم ومركب؛ لأن العرض لا يحل إلا بجسم، لا يمكن أن تجد ارتفاعا بلا مرتفع، أي: بلا جسم، ولا يمكن أن تجد عمقا أو طولاً أو عرضًا بغير جسم، يعني: شيء يقال له طوله كذا أو عرضه كذا، فعندهم الصفة لابد لها من موصوف وكذلك الصفات المعنوية، مثل: العلم، والقدرة... إلى آخره، كلها لابد لها من موصوف. المقصود من ذلك أن تنتبه إلى أن هذا البحث بحث كلامي سيء ولكن لابد من فهمه لفهم كلام شيخ الإسلام وكلام القوم. المقدمة الثالثة: التركيب، فالجسم عندهم مركب من جواهره الفردة، أو من

أعراض حلت فيه، ومعنى كونه مركبا: أن توجد الصفات أو الخصائص الجسمية فيه على وجه الانفصال، لهذا منعوا كل الصفات على هذا الأساس. ولماذا قدموا بهذه المقدمة؟ سبق أن بينا أصل هذا الكلام، وأنهم لم يثبتوا وجود الله إلا عن طريق إثبات الأجسام أو الجواهر الفردة وحلول العرض في الجسم، فقالوا: وجود العرض الذي لا يقوم بنفسه بالشيء، يدل على أن هذا الشيء مفعول به، وهذا من خصائص الأجسام، ومعناه أن هناك فاعلاً، إلى آخر السلسلة التي سبق تفصيل الكلام فيها. إذا حصل هذا فنرجع إلى نتيجة هذا كله أن إثبات صفة العلم والقدرة عندهم معناه إثبات لصفات الله، وهذه الصفات تعرض وتزول، يعني: العلم والقدرة باعتبار المعين، علم هذا الشيء فلما انقضى المعلوم انتهى تعلق العلم به، فصار من جهة الأجزاء عارضًا ثم زال، فصار عَرَضًا. فإذا العرض لا يمكن أن يقوم بنفسه كما يقوم الجسم، والجسم لا يقوم إلا بجواهر فردة، فرجع الأمر إلى أن إثبات الصفات يستلزم التعدد، يستلزم عندهم التركيب، يستلزم الجسمية، لهذا قالوا عن كل مثبت للصفات أنه مجسم على حسب اعتقادهم وإن نفى التجسيم عن نفسه، فكل معتزلي وجهمي يقول: المثبت للصفات مجسم وإن لم يقل إنه مجسم؛ لأن حقيقة أمره يؤول إلى التجسيم. وهذا كله راجع إلى أنهم قدموا بمقدمة باطلة في النظر في الجسم والعرض والتركيب، وأصل هذه المقدمة بحثها بهذا الشكل غلط، وما نتج عنه جعلوه صوابا، ولا شك أن المبني على غلط يكون غلطا. وفي الحقيقة هم مثلوا

وشبهوا الله بخلقه، لأنهم لم يتصوروا وصفا إلا على النحو الذي رأوا فجعلوا الصفات تشبيها. فأصل المسألة عندهم إثبات حلول الأعراض في الأجسام، فدلهم حلول الأعراض بالأجسام على أن الجسم مفعول به لا بد له من فاعل، فإذا أثبتنا الصفات صار عندهم الرب مفعولا به يحتاج إلى فاعل؛ لأنهم ما أثبتوا الوجود إلا عن طريق حلول الأعراض في الأجسام. هذا الذي أصله جهم بن صفوان عليه من الله ما يستحق وتبعه المعتزلة على هذا الأصل العقلي، وتبعه عليه الأشاعرة، كلهم يثبتون وجود الله على هذه الطريقة، لكن المعتزلة أثبتوا بعض الصفات للدلالات العقلية اللازمة، والأشاعرة كذلك للدلالة العقلية اللازمة، قالوا هذه ما تنافي القرآن. وإذا فهمت هذه المسألة فكل مسائل الصفات وكلام القوم أهل الكلام والمعتزلة والأشاعرة مضبوطة بهذا الباب، فإذا فهمت هذه المسألة تفهم الباقي بإذن الله، سواء في ذلك كلامهم العقلي أو الألفاظ التي يستعملونها، كلها دائرة على هذه المقدمات الثلاث الأجسام، الأعراض، التركيب. [صالح آل الشيخ].

***

ومن حكى عن الناس المقالات وسماهم بهذه الأسماء المكذوبة بناءً على عقيدتهم التي هم مخالفون له فيها، فهو وربه. والله من ورائه بالمرصاد، ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله.

***

أي: الله حسبه ومحاسبه، وكفى به رقيبا وحسيبا جل جلاله، ومقصود المؤلف أن بعض من ألف في مجال كتب الفرق والمقالات وبناء على معتقده المخالف تراه يكيل لأهل السنة الألقاب الشنيعة المنفرة، فتجده قد جمع بين الجهل بمعتقد أهل السنة والظلم لهم، فإن من سمات أهل الباطل أنهم جمعوا بين الجهل والظلم قال ابن تيمية: «وهذا لأن الأصل الذي اشتركوا فيه أصل فاسد مبني على جهل وظلم، وهم مشتركون في ظلم سائر المسلمين، فصاروا بمنزلة قطاع الطريق المشتركين في ظلم الناس، ولا ريب أن المسلم العالم العادل أعدل عليهم وعلى بعضهم من بعض. والخوارج تكفر أهل الجماعة، وكذلك أكثر المعتزلة يكفرون من خالفهم، وكذلك أكثر الرافضة ومن لم يكفر فسق، وكذلك أكثر أهل الأهواء يبتدعون رأيا، ويكفرون من خالفهم فيه»[1]. وقد عرف أن من سمات أهل الباطل تكفيرهم لخصومهم قال ابن تيمية: «وأيضا فإنه لا يعرف من أهل الكلام أحد إلا وله في الإسلام مقالة يكفر قائلها عموم المسلمين حتى أصحابه، وفي التعميم ما يغني عن التعيين، فأي فريق أحق بالحشو والضلال من هؤلاء؟ وذلك يقتضي وجود الردة فيهم كما يوجد النفاق فيهم كثيرا. وهذا إذا كان في المقالات الخفية فقد يقال: إنه فيها مخطئ ضال لم تقم عليه الحجة التي

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٥٧).

يكفر صاحبها، لكن ذلك يقع في طوائف منهم في الأمور الظاهرة التي تعلم العامة والخاصة من المسلمين أنها من دين المسلمين»[(١)]. [محمد بن خليفة].

هذا الكلام من أوله إلى هذا الموطن يبحث في مسألة واحدة، واستطرد في الكلام عليها، وهي ظن المتأخرين أن السلف والخلف اتفقوا على أن آيات الصفات وأحاديث الصفات أو الصفات الخبرية التي جاءت في الكتاب والسنة أنه لا يراد بها ظاهرها، وقد يُعلم المراد وقد لا يعلم، ظنوا أن الجميع اتفق على أن إرادة ظاهرها ممتنع، ثم هل المعنى معروف أو غير معروف؟ على قولين، وكلا هذين القولين عندهم لا يخرج عن اتفاق الخلف مع السلف، ولهذا يقولون: التأويل متفق عليه، فالسلف لما لم يثبتوا ظاهر المعنى، وإنما قالوا لا نثبت الألفاظ نجريها على ظواهرها ولا نثبت معانيها، فإن هذا مصير منهم إلى تأويلها، ولكن إلى غير معنى محدد. وبالتالي فإن زعمهم هذا يؤول إلى تصحيح التأويل بالاتفاق، وسواء كان التأويل إلى معنى، كقول المؤولة مثلاً: الرحمة إرادة النعمة، أو أن الغضب إرادة الانتقام وأشباه ذلك، أو أن التأويل إلى غير معناه، كقول من يقول: نثبت رحمة لا ندري معناها، الذي هو قول مفوضة المعنى. ولهذا جعل الأشاعرة القولين حقا، فجعلوا المفوض للمعنى أو المؤول إلى غير معنى أن هذا المنهج

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٣).

صحيح، وأنه قول السلف وقول الخلف، أو المؤول إلى معنى دل عليه العقل أن هذا أيضًا قول صحيح، ونظموه في عقائدهم كقول قائلهم:

وكل نص أوهم التشبيها   أوله أو فوض ورم تنزيها[1]

يعني أوله على معنى معروف، أو فوض المعنى إلى الله، يعني: لا تؤمن بظاهر ما دل عليه اللفظ. ولهذا يزعمون أن مذهب السلف هو إثبات الصفات لا على معنى وإثبات الأسماء لا على معنى، فهذا الأصل الذي أصلوه وهو أن التأويل متفق عليه بين السلف والخلف جعلهم يذمون كل مخالف لهم، فالذين يثبتون الصفات عندهم مشبهة، سواء كانوا يثبتون بعض الصفات أو يثبتون كل الصفات، فعند المعتزلة الأشاعرة مشبهة، وعند الأشاعرة أهل السنة مشبهة، وعند الجميع أهل الحديث والأثر أهل السنة مشبهة ومجسمة وحشوية ونوابت... إلى غير ذلك من الألفاظ التي يشنعون بها. ومسألة التشنيع على أهل الحق بالألفاظ البذيئة هذه كانت من العلامات الفارقة، لذلك من صنف من أهل السنة في التوحيد أو السنة يذكر مسألة الألفاظ عند ذكر الافتراق، يقول وعلامة أهل البدع تسميتهم أهل السنة والأثر بالحشوية أو النوابت، فإذا رأيت من يطعن على أهل الحديث والأثر في شيء من هذه الألفاظ أو بأمثالها فاعلم أنه على تأسيس ضلالة؛ لأن المسألة قديمة في التشنيع على طريقتهم بألفاظ مختلفة، مثل ما سموهم في هذا العصر

---

(١) جوهرة التوحيد (ص:٥٦).

الوهابية وما قبله حتى ينفروا الناس منهم، وهي ألفاظ يتداولها المتأخر عن السالف بالتشنيع وبالصد عن ذكر الله وعن السنة. [صالح آل الشيخ].

***

وجماع الأمر: أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام، كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة: قسمان يقولان: تجرى على ظواهرها. وقسمان يقولان: هي على خلاف ظاهرها. وقسمان يسكتون. أما الأولان: فقسمان: من يقول تجرى على ظاهرها: «أهل السنة، المشبهة»: أحدهما: من يجريها على ظاهرها، ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، فهؤلاء المشبهة، ومذهبهم باطل، أنكره السلف، وإليهم توجه الرد بالحق. والثاني: من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، كما يجرى ظاهر اسم «العليم، والقدير، والرب، والإله، والموجود، والذات» ونحو ذلك، على ظاهرها اللائق بجلال الله، فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوقين: إما جوهر محدث، وإما عرض قائم به. فالعلم والقدرة والكلام والمشيئة والرحمة والرضا والغضب، ونحو ذلك: في حق العبد أعراض. والوجه واليد والعين في حقه أجسام. فإذا كان الله موصوفًا عند عامة أهل الإثبات بأن له علمًا وقدرة وكلامًا ومشيئة وإن لم يكن ذلك عرضًا، يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين، جاز أن يكون وجه الله ويداه ليست أجسامًا يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين. وهذا هو

المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره من السلف، وعليه يدل كلام جمهورهم، وكلام الباقين لا يخالفه، وهو أمر واضح، فإن الصفات كالذات، فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات، فصفاته ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات. فمن قال: لا أعقل علمًا ويدًا إلا من جنس العلم واليد المعهودين. قيل له: فكيف تعقل ذاتًا من غير جنس ذوات المخلوقين؟ ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب الذي ليس كمثله شيء إلا ما يناسب المخلوق فقد ضل في عقله ودينه. وما أحسن ما قال بعضهم: إذا قال لك الجهمي: كيف استوى، وكيف ينزل إلى السماء الدنيا، وكيف يداه ونحو ذلك؟ فقل له: كيف هو في نفسه؟ فإذا قال لك: لا يعلم ما هو إلا هو، وكنه الباري غير معلوم للبشر. فقل له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف، فكيف يمكن أن تعلم بكيفية صفة لموصوف، ولم تعلم كيفيته، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لك، بل هذه المخلوقات في الجنة قد ثبت عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «ليس في الجنة مما الدنيا إلا الأسماء». وقد أخبر الله: أنه لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين، وأخبر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَّ فِي الْجَنَّةِ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»[1]. فإذا

---

(١) أخرجه مسلم (٢٨٢٥).

كان نعيم الجنة وهو خلقٌ من مخلوقات الله كذلك، فما الظن بالخالق سبحانه وتعالى. وهذه الروح التي في بني آدم قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها، أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله تعالى؟ مع أنا نقطع بأن الروح في البدن، وأنها تخرج منه وتعرج إلى السماء، وأنها تُسَلُّ منه وقت النزع كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة، لا نغايي في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم، حيث نفوا عنها الصعود والنزول، والاتصال بالبدن والانفصال عنه، وتخبطوا فيها حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته، فعدم مماثلتها للبدن لا ينفي أن تكون الصفات ثابتة لها بحسبها، إلا أن يفسروا كلامهم بما يوافق النصوص، فيكونون قد أخطأوا في اللفظ، وأنى لهم بذلك؟(١)

***

---

(١) في بعض النسخ زيادة، وهي قول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: ولا نقول إنها مجرد جزء من أجزاء البدن كالدم والبخار مثلا، أو صفة من صفات البدن والحياة، وإنها مختلفة الأجساد، ومساوية لسائر الأجساد في الحد والحقيقة، كما يقول طوائف من أهل الكلام، بل نتيقن أن الروح عين موجودة غير البدن، وأنها ليست مماثلة له، وهي موصوفة بما نطقت به النصوص حقيقة لا مجازا، فإذا كان مذهبنا في حقيقة الروح وصفاتها بين المعطلة والممثلة، فكيف الظن بصفات رب العالمين؟ [انظر الحموية من مجموع الفتاوى (٥/ ١١٥،١١٦) طبعة دار القاسم].

ذكر المصنف رحمه الله تعالى هنا: أن الأقسام التي يمكن عدها في أقسام الناس في نصوص الصفات ستة أقسام، وهذه الأقسام يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام باعتبار جمع كل قسمين معا: فقسمان يقولان: تجرى على ظواهرها. وقسمان يقولان: هي على خلاف ظاهرها. وقسمان يسكتان. فبدأ بالقسم الأول والثاني فقال: أما الأولان فقسمان، أحدهما من يجريها على ظاهرها، ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، فهؤلاء المشبهة، وهنا قال: إن المشبهة أجروا هذه النصوص على ظاهرها، ولكنهم جعلوا ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، كقولهم: له يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري، فهم من جهة أثبتوا الصفة فأثبتوا اليد، وأثبتوا السمع، وأثبتوا البصر، وأثبتوا الاستواء، وأثبتوا سائر الصفات، لكنهم تعمقوا في شأن الكيفية، وجعلوا تلك الصفات من جنس ما للمخلوق. وسبق أن ذكرنا شبهة هؤلاء بأنهم يقولون: إن الله تعالى لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا كلمنا عن يد، فنحن لا نعقل من اليد إلا هذه اليد الجارحة، ولذلك نقول: له يد كيدي، ونقول: له سمع كسمعي، وبصر كبصري. وقلنا: إن هذه الحجة في غاية الضعف؛ لأنه ليس من شرط الإيمان بالأشياء أن تعقل حقائقها، فهذه الروح بين جنبي الإنسان ولا يمكن له أن ينكر وجودها، ومع ذلك لا يمكن أن يدرك كنهها أو حقيقتها، وكذلك كثير من المغيبات أخبر الله سبحانه وتعالى عنها، ولكن مع ذلك

لا ندرك كيفيتها أو حقيقتها كما في شأن الملائكة، وكما في شأن الجنة والنار، وكما في شأن الكثير من الأمور الغيبية. فهذا القسم لا شك أن مذهبهم باطل، فالأئمة نصوصهم كثيرة في الإنكار على المشبهة، ولا شك أن الردود عليهم ذكرها جمع من السلف، وهذا القول قال به الهشامية من الروافض، فقدماء الرافضة كانوا على مذهب التمثيل والتشبيه، وكذلك هذا القول موجود عند الكرامية، كما ذكر في كتب المقالات. القسم الثاني: ممن يجريها على ظاهرها، وهم أهل السنة والجماعة، وهو مذهب السلف، فالسلف يجرون هذه النصوص على ظاهرها، ولكن الظاهر الذي يليق بجلال الله سبحانه وتعالى وكماله، فيثبتون اليد، ويثبتون السمع، ويثبتون البصر، ويثبتون العلم، ويثبتون الاستواء، ويثبتون النزول، ويثبتون سائر الصفات، ولكن على ما يليق بجلال وكمال الله سبحانه وتعالى، فالله سبحانه وتعالى هو الذي أخبر بهذه الصفات، ووصف نفسه بها، ووصفه لها رسوله ﷺ، ولكن مع هذا لا نعقل كيفية تلك الصفات، والإيمان بهذه الصفات هو إيمان وجود، وهذه الصفات صفات ثابتة حقيقة لله سبحانه وتعالى، ولا نعلم كيفية اتصاف الله بها. فقال هنا: الثاني: أي القسم الثاني: من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه وتعالى كما يجري ظاهر اسمه العليم القدير الرب الإله، فهذه الأسماء ثابتة بالنصوص، ونجريها على ظاهرها، ونؤمن بما دلت عليه من المعاني. وهذا هو المذهب الذي

حكاه الخطابي وغيره عن السلف، وعليه يدل كلام جمهورهم، وكلام الباقين لا يخالفه، أي: أن الله سبحانه وتعالى موصوف بهذه الصفات على الوجه الذي يليق بجلاله وكماله سبحانه وتعالى، فكل صفة أثبتها الله عز وجل لنفسه، يجب إثباتها لله سبحانه وتعالى حقيقة، ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن تحرف أو تغير أو تنفى عن الله سبحانه وتعالى، وإنما يجب أن تثبت لله سبحانه وتعالى على ما يليق بجلاله. فمن جهة، هذا جواب لهم: إن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر. وهذه القاعدة ذكرها شيخ الإسلام على وجه التفصيل في الرسالة التدمرية: أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وهو هنا أشار إلى هذه القاعدة من خلال ما تقدم، فإذا كانت هناك صفات تثبت لله سبحانه وتعالى مثل العلم والحياة والقدرة والإرادة، والمخلوق يوصف بمثل هذه الصفات، ومع ذلك قال هؤلاء: إنها تثبت لله سبحانه وتعالى حقيقة، فيقال لهم: كذلك الوجه، وكذلك اليدين، وكذلك الاستواء، وكذلك النزول أيضا من جنس هذه الصفات تثبت لله سبحانه وتعالى حقيقة على وجه يليق بجلاله وكماله. وبعد هذا أعطى دليلا آخر وهو: أن القول في الصفات كالقول في الذات، وأيضا هذه القاعدة تجدها مفصلة في الرسالة التدمرية، وقال هنا: فإن الصفات كالذات، كما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات، فصفاته سبحانه وتعالى ثابتة حقيقية من غير

أن تكون من جنس صفات المخلوقين. فإذا كما أن لله سبحانه وتعالى ذاتا حقيقة، فإن له صفات حقيقة، وصفاته سبحانه وتعالى ثابتة من غير أن تكون من جنس ما للمخلوقات. بعد هذا أورد كلاما رد به على المشبهة، ثم رد على المعطلة، قال: فمن قال - أي: من المشبهة -: لا أعقل علما ويدا إلا من جنس العلم واليد المعهودين. فهذا كلام المشبهة يقولون: إن الله تعالى لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا قال: يد، فأنا لا أعقل إلا هذه الجارحة. قيل له: فكيف تعقل ذاتا من غير جنس ذوات المخلوقين؟! فكما أنك تثبت لله سبحانه وتعالى ذاتا، ويرى أن هذه الذات ليست من جنس ذوات المخلوقين، فكذلك عليك أن تثبت لله سبحانه وتعالى صفات ليست من جنس صفات المخلوقين. ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب الذي ليس كمثله شيء إلا ما يناسب المخلوق، فقد ضل في عقله ودينه. ثم قال ردا على المعطلة: وما أحسن ما قال بعضهم: إذا قال لك الجهمي: كيف استوى؟ أو كيف ينزل إلى السماء الدنيا؟ أو كيف يداه؟ ونحو ذلك؟ فقل له: كيف هو في نفسه؟ فإذا قال لك: لا يعلم ما هو إلا هو، وكنه الباري تعالى غير معلوم للبشر. فقل له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف، فالعلم بكيفية صفاته سبحانه وتعالى يستلزم العلم بكيفية ذاته. فإذا لابد إذا طلب العلم بكيفية الصفة ككيفية النزول أو الاستواء

أن نطالبه بكيفية الذات؛ لأن هذا يستلزم هذا، فإذا علم كيف ذاته، نعلم كيف صفاته؟ وإذا جهلنا كيفية ذاته، فإنه من باب أولى أن نجهل كيفية صفاته. فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف، فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تعلم كيفية ذاته؟! ثم ضرب هنا مثلين، مثل الجنة، ومثل الروح، وهما أيضا مذكوران في الرسالة التدمرية؛ لأن شيخ الإسلام افتتحها بذكر أصلين ومثلين، فالأصل الأول: أن «القول في الصفات كالقول في البعض الآخر». و«القول في الصفات فرع عن القول في الذات» هذين الأصلين. وأما المثلين: فضرب مثلا في الجنة، وضرب مثلا في الروح. فهذه الأمثلة جواب للمعطلة، وجواب للمشبهة، فمن جهة المشبه الذي يقول: إن الله تعالى لا يخاطبنا إلا بما نعقل. يقال له: إن الله سبحانه وتعالى أخبر عما في الجنة، ومع ذلك نحن لا نعلم من كيفية ذلك شيئا، وإنما إيماننا بهذه الأشياء هو إيمان وجود. وكذلك الروح بين جنبي الإنسان ومع ذلك الإيمان بها إيمان وجود لا إيمان بمعرفة حقيقتها وكيفيتها. فهنا هذا الجواب يصلح للمشبهة، ويصلح كذلك من جهة أخرى للمعطلة. فالمعطل شبهته: أنه ما دام الشيئين قد اشتركا في الاسم؛ فإنهما يشتركان في الحقيقة. وهذا لا يلزم، فهنا مثلا ضرب هذا المثل: هذه المخلوقات في الجنة قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء»، وقد أخبر الله تعالى أنه ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ

مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، وأخبر النبي ﷺ: «يَقُولُ اللهُ: أَعْدَدْتُ لِعِبَادِيَ الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»[1]. فإذا كان نعيم الجنة وهو خلق من خلق الله تعالى كذلك، فما ظنك بالخالق سبحانه وتعالى؟! فإذا هنا خمر، وهناك خمر، فهل يقول أحد: أنا لا أعقل من الخمر إلا ما هو مسكر؟! فخمر الجنة كما هو معلوم لا يذهب العقل، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ لِلۡمُتَّقِينَ مَفَازًا ۝٣١ حَدَآئِقَ وَأَعۡنَٰبًا ۝٣٢ وَكَوَاعِبَ أَتۡرَابًا ۝٣٣ وَكَأۡسًا دِهَاقًا﴾ [النبأ: ٣١-٣٤] ثم قال بعد ذلك: ﴿لَّا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوًا وَلَا كِذَّٰبًا﴾ [النبأ: ٣٥]، فإذا هذه الكأس لا تذهب عقولهم، وكذلك في الجنة أنهار من لبن، فهل يأتي أحد ويقول: أنا لا أعقل من اللبن إلا ما خرج من ضروع الأنعام؟! فالله سبحانه وتعالى قادر على أن يخلق هذا اللبن من غير أن يكون من ضروع هذه الأنعام، وقادر سبحانه وتعالى على أن يحفظ هذه الأنهار من الفساد، مع أنها مشتركة مع التي في الدنيا في الأسماء، لكن في حقيقتها كما قال النبي ﷺ: «مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ». ثم ذكر مثالا في الروح وهو المثل الثاني فقال: وهذه الروح التي في بني آدم، قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، والناس في شأن الروح أقوالهم كأقوالهم في شأن الصفات، فهناك معطلة وهناك مشبهة، وهناك قول أهل السنة.

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٩٨)، ومسلم (٢٨٢٤).

فالفلاسفة ومن على شاكلتهم يقولون في الروح كما يقولون في الصفات، فلا يصفونها إلا بالسلب فيقولون: لا داخل البدن، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، ولا مباينة، ولا محايدة، ويصفونها بصفات السلبية. وأهل الكلام كثير منهم يقولون: إنها جزء من أجزاء البدن كالكبد، والطحال، وكالدم، والبخار الذي في الجسم، فيقولون: إنها جزء من أجزاء هذا البدن، فمن قائل بإنكارها، ومن قائل بأنها جزء من أجزاء البدن. أما أهل السنة فلا يقولون بهذا ولا يقولون بذاك، كما قال شيخ الإسلام هنا، فإذا كان مذهبنا في حقيقة الروح وصفاتها بين المعطلة والممثلة، فالروح عين موجودة غير البدن، وليست مماثلة لها، وهي موصوفة بصفات وردت في النصوص من أنها تصعد، ومن أنها يعرج بها، ومن أنها تقبض، ومن أنها تتفرق في البدن ... إلى أمور أخرى جاءت الآثار بذكرها عن الروح. وقد تعددت الأقوال في وجود النفس وتأثيرها وفي هذا يقول ابن قيم الجوزية: «وقد افترق العالم في هذا المقام أربع فرق: القول الأول: ففرقة أنكرت تأثير النفس، وهم فرقتان: فرقة اعترفت بوجود النفوس الناطقة وأنكرت تأثيرها البتة. وهذا قول طائفة من المتكلمين ممن أنكر الأسباب والقوى والتأثيرات. وفرقة أنكرت وجودها بالكلية وقالت: لا وجود لنفس الآدمي سوى هذا الهيكل المحسوس وصفاته وأعراضه فقط. وهذا قول كثير من ملاحدة الطبائعيين وغيرهم من الملاحدة المنتسبين إلى

الإسلام وهو قول شذوذ من أهل الكلام الذين ذمهم السلف وشهدوا عليهم بالبدعة والضلالة. القول الثاني: الفرقة الثانية: أنكرت وجود النفس الإنسانية المفارقة للبدن وهذا قول كثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم. القول الثالث: الفرقة الثالثة: بالعكس أقرت بوجود النفس الناطقة المفارقة للبدن وأنكرت وجود الجن والشياطين وزعمت أنها غير خارجة عن قوى النفس وصفاتها وهذا قول كثير من الفلاسفة الإسلاميين وغيرهم، وهؤلاء يقولون إنما يوجد في العالم من التأثيرات الغريبة والحوادث الخارقة فهي من تأثيرات النفس ويجعلون السحر والكهانة كله من تأثير النفس وحدها بغير واسطة شيطان منفصل. وابن سينا وأتباعه على هذا القول حتى أنهم يجعلون معجزات الرسل من هذا الباب ويقولون إنما هي من تأثيرات النفس في هيولي العالم وهؤلاء كفار بإجماع أهل الملل وليسوا من أتباع الرسل جملة. القول الرابع: الفرقة الرابعة: وهم أتباع الرسل وأهل الحق أقروا بوجود النفس الناطقة المفارقة للبدن وأثبتوا ما أثبته الله تعالى من صفاتها وشرها واستعاذوا بالله تعالى منها وعلموا أنه لا يعيذهم منه ولا يجيرهم إلا الله تعالى. فهؤلاء أهل الحق ومن عداهم مفرط في الباطل أو معه باطل وحق، والله تعالى يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»[1]. فهنا قال المصنف في أول المسألة: وهذه

---

(١) بدائع الفوائد (٢/ ٢٤٥).

الروح التي في بني آدم، قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها؛ فالله سبحانه وتعالى استأثر بعلمه في الروح؛ فقال: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: ٨٥]. أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله تعالى؟! وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما قول السائل: هل لها كيفية تعلم؟ فهذا سؤال مجمل، إن أراد أنه يعلم ما يعلم من صفاتها وأحوالها فهذا مما يعلم. وإن أراد أنها هل لها مثل من جنس ما يشهده من الأجسام أو هل لها من جنس شيء من ذلك؟ فإن أراد ذلك فليس كذلك، فإنها ليست من جنس العناصر: الماء والهواء والنار والتراب. ولا من جنس أبدان الحيوان والنبات والمعدن. ولا من جنس الأفلاك والكواكب، فليس لها نظير مشهود ولا جنس معهود: ولهذا يقال؛ إنه لا يعلم كيفيتها»[1]. [محمد بن خليفة].

هذه الأقسام جاءت من جهة التقسيم، يعني: أن هذه الأقسام الممكنة: إما أن تجرى على ظاهرها. وإما ألا تجرى على ظاهرها. وإما أن يسكت فلا يقال نعلم ظاهرها أو لا نعلم ظاهرها. وكل قسم ينقسم إلى قسمين، فصارت ستة: فالأولون هم الذين يقولون: نجري هذه على ظاهرها، وهؤلاء هم المنتسبون في الجملة إلى السلف الصالح؛ لأن السلف أجروا الأحاديث على ظاهرها، ولم يفسروها بما يخالف

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٤).

ظاهرها، بل أيدوا ظاهرها بالتفسير، وهذا التقرير العام بأن السلف مجمعون من الصحابة والتابعين على عدم صرف هذه الألفاظ عما دل عليه ظاهرها، أخذ به من بعدهم من بعد الصحابة والتابعين أخذ به طائفتان: الطائفة الأولى: المجسمة، الذين فهموا من الظواهر أنها تشبيه لصفات الخالق بصفات المخلوق وأنها مثلها اليد كاليد والعينان كالعينين والسمع كالسمع والبصر كالبصر، وهكذا من حيث الكيفية، وهؤلاء هم الذين سماهم السلف: المجسمة، الممثلة، ووصفوا مذهبهم بالكفر. هؤلاء أتوا من جهة أن إثبات ظاهر الألفاظ ما المراد به؟ ظنوا أن الظاهر المراد منه ما يفهمه الإنسان من هذه الكلمة من جهة المعنى والكيفية؛ لأن القرآن أُنزل بلسان عربي مبين، فلم يعقل منها إلا هذا المعنى وهذه الكيفية. فإذا جاء ضلالهم من جهة فهم معنى الظاهر، فهموا الظاهر أنه مثل ما للمخلوق، والسبب أن الله وصف المخلوق بصفات ووصف نفسه الجليلة بصفات وما فرق من حيث دلالة الألفاظ بين هذا وهذا بكلام يصرف الكلام عن ظاهره، فجعلوا هذا وهذا سواء، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فسروه بغير تفسير المماثلة في الكيفية، وإنما فسروه بمنع المماثلة في تمام المعنى دون الكيفية. الطائفة الثانية: ممن قالوا بإجراء اللفظ على ظاهره، فهي داخلة في القسم الأول الذين يجرون الألفاظ على ظواهرها: هم المنتسبون للحديث والسنة، فهم

مجمعون على أن هذه الألفاظ يجب أن تجرى ظواهرها على الوجه اللائق بالله، وفهموا من كلام السلف أنه يجب إجراء الألفاظ هذه على ظواهرها والإيمان بما دل عليه ظاهر اللفظ، وقالوا: ظاهر اللفظ لا يدل على الكيفية ولا يدل على تمام المعنى، بل ظاهر اللفظ في المخلوق ما يناسب ذاته، وظاهر اللفظ بالنسبة لجلال الله ما يناسب ذاته، فالمخلوق له من الصفة مثل ما لذاته، والله له من هذه الصفات يعني من ظاهرها ما يناسب ذاته، وذاته كاملة الكمال المطلق وصفاته كذلك. لهذا أجروا قاعدة: القول في الصفات كالقول في الذات، يُحتذى فيه حذوه وينهج فيه على منواله فكما أن إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود ومعنى لا إثبات كيفية. والأولون المجسمة لم يقولوا: إن وجود الله مماثل لوجود المخلوق، ولهذا كل من خالف منهج السلف فهو ملزم بالتناقض، فإنه لابد أن يتناقض بين ما أثبت وبين ما نفى، بين ما حمل عليه الأدلة وبين ما لم يحمل عليه الأدلة. والمنتسبون للسلف الذين أجروا الألفاظ على ظاهرها ينقسمون على ثلاث طوائف: الطائفة الأولى: هم الحقيقون بصحة الانتساب إلى مذهب السنة والحديث، وهم الذين أثبتوا الصفات ولم يخالفوا منهج الصحابة والتابعين فيها، بل كان إثباتهم لها إثبات وجود وإثبات معنى على ما دل عليه اللفظ، وهذا هو مذهب أهل السنة والحديث بكل الصفات. والطائفة

الثانية: الذين قالوا: نجريها على ظواهرها، وظواهرها غير معلومة لنا، ومعنى الإجراء على ظاهرها أننا نذكر اللفظ ونسكت عن المعنى، وهؤلاء هم المفوضة.

والطائفة الثالثة: من أجروا هذه الألفاظ على ظاهرها، لكنهم غلوا في إجرائها على ظواهرها، بحيث فسروا الظواهر باللازم، فأثبتوا صفات لم ترد باللوازم، وهذا عليه طائفة من الغلاة في الإثبات من المنتسبين للحنابلة ولغيرهم. ولهذا قال شيخ الإسلام رجلان جنى عليهما أصحابهما: جعفر الصادق، وأحمد بن حنبل. فإن أصحاب جعفر - يعني الشيعة الذين انتسبوا إليه وسموا بالجعفرية - حرفوا طريقة جعفر، وكان فقيها على مذهب أهل السنة، وصرفوا ذلك ونسبوا إليه كتبا في التوحيد والفقه بما يخالف ما كان عليه حقيقة، وكذلك طائفة كبيرة من أصحاب أحمد المنتسبين إليه وليسوا من فقهاء الإسلام في التوحيد وفي السنة وفي الفقه، بل كانوا من المنتسبين إليه ومن غير العلماء بمذهبه، غلوا في الإثبات حتى نسبوا أشياء إليه لا يصح أن تُنسب إليه، فأثبتوا باللوازم الصفات، وقالوا: ظاهر اللفظ لابد له من إثبات ما يلزم منه، لهذا أيدوا هذه اللوازم بالأحاديث الضعيفة الكثيرة؛ كما فعله طائفة مثل: أبي يعلى في كتابه إبطال التأويلات، وأشباه هؤلاء، فيجعل من لازم إثبات القدم لله إثبات تركب الساق عليها، لأن هذا هو الظاهر، ويثبتون العضد والمنكب والجنب وأشياء من هذا على حسب اللوازم، وما أيده اللازم من أحاديث

رويت في هذا فهي إما غير صحيحة وإما لها دلالة غير ما ذهبوا إليه. المقصود من هذا أن من أثبتوا الظاهر سواء أكانوا مجسمة أو كانوا من أهل الحديث والسنة أو كانوا من الطوائف التي ذكرنا هؤلاء الخلاف بينهم في تفسير معنى الظاهر، فينتبه طالب العلم إلى أن المراد من تفسير الظاهر ما هو؟ فإذا حدد تحدد فهم هذه المذاهب. ساق شيخ الإسلام مثالين على أن إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية، وهذان المثالان ساقهما أيضا في كتابه المعروف بالتدمرية، وهما: مثال الجنة وما فيها، والروح، وهما واضحان في الدلالة على ما أراده الله. في الروح مذهبان: الأول: مذهب الفلاسفة. والثاني: مذهب أكثر أهل الكلام. الفلاسفة عندهم أن الروح خُلقت في الأزل أو موجودة في الأزل، وهي للبقاء وليست للزوال، وأنها تهبط لتدخل الجسد الذي يلائمها، وأنها إذا دخلت الجسد فإنها شيء واحد لا يتجزأ ولا ينفك عن الجسد، إلا إذا لم يصلح الجسد لبقاء الروح فيه فتنفصل، فإذا انفصلت ذهبت إلى جسد آخر أو حفظت. وهذا هو مذهب الفلاسفة المعروف عنهم، وعندهم أنها ملازمة لا تنفك لا تذهب ولا تجيء، بل هي شيء واحد غير منقسمة؛ لأنها إذا خرجت معناه أنها ذهبت الحياة. وأكثر أهل الكلام يقولون: هي جزء من أجزاء البدن مثل الدم ومثل النبض في الإنسان ومثل حركة القلب، ومثل ما يجري في بني آدم أو في الكائنات الحية، فالروح والنفس مثل هذه الأشياء جزء من أجزائه،

أيضًا لا تنفك عنه. وهذا وهذا لا شك أنهما مخالفان لما دلت عليه النصوص في شأن الروح. وشيخ الإسلام رحمه الله قصده من هذا التمثيل: أن إثبات الروح بالاتفاق إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك صفات الرب إثباتها إثبات وجود لا إثبات كيفية. [صالح آل الشيخ].

والمصنف في ختم رسالته قصد بعد ذكره لبعض القواعد والمقاصد في هذه الرسالة إلى ختم هذه الرسالة بأقسام أهل القبلة في نصوص الصفات، فذكر أن القائلين في هذا الباب لا يخرجون عن ستة أقسام، وهذه الأقسام منها ما يكون مختصاً ببعض الطوائف، ومنها ما يكون قولاً يقع ذكره عند بعض الطوائف، وقد يقع ذكر غيره أو تجويز غيره، فقوله هنا: وجماع الأمر أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام، وأن كل قسم منها عليه طائفة من أهل القبلة. لا يفيد أن كل من وقع في قسم من الطوائف فإنه يمنع غيره، أو لا يشتغل بغيره، كما أنه لا يفيد أن كل قسم من هذه الأقسام تختص به طائفة من الطوائف بإطلاق. وإن كان إذا قيل: إن هذا لا يلزم، فلا يعني هذا أنه ليس واقعـًا، بمعنى: أن كثيراً من هذه الأقسام التي ذكرها المصنف تختص بها بعض الطوائف كالقسم الذي ذكر فيه: إجراءها على ظاهرها اللائق بالله سبحانه وتعالى، وذكر أن هذا هو الذي عليه أهل السنة. فهذا القسم يختص به أهل السنة والحديث بتحقيقه وتطبيقه. لكن فيما يتعلق مثلاً بقسم التفويض من هذه

الأقسام؛ فإنه لا تختص به طائفة اختصاصاً مطرداً، بل يذكره من يذكره من الفقهاء والصوفية، ويجوزه من يجوزه من المتكلمين، ويرجع إليه من يرجع من المتكلمين، وهلم جرا. ولهذا قد توجد بعض الطوائف من حيث الجملة ليس بالضرورة من حيث الاطراد يجوزون أكثر من قسم، كتجويز أكثر الأشعرية مسألة التأويل مع مسألة التفويض، مع أن المصنف جعل التأويل قسماً وجعل التفويض قسماً آخر. أما الأولون فقسمان: أحدهما: من يجريها على ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين. فهؤلاء المشبهة، ومذهبهم باطل أنكره السلف، وإليه يتوجه الرد بالحق. مذهب التشبيه ليس قدره في الاشتباه والشيوع كمذهب التأويل، وأخص من تكلم بالتشبيه قوم من متقدمي الرافضة كهشام بن الحكم، وهشام بن سالم وأمثالهما، ثم رجع جمهور الرافضة عن هذا المذهب إلى ما يقارب مذهب المعتزلة، وتلقوا عنهم في هذا الباب، ثم وقع في التشبيه كثير من متأخري المتكلمين كمحمد بن كرام السجستاني وأصحابه، ومذهب هؤلاء يقارب مذهب التشبيه الذي كان عليه هشام بن الحكم، وإن لم يكن مثله. وقد وقع بعض الفقهاء من أصحاب الأئمة في زيادة في الإثبات، فهؤلاء ليسوا مشبهة، ولكنهم ليسوا على طريقة أهل السنة والحديث المحضة، وهم خير من محمد بن كرام وأمثاله، كما أن محمد بن كرام وأمثاله من المجسمة أقرب إلى طريقة أهل السنة من طريقة أئمة المشبهة كهشام بن الحكم

وأمثاله. الثاني: من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله كما يجري ظاهر اسم العليم والقدير والرب والإله والموجود والذات ونحو ذلك، على ظاهرها اللائق بجلال الله، فإن ظواهر هذه الصفات في حقه المخلوق إما جوهر محدث، وإما عرض قائم به. (فالعلم والقدرة والكلام والمشيئة والرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك في حق العبد أعراض، والوجه واليد والعين في حقه أجسام، فإذا كان الله موصوفـًا عند عامة أهل الإثبات بأن له علم وقدره، وكلامـًا ومشيئة) المقصود بأهل الإثبات هنا: أي من يثبت أصول الصفات وإن لم يلتزم إثبات سائر الصفات، وبهذا دخل فيه أهل السنة كما هو متحقق، ودخل فيه متكلمة الصفاتية كالأشعرية والكلابية والماتريدية وأمثالهم، أي: من يصحح مبدأ الإثبات مقابل من يلتزم تحقيق النفي كما هي طريقة الجهمية وأئمة المعتزلة. (وإن لم يكن ذلك عرضا يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين، جاز أن يكون وجه الله ويداه صفات ليست أجسامـًا يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين) الذي عليه أهل الإثبات من أهل السنة ومتكلمة الصفاتية أن لله علمـًا وقدرةً وإرادةً، وهي ليست كصفات المخلوقين، فكذلك يقال في الوجه واليدين، ليست هي أجسامـًا كصفات المخلوقين، أي: بجسميتها المخلوقة التي تليق بالمخلوق، وإن كان لفظ الجسم لا يطلق إثباتـًا ولا نفيـًا في حق الله تعالى. وهذا من باب الأصل المعروف: أن القول في بعض الصفات

كالقول في البعض الآخر، وهذا يتوجه به الرد على متكلمة الصفاتية الذين أثبتوا بعض الصفات ونفوا بعضها. (وهذا هو المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره عن السلف، وعليه يدل كلام جمهورهم وكلام الباقين لا يخالفه، وهو أمر واضح) قوله: وعليه يدل كلام جمهورهم، لا يعني أن طائفة من السلف تخالف هذا المذهب، بل مقصوده أن التصريح شاع عند جمهورهم، وإن لم يلزم من ذلك أن كل تفصيل في الصفات صرح به كل معين من أعيانهم. (فإن الصفات كالذات، فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات، فصفاته ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات. فمن قال: لا أعقل علماً ويداً إلا من جنس العلم واليد المعهودين. قيل له: فكيف تعقل ذات من غير جنس ذوات المخلوقين؟! فمن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب الذي ليس كمثله شيء إلا ما يناسب المخلوق فقد ضل في عقله ودينه) كل هذا الاستدلال من باب أن القول في الصفات كالقول في الذات وهذا يقع به الرد على نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة، بمعنى: أنهم كما أقروا بأن لله ذاتاً لا تشابه الذوات، أي: لها اختصاصها اللائق بها فكذلك صفاته تكون مناسبة لذاته. (وما أحسن ما قال بعضهم إذا قال لك الجهمي: كيف استوى أو كيف ينزل إلى السماء الدنيا، أو كيف يداه، ونحو ذلك، فقل له: كيف هو في ذاته؟ فإذا قال لك: لا يعلم ما

هو إلا هو، وكنه الباري تعالى غير معلوم للبشر. فقل له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف، فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تعلم كيفيته، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لك؟!) إذا السؤال عن كيفية الصفات فرع عن العلم بحقيقة الذات، وإذا كان متحققاً بضرورة العقل والشرع أنه لم يقع لأحد من خلق الله أنه يحيط بالله علماً بكيفية صفاته وكيفية ذاته؛ فإن القول في كيفية الصفات هو قول في كيفية الذات؛ أي: أن القول في هذه الصفات فرع عن القول في الموصوف فيها. (بل هذه المخلوقات في الجنة قد ثبت عن ابن عباس أنه قال: ليس في الدنيا من ما في الجنة إلا الأسماء، وقد أخبر الله تعالى أنه لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين، وأخبر النبي ﷺ أن في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فإذا كان نعيم الجنة وهو خلق من خلق الله كذلك فما ظنك بالخالق سبحانه وتعالى) هذا من باب قياس الأولى، ووجهه هنا: أن الجنة فيها نعيم يتفق في بعض الموارد من حيث الاسم المطلق مع نعيم الدنيا، ويكون متواطئاً ليس مشتركاً اشتراكاً لفظياً من حيث المعنى الكلي، مع أن الحقيقة والماهية مختلفة، فإذا كان كذلك في هذا النعيم وهو مخلوق من مخلوقات الله، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى، بمعنى: أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص بين نعيم الدنيا ونعيم

الآخرة، فمن باب أولى بين صفات الله وصفات خلقه التي وقع فيها اشتراك في الاسم المطلق كالعلم والقدرة والسمع والبصر والرضا والغضب وأمثال ذلك. وهذا من أقوى الأوجه في الرد على المخالف الذي يزعم أن إثبات الصفات يستلزم أن تكون أعراضاً كالصفات القائمة بالمخلوقين أو نحو ذلك، وكل من التزم بأن الإثبات يدل على التشبيه لما يراه واقعاً في المخلوقين من الاتصاف بهذه الصفات أو ما هو منها قيل له: هذا لو كان صحيحاً للزم اطراده بين المخلوقات نفسها من باب أولى، فيكون نعيم الجنة مماثلاً في الماهية والحقيقة لنعيم الدنيا، وهو ليس كذلك بإجماع المسلمين. (وهذه الروح التي في بني آدم قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها، أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله تعالى مع أنا نقطع أن الروح في البدن، وأنها تخرج منه وتعرج إلى السماء، وأنها تسل منه وقت النزع كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة) وهذا مثل آخر، وهو مثل عقلي تام، أي: تام الدلالة والتحقيق، من جهة أن الروح قد اتفق على وجودها بنو آدم. وأيضاً من البدهي أن لها صفات ولها اختصاصاً، ومع ذلك فإن كيفية هذه الروح وكيفية صفات هذه الروح لا نعلمها، وإذا كان هذا متحققاً في الروح وهو: أنا نعلم وجودها، ونعلم أن لها من الصفات ما يناسبها، وما هو من صفات الروح تشترك من حيث الاسم المطلق مع ما هو من صفات الأجسام والأبدان، ومع ذلك لا نعلم كيفية

الروح ولا كيفية صفاتها، فمن باب أولى أن يتعلق هذا بالخالق، فإن علمنا بصفات الروح لم يوجب أن نعلم كيفية هذه الصفات، كذلك من باب أولى علمنا بصفات الله سبحانه وتعالى لا يوجب علمنا بكيفيتها. (لا نغالي في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم حيث نفوا عنها الصعود والنزول والاتصال بالبدن والانفصال عنه وتخبطوا فيها حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته، فعدم مماثلتها للبدن لا يمكن أن تكون هذه الصفات ثابتة لها بحسبها، إلا أن يفسروا كلامهم بما يوافقوا النصوص، فيكونون قد أخطئوا في اللفظ وأنى لهم بذلك؟! ولا نقول: إنها مجرد جزء من أجزاء البدن كالدم والبخار مثلاً، أو صفة من صفات البدن والحياة، وأنها مختلفة الأجساد، ومساوية لسائر الأجساد في الحد والحقيقة كما يقول طوائف من أهل الكلام) أي: أن الذين تكلموا في هذا الباب من نظار المتفلسفة والمتكلمة في الجملة على طريقتين: الأولى: وهي طريقة المتفلسفة، والذين اتخذوا في الروح مبدأ التجريد، أي: جعلوا وجودها وجوداً مجرداً عن التركيب، وهذا قول لا دليل عليه على أقل تقدير، فإن الله تعالى لما ذكر الروح قال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] فالقول في ماهية الروح لم يتكلم أئمة السلف رحمهم الله فيه، أما القول بإثبات وجودها، وأن لها صفات تناسبها، فهذا أمر متحقق مجمع عليه بين السلف. الثانية: وهي طريقة المتكلمين،

فقد جعلوها جزءاً جسمانياً له صفات الأجسام وحقائق الأجسام ولوازم الأجسام، وهذا أيضاً قول لا دليل عليه. إذا من حيث الأصل كلا القولين أعني قول المتفلسفة بالتجريد، أو قول المتكلمة بالجسمانية أقل ما يقال فيهما: أنهما قولان لا دليل عليهما؛ فإن إدراك ثبوت الوجود وإدراك ثبوت الصفات لا يستلزم إدراك ثبوت الماهية والكيفية، فإن الماهية لا تدرك إلا بالمشاهدة أو بالقياس، والمشاهدة للروح لم تقع، والقياس لم يقع؛ لأنه لم يوجد في الواقع إلا الأجسام، والأجسام لا تناسب القياس على الروح. ومن هنا صار هذا القول من القول بغير علم، ومن هنا لا ينبغي الاشتغال بتفصيل مسألة الروح وماهيتها، بل يتوقف كما هو أدب القرآن: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾. وهنا ينبه إلى أن بعض المتكلمين الأشاعرة وبعض الفقهاء من أصحاب الأئمة الذين تكلموا في مسألة الروح عند تفسير القرآن، أو عند تفسير بعض النصوص النبوية التي ذكرت الروح، أن الوهم يقع لكثير منهم في مقابل قول المتفلسفة، فتراهم يقولون: وذهبت المتفلسفة إلى القول بتجريدها عن الصفات، وأنها وجود مطلق مجرد عن الصفات الثبوتية. [يوسف الغفيص].

ذكر الشيخ الإمام ابن تيمية رحمه الله في هذا الموضع أقسام الناس في التعامل مع نصوص الصفات آيات وأحاديث، فذكر أن القسمة الممكنة التي لا خروج عنها في

هذا الباب ترجع إلى ستة أقسام؛ قسمان: تجريان هذه الأدلة على ظاهرها، وقسمان يقولان: إنها على خلاف ظاهرها، وقسمان واقفان ساكتان. وهي من يجريها على ظاهرها، وهم قسمان: المشبهة، وأهل السنة، والقسم الثالث: المؤولة والقسم الرابع: المفوضة، والقسم الخامس والسادس هما: الواقفة، على فرق دقيق بينهما كما سيأتي إن شاء الله. فهذا ما يرجع إليه جميع أهل القبلة في كلام المؤلف رحمه الله، كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة من المنتسبون إلى الإسلام، وهم متفاوتون قلة وكثرة في كل قسم من هذه الأقسام، يعني هناك قسم يقل فيه الناس، وهناك قسم يكثر أما الأولان: فقسمان: (أحدهما من يجريها على ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، فهؤلاء المشبهة، ومذهبهم باطل أنكره السلف، وإليهم يتوجه الرد بالحق) هذا هو القسم الأول الذي يقول: نحسن نجري نصوص الصفات على ظاهرها، هؤلاء هم الممثلة المشبهة الذين ذمهم السلف بل كفروهم، كهشام بن الحكم الرافضي، والجواليقي، وأمثالهما. وهناك فرق وقعت في نوع من التشبيه، كما يُنسب هذا إلى فرقة الكرامية. والمقصود أن مذهب هؤلاء مذهب باطل، ظاهر البطلان، الفطرة قبل العقل والنقل تمجه، فأنى يماثل رب الأرباب المخلوق من التراب، فهذا ظاهر البطلان، بين تمام البيان، لا يحتاج إلى كثرة كلام في النكران. (والثاني: مَنْ يُجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله تعالى، كما يجري ظاهر اسم

العليم، والقدير، والرب، والإله، والموجود والذات ونحو ذلك، على ظاهرها اللائق بجلال الله) وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة الذين يجرون هذه النصوص على ظاهرها اللائق بالله، ومضى الكلام في هذا الموضوع. فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوقين: إما جوهر محدث، وإما عرض قائم به. فالعلم والقدرة، والكلام والمشيئة والرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك في حق العبد أعراض. والوجه واليد والعين في حقه أجسام. فإن كان الله موصوفا عند عامة أهل الإثبات بأن له علما وقدرة وكلاما ومشيئة وإن لم يكن ذلك عرضا يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين. جاز أن يكون وجه الله ويداه صفات ليست أجساما يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين. استحضر المؤلف منه إيرادا قد يورده المعطلة وهو: أنكم إذا قلتم: إن هذا النصوص على ظاهرها يلزم منها التشبيه، فأورد هذا الإيراد ثم أجاب عنه بجواب حسن رصين، فبين أن الله موصوف عند عامة أهل الإثبات، يعني: من يثبت لله صفاته في الجملة وهم أهل السنة، ويندرج في هذا أيضًا الأشاعرة والماتوريدية ومن قرب منهم من أهل البدع كالكلابية مثلاً، فهؤلاء في الجملة من أهل الإثبات، وقد يسميهم شيخ الإسلام رحمه الله بالصفاتية. بمعنى: أنه يحتج عليهم بالأصل العظيم الذي قعده رحمه الله وسبقه إلى تقعيده بعض أهل العلم، وتتابع الناس من بعد على تقريره، ألا وهو: «أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر»، شيخ الإسلام رحمه الله

يلزمهم هنا بهذه القاعدة، فهذه القاعدة يُخاطب بها ويُحاجج بها من يثبت لله شيئًا من الصفات وينفي شيئا كالأشاعرة والماتريدية، وهذا في الحقيقة إلزام في غاية القوة لا يستطيعون أن يماحكوا فيه، القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، إذا كنتم تثبتون لله قدرة ليست كقدرة المخلوق، فلتقولوا هذا في شأن وجهه سبحانه، وفي شأن يديه، وفي شأن نزوله، وفي شأن استوائه، «القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر». (وهذا هو المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره عن السلف، وعليه يدل كلام جمهورهم، وكلام الباقين لا يخالفه، وهو أمر واضح، فإن الصفات كالذات فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات، فصفاته ثابتة حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات) يقول رحمه الله: هذا المذهب الذي مضى عليه السلف من إجراء نصوص الصفات على ظاهرها هو الذي حكاه الخطابي فيما مضى نقله، مر بنا هذا سابقا، وهو أنه قرر أن مذهب السلف في نصوص الصفات إثباتهما وإجراؤهما على ظاهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، ثم فرع على هذا قوله: «إن القول في الصفات كالقول في الذات يحذو حذوه». فشيخ الإسلام رحمه الله يبين أن هذا هو مذهب السلف الذي حكاه الخطابي الإمام المقدم عندكم، أنتم تجلونه وتعظمونه وقد قال كلمة حق، أن هذا هو مذهب السلف، إجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها. فانجر كلام شيخ الإسلام رحمه الله بعد تقرير الأصل الأول

وهو: «أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر»، انجر إلى بيان الأصل الثاني ألا وهو: «أن القول في الصفات كالقول في الذات». قال: فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات فصفاته ثابتة حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات، كما أنكم تقولون: الله ذات لا تماثل ذوات المخلوقات. فقولوا كذلك: صفاته لا تماثل صفات المخلوقات. (فمن قال: لا أعقل علما ويدا إلا من جنس العلم واليد المعهودين. قبل له: فكيف تعقل ذاتا من غير جنس ذوات المخلوقين؟ ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته) هذا كلام في غاية الأهمية، وفيه تقرير لقاعدة عظيمة من قواعد أهل السنة في باب الصفات: «صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته». من فهم هذه القاعدة وأيقن بها زالت عنه كثير من الإشكالات التي يوردها المخالفون في هذا الباب. صفات الباري تناسب ذاته، وصفات المخلوقين تناسب ذواتهم. قال: (فمن لم يفهم من صفات الرب الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] إلا ما يناسب المخلوق فقد ضَلَّ في عقله ودينه) وهذا أصل مشترك بين المعطلة والممثلة. ثمة أصول يعرفها من اعتنى بمذاهب المخالفين، ثمة أصول مشتركة بين المذاهب المتقابلة. فهاهنا مذهبان متقابلان، هما: المشبهة، والمعطلة، كلاهما قد أخذ بهذا الأصل، ألا وهو: أن المفهوم من نصوص الصفات هو ما يماثل ويشابه المخلوقين، ثم انفصل الفريقان بعد

إقرارهما بهذا الأصل: فطرد المشبهة هذا الأصل، فقالوا: إذا الذي نثبته لله من جنس صفات المخلوقين. أما المعطلة فأبوا أن يطردوا هذا الأصل، فلجؤوا إلى التعطيل عن طريق التأويل، لكن لجوؤهم إلى التعطيل ومن ثم تأويلهم لهذه النصوص إنما هو في الحقيقة ثمرة لأخذهم بهذا الأصل؛ لولا أنهم قد وقع في نفوسهم أن المضاف إلى الله في هذه الصفات هو ما يماثل المخلوقين ما احتاجوا أصلاً إلى أن يؤولوها، ولذلك تجدهم يتواردون على تقرير أن هذه النصوص موهمة للتشبيه أو مقتضية للتشبيه، فلابد إذا من حملها على خلاف ظاهرها. إذا هذا هو الأصل المشترك بين الفريقين، ولا شك أن من قال به وظنه في كتاب الله وفي حديث رسول الله ﷺ فقد ضل في عقله ودينه لا شك في هذا ولا ريب، وأساء الظن بالله سبحانه، وأساء الظن برسوله ﷺ، حيث جاءت الأخبار عن الله سبحانه بما هو من جنس صفات المخلوقين، وصار هاهنا إيهام بل إيقاع للناس في الضلال والتشبيه والكفر دون أن يُبين أن هذه النصوص يجب حملها على خلاف ظاهرها؛ لأن ظاهرها يقتضي التشبيه، ثم بعد هذا يوصف القرآن بأنه هدى وبيان، وأنه أحسن تفسيرا، وأنه فصل، إلى آخر ما جاء في وصفه، لا شك أن هذا فيه أعظم إساءة لله. المقصود أن شيخ الإسلام رد على المعطلة في هذا المقام، إذا قال: أنا لا أعقل من الصفات إلا ما يماثل المخلوقين، قيل له: وكيف عَقَلْتَ أن لله ذاتا لا تماثل المخلوقين، فكما قلت في الذات قل في الصفات؛ لأن الكلام في

الصفات فرع عن الكلام في الذات. (وما أحسن ما قال بعضهم: إذا قال لك الجهمي: كيف استوى، وكيف ينزل إلى السماء الدنيا، وكيف يداه؟ ونحو ذلك، فقل له: كيف هو في نفسه؟ فإذا قال لك: لا يعلم ما هو إلا هو، وكنه الباري تعالى غير معلوم للبشر. فقل له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف، فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تعلم كيفيته؟!) لا شك أن هذا كلام حسن. إذا قال المعطل لمن يثبت صفات الله سبحانه: أنت تثبت لله نزولا، فأخبرني كيف هو؟ أنت تثبت لله استواء، فأخبرني كيف هو؟ فالجواب المسدد الذي ساقه الشيخ أن يرد عليه بسؤال: أخبرني أنت يا من تثبت لله ذاتا كيف ذاته؟ فإن قال: لا أحد يعقل ذات الله سبحانه إلا هو، والمخلوقون جميعا يجهلون هذا الأمر؛ لأن ذات الله بالنسبة لهم غيب. نقول له: قل في الصفات كما قلت في الذات؛ لأن العلم بالصفة فرع عن العلم بالموصوف، إذا العلم بالصفة فرع عن العلم بالموصوف. (وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لك) يعني على الوجه الذي يناسب عقلك يا أيها المخلوق، ونحن نعلم من صفات الله الشيء اليسير، وخفي عنا علم شيء كثير، فنحن لا نعلم من صفات الله إلا أصل المعنى اللغوي في ضوء لغة العرب، وأن هذه صفة قائمة بذات الله على الوجه اللائق به، ثم ما زاد على ذلك فإننا فيه جاهلون، فالمعنى بكماله وتمامه ناهيك عن الكنه والكيفية فهذا لا شك أنه شيء نجهله، قد خفي عنا

علمه. (بل هذه المخلوقات في الجنة قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ليس في الجنة مما الدنيا إلا الأسماء». وقد أخبر الله: أنه لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين، وأخبر النبي ﷺ: «أَنَّ فِي الْجَنَّةِ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»[1]. فإذا كان نعيم الجنة وهو خلقٌ من مخلوقات الله كذلك، فما الظن بالخالق سبحانه وتعالى) شيخ الإسلام هنا كأنه يلخص كلامه في التدمرية حيث ذكر الأصلين وذكر المثلين. المثل الأول هو ما سمعت من الكلام عن نعيم الجنة، والثاني ما سيأتي من الكلام عن الروح. فرع الشيخ رحمه الله عما سبق بضرب مثل ربما يستوعبه هذا المعطل فيذعن للحق. خلاصة ذلك أعني في هذين المثلين: أنك تسلم يا أيها المعطل بأن من المخلوقات ما يتشارك في ثبوت أصل الصفة مع غيره من المخلوقات، ومع ذلك أنت جازم بأنه لم يحصل التمثيل. المثال الأول الذي أورده هو نعيم الجنة، ويُشبهه أيضًا في الكلام ما جاء في عذاب النار وأنواعه نعوذ بالله من النار، ونسأل الله الجنة. المقصود أنه يقول: بل هذه المخلوقات في الجنة، من عسل ولبن وفاكهة وما إلى ذلك ثابتة قطعا، ومع ذلك هي لا تماثل ما نعقله في الدنيا من هذه الأشياء، ثمة اشتراك، يعني ثمة قدر مشترك بين اللبن في الجنة واللبن في الدنيا، هناك اشتراك ومع ذلك هناك قدر فارق مميز يمنع تماثل هذا وهذا. إذا كان هذا في حق

---

(١) أخرجه مسلم (٢٨٢٥).

مخلوق مع مخلوق، فكيف في حق الخالق مع المخلوق!! أليس أولى أن يكون ثمة تمايز وافتراق بين ما ثبت لله وما ثبت للمخلوق؟! إذا هذا الذي يريد الشيخ رحمه الله أن ينبه عليه، فيقول: فإذا كان نعيم الجنة وهو خلق من خلق الله تشارك مع مخلوق مثله في أصل الوصف، فما الظن بالخالق تشارك مع المخلوق وما حصل التماثل والتشبيه، فما الظن بالاشتراك في أصل الوصف بين الخالق والمخلوق، لا شك أنه لن يقتضي هذا التشبيه والتماثل من باب أولى. والمثال الثاني: التمثيل بالروح، ربما يقول قائل: الكلام في الجنة كلام فيه بعد؛ لأن الجنة في الآخرة، والكلام في الآخرة فيه شيء من الغموض بالنسبة لنا. نقول: هذا مثال أقرب، هذا مثال بشيء هو أقرب إليك من كل شيء، ألا وهو الروح التي بين جنبيك، هذه الروح تتصف بصفات تتشارك مع الصفات التي تعقلها وتعرفها في الشاهد والمحسوس تتشارك من حيث أصل الصفة، ومع ذلك ما حصل تماثل وتشبيه بين حقيقة الروح وذاتها وكنهها، وبين حقيقة الأشياء التي تعقلها في الدنيا، فإذا كان هذا قد حصل بين مخلوق ومخلوق، فكيف بين الخالق والمخلوق؟! (وهذه الروح التي في بني آدم قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، ... إلى قوله: فإذا كان مذهبنا في حقيقة الروح وصفاتها بين المعطلة والممثلة، فكيف الظن بصفات رب العالمين؟) هذا هو المثال الثاني واستطرد الشيخ رحمه الله في بيان أن ثمة اضطرابا واختلافا في هذه الروح. والناس في الجملة في الروح بين ممثلة ومعطلة، يعني

الكلام في الروح يُشبه من وجه الكلام في الصفات الإلهية، ولذلك كان التمثيل به في هذا المقام تمثيلاً حسنا. من الناس من كان معطلاً، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين ساق الشيخ رحمه الله شيئا من مذهبهم في هذه الروح، قال: (لا نغالي في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم حيث نفوا عنها الصعود والنزول) إلى آخر ما ذكر. الحقيقة أن جمهور الفلاسفة قد بالغوا في تعطيل صفات هذه الروح حتى جعلوها أشبه شيء بالمعدوم، بل بالممتنع، حتى إنهم يقولون: إنها لا داخل الجسد ولا خارجه، بل ربما قالوا: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، كلامهم يشبه كثيرا كلامهم في الله، فهذا رأيهم فيها أنها لا داخل الجسد ولا خارجه، ولا تصعد ولا تهبط، بل ولا موجودة ولا معدومة، كلام يلحقها بالشيء الممتنع. ويقابل هؤلاء الممثلة الذين هم طوائف من أهل الكلام، بل كثير من الأشاعرة على تقرير هذا كما نص عليه الباقلاني وابن فورك وغيرهما في اختلافات طويلة بينهم، لكن في الجملة هم يدورون على هذا المذهب، فقال الشيخ: (ولا نقول: إنها مجرد جزء من أجزاء البدن)؛ هذا قول من أقوالهم، أنها جزء من أجزاء البدن (كالدم)، ومنهم من يقول: إنها عرض من أعراض البدن، يعني صفة من صفات البدن، كطوله وقصره، أو حرارته أو رائحته، أو ما شاكل ذلك، ليست جزءا وإنما هي عرض أو صفة له. ومنهم من يقول: إنها هي النفس أو البخار الذي يتردد في الصدر. ومنهم من يقول: إنها البدن نفسه. ومنهم من يقول سوى هذا، شيخ

الإسلام في التدمرية ساق لهم ستة أقوال تدل على اضطرابهم الشديد في هذا المقام، وكل ذلك ليس بصحيح. كل الذي قالوه سواء كانوا من المتكلمين أو كانوا من الفلاسفة كل ذلك ليس بصحيح، بل الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة، بل عليه الأنبياء وأتباعهم عليهم الصلاة والسلام: أن الروح مخلوق قائم بنفسه، يحل بالبدن، وبحلوله به تكون حياته، وبانفصاله عنه يكون موته، وهذا المخلوق متصف بصفات جماء ذكر بعضها في النصوص، وخفي عنا علم ما سوى ذلك. مما دلت النصوص عليه: أن هذا المخلوق الذي يحل بالبدن يصعد ويهبط ويُصعد به، وأنه يُلف، وأنه قد يُطرح، وأنه يُحبط، وأنه تخرج منه ريح طيبة أو ريح خبيثة، وأنه يتعارف وأنه يتناكر، إلى آخر ما دلت الأدلة عليه. فهذا حدود علمنا بالروح، وما سوى ذلك من صفاتها ناهيك عن كنهها وكيفيتها نقول فيه: الله جل وعلا أعلم. المقصود من هذا: أن النصوص قد دلت على أن هذه الروح تصعد وتهبط، والمخلوقات المشاهدة تصعد وتهبط، والسؤال: هل الاشتراك في أصل الوصف بين الروح والإنسان مثلاً أو الحيوان، أو المطر الذي ينزل ويهبط، أو الحجارة التي تهبط، هل الاشتراك في أصل الوصف يقتضي التماثل في الذات والكنه والكيفية الحقيقة؟ الجواب: لا بالتأكيد، ما السبب؟ السبب أن هذه الروح ليس لها مثل في جنس ما يُعقل ويُعرف، يعني ليست من جنس الأشجار، ليست من جنس الأحجار، ليست من جنس الماء، ليست من جنس

البهائم، هي مخلوق مختلف عن هذه التي نعرفها في المحسوس والمشاهد، ولذلك لا يمكن بحال أن نقول إن ثبوت الصفات لها كما دلت عليه الأدلة يقتضي مشابهتها للمخلوقات المعهودة المحسوسة. فإذا كان هذا في حق مخلوق مع مخلوق، فكيف في حق مخلوق مع خالقه؟! لماذا تقولون: إنا إذا أثبتنا نزول الله اقتضى هذا ولابد أن يكون هذا النزول ملازما لنزول المخلوق؟! هذه الروح ما قُلْتَ إنها إذا أُهبطت أو إذا صعدت أو صعد بها كما جاء في صحيح مسلم أنه يصعد بها ملكان، ما قلت: إن صعودها مثل صعود إنسان بطائرة، هل يقول قائل بهذا؟ ما أحد يقول هذا، لماذا؟ لأن هذه الروح مخلوق مختلف عما نعقل وتعرف، هي شيء آخر. ولذلك القياس هاهنا بأن نقول: إن هذا الصعود أو الهبوط، أو الرائحة التي تخرج منهما سواء كانت رائحة هي أطيب مما يكون، أو رائحة هي أخبث مما يكون، لا يستلزم هذا أن يكون هناك تشابه بين ما نعقل ونعرف، وقل مثل هذا في غير ذلك من هذه الصفات. دل الدليل على أنها تحنط، هل تحنط بالكيفية التي نعقلها في تحنيط بني آدم؟ الجواب: لا، مع أن هذه مخلوقة والإنسان مخلوق، ومع ذلك ثبوت أصل الصفة مما استلزم التشبيه. إذا أعيد وأكثر: لماذا تدعون هذه الملازمة الباطلة؟ ثبوت الصفة على ظاهرها اللائق بالله يستلزم حصول التشبيه. وهذه الطريقة التي سلكها الشيخ رحمه الله بالتمثيل بما جاء في الجنة من أنواع النعيم، وكذلك ما يتعلق بالروح طريقة حسنة جدا، ويمكن أن

تطردها أيضًا في أشياء أخرى من الغيبيات. مثلاً: الملائكة خلق من خلق الله، وهؤلاء الملائكة يتصفون بصفات، الملائكة لها قلوب ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ [سبأ: ٢٣]، والملائكة لها أيدي، ﴿وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ﴾ [الأنعام: ٩٣]، والسؤال: الملك له يد، والإنسان له يد، ثبوت صفة هنا وما يشاركها في أصل الوصف هنا هل يستلزم التمثيل والتشبيه؟ أيقول أحد يعقل ما يقول ويتقي الله سبحانه فيما يقول، إن يد الملك هي مثل أيدينا؟ يقول هكذا يد الملك مثل هذه اليد، بنفس الشكل وبنفس الأصابع وبنفس الوزن، أيقول عاقل هذا؟ اشتركا في أصل الوصيف، واختلفا في الكنه والحقيقة؛ لأن ذات الإنسان تخالف أصلاً ذات الملك، الإنسان خلق من تراب، والملك خلق من نور، إذا الذاتان مختلفتان، إذا الصفتان مختلفتان، وإن اشتركتا الصفتان في أصل الوصف إذا كان هذا في حق مخلوق مع مخلوق، فكيف في حق الخالق مع المخلوق؟! إذا فهمت هذه القاعدة ثم نظرت في كلام المتكلمين أدركت مقدار علمهم وعقلهم وإنصافهم، لو قرأت في أساس التقديس مثلاً الذي هو من أشهر كتب القوم، وما يعتمدون عليه كثيرا، ومؤلف الكتاب مقدم عندهم وهو الرازي وجدت كلاما عجبا في الحقيقة، الكلام الذي قاله وكان يتهكم بأهل السنة فيه من حيث أنهم يثبتون لله وجها ويدا وقدما.. إلى آخره، أسلوب تهكمي أو فيه شيء من التهكم، أنا أجزم أنه لا يقول بمثله في حق الملائكة، مع أنه فيما يبدو والله أعلم لا يخالف في

ثبوت صفات الملائكة، والظاهر والله أعلم فيما أظن أنه يجريها على ظاهرها، ومع ذلك لم يقل: بأن إثبات هذه الصفات في الملائكة يقتضي مشابهتها لبني آدم، إذا لماذا تفعل هذا في حق الخالق العظيم الذي ليس كمثله شيء؟ إذا تنبه يا رعاك الله إلى هذين الأصلين العظيمين الذين تحتاجها كثيرا في مواجهة ومحاججة المخالفين، «القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر»، و«القول في الصفات كالقول في الذات»، وتفريعا على هذين تنبه إلى هذه الأمثلة كالمثلين اللذين ذكرهما الشيخ رحمه الله. إذا المقصود والخلاصة: ثبوت صفات للجنة والروح، لم يستلزم حصول التماثل مع المخلوقات المشاهدة. [صالح سندي].



وأما «القسمان» اللذان ينفيان ظاهرها، أعني الذين يقولون: ليس لها في الباطن مدلول هو صفة الله تعالى قط، وأن الله لا صفة له ثبوتية، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية وإما مركبة منهما، أو يثبتون بعض الصفات، السبعة، أو الثمانية، أو الخمس عشرة، أو يثبتون الأحوال دون الصفات. كما عرف من مذاهب المتكلمين. فهؤلاء قسمان: قسم يتأولونها ويعينون المراد مثل قولهم: استوى بمعنى استولى، أو بمعنى علو المكانة والقدر، أو بمعنى ظهور نوره للعرش، أو بمعنى انتهاء الخلق إليه، إلى غير

ذلك من معاني المتكلفين. وقسم يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجة عما علمنا.

***

وأما القسمان اللذان ينفيان ظاهر نصوص الصفات فهؤلاء قسمان: فالقسم الأول من يقول: إن الله لا صفة له ثبوتية، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية أو مركبة منهما، أي: من السلب والإضافة، فهذا صنف وهم الجهمية وغلاة المعطلة، غلاة المعطلة بما فيهم الجهمية والفلاسفة بسبب أصنافهم، سواء أصحاب الفلسفة البحتة أو الباطنية؛ سواء باطنية الصوفية أو باطنية الرافضة، فهؤلاء لا يصفون الله عز وجل بصفة ثبوتية، بل غايتهم أنهم إما أن يصفوه بالسلب أو بالإضافة، كما يقولون: الإضافة المقصود بها الأمور النسبية، كقولهم: واجب الوجود، أو العلة الفاعلة، أو نحو هذه من العبارات، فهذه يطلقونها على الله سبحانه وتعالى على أنها أمور نسبية إضافية. فإما أن يقولوا: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، وهذه السلبيات. وإما أن يقولوا: أنه واجب الوجود، أو العلة الفاعلة، وغير ذلك من العبارات الأخرى، وهذه إنما هي من باب النسب والإضافات، وإذا قلنا: نسب وإضافات أنها يعني باعتبار ما للمخلوق، فيسمونه العلة الفاعلة باعتبار أن هناك خلقا موجودا، فبالتالي ما يضاف إلى هذا الخالق الذي أوجد هذا الخلق يقولون

عنه: إنه علة فاعلة. فهذا قول. القسم الثاني: أو يثبتون بعض الصفات، وأراد هنا الصفاتية وهم الكلابية، والأشاعرة، والماتريدية. وجعلهم عدة أصناف. الصنف الأول: (يثبتون بعض الصفات وهي الصفات السبعة أو الثمانية أو الخمسة عشر) وهذا قول الأشاعرة المتأخرين والماتريدية؛ لأنه قال: وهي الصفات السبعة، أي: العلم، والكلام، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر. أو الثمانية؛ عند الماتريدية صفة التكوين، وعند بعض الأشاعرة صفة الإدراك، فتصبح ثمانية. أو الخمسة عشر، أي: بتكرار السبع الأولى وهي كونه حيا، عليما، قادرا، سميعا، بصيرا، مريدا، متكلما، فيكرر هذه السبعة فيصبح المجموع خمسة عشر. الصنف الثاني: (يثبتون الأحوال دون الصفات) ويريد بهم بعض المعتزلة كأبي هاشم الجبائي. وأما مذهب الأشعرية في الأحوال، فجمهورهم على نفيه، وخالف في ذلك الجويني أولا ثم رجع عن قوله، والقاضي أبو بكر قاله قولا مستمرا، وكذلك من المتأخرين السنوسي، قيل إنه رجع عنه، ولكنه ليس في شيء من كتبه، وإنما يحكى عنه. قال ابن تيمية: (والقاضي أبو بكر وأتباعه يثبتون الأحوال والصفات). الصنف الثالث: (يقرون من الصفات الخبرية بما في القرآن دون الحديث) فمن هؤلاء من يقر بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث، كما عليه كثير من أهل الكلام والفقه وطائفة من أهل الحديث، ومنهم من يقر بالصفات الواردة في الأخبار أيضا

في الجملة، لكن مع نفي لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول، وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه، وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف، وهؤلاء إلى أهل السنة المحضة أقرب منهم إلى الجهمية والرافضة والخوارج والقدرية، لكن انتسب إليهم طائفة هم إلى الجهمية أقرب منهم إلى أهل السنة المحضة، فإن هؤلاء ينازعون المعتزلة نزاعا عظيما فيما يثبتونه من الصفات وأعظم من منازعتهم سائر أهل الإثبات فيما ينفون. وأما المتأخرون فإنهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر، وقدموهم على أهل السنة والإثبات، وخالفوا أوليهم، ومنهم من يتقارب نفيه وإثباته، وأكثر الناس يقولون: إن هؤلاء يتناقضون فيما يجمعونه من النفي والإثبات. فهذه مذاهب المتكلمين كما أسلفنا، وبعد هذا قسمهم إلى قسمين في تعاملهم مع ما ينفون من نصوص الصفات. والقول بالتفويض لم يكن معروفا عند الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، وبخلاف القول بالتأويل فهو السائد بين طوائف المعطلة جميعا، بل إن تأويلات الأشاعرة بعينها هي تأويلات الجهمية، وهذا سبق بيانه في مواطن أخرى. وظهور مقالة التفويض إنما هو مرتبط بالقسم الثالث وهم الصفاتية والمقصود بهم الكلابية والأشاعرة والماتريدية وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين: فأهل السنة

والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها. والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا»(١). أما الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم فلهذين السببين، أي: عدم قبول النصوص أساسا في هذا الباب. ولقولهم بتأويل جميع الصفات دون استثناء. فإن التفويض لم يعرف عن الجهمية والمعتزلة القائلين بأن الصفات يمتنع إثباتها لله تعالى. إلى أن ظهر ما يسمى متكلمة الصفاتية وهم كل من: الكلابية: أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وقول الحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري في طوره الثاني، وقدماء الأشاعرة كأبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك، وأبي جعفر السمناني ومن تأثر بهم من الحنابلة كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني والتميميين وغيرهم. وهؤلاء يجمعهم أنهم نفاة الصفات الاختيارية المتعلقة بالمشيئة. وهذا النهج الذي أحدثه ابن كلاب هو ما صار يعرف فيما بعد بمنهج متكلمة الصفاتية؛ لأن ابن كلاب كان في طريقته يميل إلى مذهب أهل الحديث والسنة، لكن مع نوع من البدعة، لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله، ولم يثبت قيام الأمور الاختيارية بذاته. وقد كانت له جهود في الرد على الجهمية ولكنه ناظرهم بطريق قياسية سلم لهم فيها أصولا هم واضعوها من امتناع تكلمه تعالى بالحروف،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٦).

وامتناع قيام الصفات الاختيارية بذاته مما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال والكلام وغير ذلك. فأصبح بعد ذلك قدوة وإماما لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات وناقضوا نفاتها، لكن شاركوهم في بعض أصولهم الفاسدة التي أوجبت فساد بعض ما قالوه من جهة المعقول ومخالفته لسنة الرسول. وهؤلاء يسمون الصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالى خلافا للمعتزلة، لكنهم لم يثبتوا لله أفعالا تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته. وأصلهم الذي أصلوه في هذا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته لا فعل ولا غير فعل. والفرق بينهم وبين المعتزلة، أن المعتزلة تقول: لا تحله الأعراض والحوادث. فالمعتزلة لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات. ولا يريدون بالحوادث المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك مما يريده الناس بلفظ الحوادث بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها فلا يجوزون أن يقوم به خلق ولا استواء ولا إتيان ولا مجيء ولا تكليم ولا مناداة ولا مناجاة ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه. ولكن ابن كلاب ومن وافقه خالفوا المعتزلة في قولهم: لا تقوم به الأعراض. وقالوا: تقوم به الصفات ولكن لا تسمى أعراضا. ووافقوا المعتزلة على ما أرادوا بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة

بمشيئته. ففرقوا بين الأعراض، أي: الصفات. والحوادث، أي: الأمور المتعلقة بالمشيئة. فالكلابية ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله، ويقولون: لو قامت به لكان محلا للحوادث، والحادث إن أوجب له كمالا فقد عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالا لم يجز وصفه به. ولتوضيح قولهم نقول: إن المضافات إلى الله سبحانه في الكتاب والسنة لا تخلو من ثلاثة أقسام: القسم الأول: إضافة الصفة إلى الموصوف. كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: ٥٨] فهذا القسم يثبته الكلابية ولا يخالفون فيه أهل السنة، وينكره المعتزلة. والقسم الثاني: إضافة المخلوق. كقوله تعالى: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَـٰهَا﴾ [الشمس: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦] وهذا القسم لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق. والقسم الثالث: وهو محل الكلام هنا ما فيه معنى الصفة والفعل. كقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ﴾ [البقرة: ٩٠]، فهذا القسم الثالث لا يثبته الكلابية ومن وافقهم على زعم أن الحوادث لا تحل بذاته. فهو على هذا يلحق عندهم بأحد القسمين قبله فيكون: إما قديما قائما به. وإما مخلوقا منفصلا عنه. ويمتنع عندهم أن يقوم به نعت أو حال أو فعل ليس بقديم

ويسمون هذه المسألة: «مسألة حلول الحوادث بذاته». وذلك مثل صفات الكلام والرضا والغضب والفرح والمجيء والنزول والإتيان وغيرها. وبالتالي هم يؤولون النصوص الواردة في ذلك على أحد الوجوه التالية: الوجه الأول: إرجاعها إلى الصفات الذاتية واعتبارها منها، فيجعلون جميع تلك الصفات قديمة أزلية، ويقولون: نزوله ومجيئه وإتيانه وفرحه وغضبه ورضاه ونحو ذلك: قديم أزلي وهذه الصفات جميعها صفات ذاتية لله، وإنها قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته واختياره. الوجه الثاني: أن يجعلوها من باب النسب والإضافة المحضة بمعنى أن الله خلق العرش بصفة تحت فصار مستويا عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيا إليهم ونحو ذلك. وأن التكليم إسماع المخاطب فقط. فهذه الأمور من صفات الفعل منفصلة عن الله بائنة وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به. ولهذا يقول كثير منهم: إن هذه آيات الإضافات وأحاديث الإضافات، وينكرون على من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات. الوجه الثالث: أن يجعلوها أفعالا محضة في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبة. مثل قولهم في الاستواء إنه فعل يفعله الرب في العرش، بمعنى أنه يحدث في العرش قربا فيصير مستويا عليه من غير أن يقوم بالله فعل اختياري. وكقولهم في النزول إنه يخلق أعراضا في بعض المخلوقات يسميها نزولا. ونفاة الصفات الاختيارية يثبتون الصفات التي يسمونها عقلية وهي الحياة

والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. واختلفوا في صفة البقاء. ويثبتون في الجملة الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين ولكن إثباتهم لها مقتصر على بعض الصفات القرآنية، على أن بعضهم إثباته لها من باب التفويض. وأما الصفات الخبرية الواردة في السنة كاليمين والقبضة والقدم والأصابع فأغلب هؤلاء يتأولها. فابن كلاب أحدث مذهبا جديدا، فيه ما يوافق السلف وفيه ما يوافق المعتزلة والجهمية. وبذلك يكون قد أسس مدرسة ثالثة وهي مدرسة الصفاتية التي اشتهرت بمذهب الإثبات، لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية. وقد سار على هذا النهج القلانسي، والأشعري، والمحاسبي، وغيرهم، وهؤلاء هم سلف الأشعري والأشاعرة القدماء. فابن كلاب هو إمام الأشعرية الأول، وكان أكثر مخالفة للجهمية، وأقرب إلى السلف من الأشعري. ولكن هذا النهج الكلابي ابتعد شيئا فشيئا عن منهج السلف، وأصبح يقرب أكثر فأكثر إلى نهج المعتزلة وذلك على يد وارثيه من الأشاعرة. فابن كلاب كما أسلفنا كان أقرب إلى السلف من أبي الحسن الأشعري، وأبو الحسن الأشعري أقرب إلى السلف من القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبو بكر وأمثاله أقرب إلى السلف من أبي المعالي الجويني وأتباعه. ولهذا يوجد في كلام الرازي والغزالي ونحوهما من الفلسفة مالا يوجد في كلام أبي المعالي الجويني وذويه، ويوجد في كلام الرازي والغزالي والجويني من مذهب

النفاة المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه، ويوجد في كلام أبي الحسن الأشعري من النفي الذي أخذه من المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد بن كلاب الذي أخذ أبو الحسن طريقته. ويوجد في كلام ابن كلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة. وإذا كان الغلط شبرا صار في الأتباع ذراعا ثم باعا حتى آل إلى هذا المآل والسعيد من لزم السنة. وقد تلاشت الكلابية كفرقة، لكن أفكارها حملت بواسطة الأشاعرة، فقد احتفظ الأشعري وقدماء أصحابه بأفكار الكلابية ونشروها، وبذلك اندرست المدرسة الكلابية الأقدم تاريخا والأسبق ظهورا في الأشعرية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والكلابية هم مشايخ الأشعرية، فإن أبا الحسن الأشعري إنما اقتدى بطريقة أبي محمد بن كلاب، وابن كلاب كان أقرب إلى السلف زمنا وطريقة. وقد جمع أبو بكر بن فورك كلام ابن كلاب والأشعري وبين اتفاقهما في الأصول»[1]. فالكلابية أسبق في الظهور من الأشاعرة والماتريدية، فقد نشأت الكلابية في منتصف القرن الثالث، وهي أول الفرق الكلامية بعد الجهمية والمعتزلة، فقد توفي ابن كلاب سنة (٢٤٣ هـ). ويعتبر أبو الحسن الأشعري امتدادا للمذهب الكلابي فأبو الحسن الأشعري الذي عاش في الفترة ما بين (٢٦٠ هـ -

(١) الاستقامة (١/ ١٠٥).

٣٢٤ هـ) كان معتزليا إلى سن الأربعين، حيث عاش في بيت أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في البصرة، ثم رجع عن مذهب المعتزلة وسلك طريقة ابن كلاب وتأثر بها مدة طويلة، ولعل السبب في ذلك أنه وجد في كتب ابن كلاب وكلامه بغيته من الرد على المعتزلة وإظهار فضائحهم وهتك أستارهم، وكان ابن كلاب قد صنف مصنفات رد فيها على الجهمية والمعتزلة وغيرهم. ولكن فات الأشعري أن ابن كلاب وإن رد على المعتزلة وكشف باطلهم وأثبت لله تعالى الصفات اللازمة، فقد وافقهم في إنكار الصفات الاختيارية التي تتعلق بمشيئته تعالى وقدرته، فنفى كما نفت المعتزلة أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته. كما نفى أيضا الصفات الاختيارية مثل الرضى والغضب والبغض والسخط وغيرها. وقد مضى الأشعري في هذا الطور نشيطا يؤلف ويناظر ويلقى الدروس في الرد على المعتزلة سالكا هذه الطريقة. وقال ابن تيمية: «أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري، وأبو الحسن الأشعري كانا يخالفان المعتزلة ويوافقان أهل السنة في جمل أصول السنة. ولكن لتقصيرهما في علم السنة وتسليمهما للمعتزلة أصولا فاسدة، صار في مواضع من قوليهما مواضع فيها من قول المعتزلة ما خالفا به السنة، وإن كانا لم يوافقا المعتزلة مطلقا»[1]. وقال أيضا: «والذي كان أئمة السنة ينكرونه على ابن كلاب والأشعري

---

(١) الاستقامة (١/ ٢١٢).

بقايا من التجهم والاعتزال، مثل اعتقاد صحة طريقة الأعراض وتركيب الأجسام، وإنكار اتصاف الله بالأفعال القائمة التي يشاؤها ويختارها، وأمثال ذلك»[١]. وبعد هذا البيان المفصل عن متكلمة الصفاتية نعود لأصل الموضوع في بيان علاقة القول بالتفويض لمعاني النصوص بهؤلاء، فهذه العلاقة تتضح من خلال تعامل هؤلاء مع نصوص الكتاب والسنة حيث تمثل هذا التعامل في أن نفاة الصفات الاختيارية يتلخص قولهم في النقاط الآتية: أولا: يثبتون الصفات التي يسمونها عقلية وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. واختلفوا في صفة البقاء. ثانيا: ويثبتون في الجملة الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين، ولكن إثباتهم لها مقتصر على بعض الصفات القرآنية، على أن بعضهم إثباته لها من باب التفويض. ثالثا: أما الصفات الخبرية الواردة في السنة كاليمين والقبضة والقدم والأصابع فأغلب هؤلاء يتأولها. وبناء على إنكار هذه الصفة أو إنكار ما جاء في النص الذي جاء بهذه الصفة، لهم مع النص يعني أحد طريقين: الطريق الأول: مسلك التأويل، وهو أنهم يعينون المراد من هذا النص، على خلاف ظاهره، كما يقولون: استوى استولى، وكما قالوا في اليد بمعنى النعمة والقدرة، أو أن الاستواء فعل يفعله الله في العرش، وسائر التأويلات التي قالوها في هذا الباب، وهذا طريق يسمى مسلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧).

التحريف والتأويل، وله وضع المتكلمون قوانين في ذلك فيقول الرازي: «إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية، لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها، وأيضا فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معا، وإلا لزم تصديق النقيضين، ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية؛ لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية، فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل والنقل معا وإنه محال، فلم يبق إلا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية على التأويل، فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضاها على عدم المعارض العقلي»(١). الطريق الثاني: مسلك التفويض. فهؤلاء قالوا: إن هذه النصوص على خلاف ظاهرها، والمراد منها لا يعلمه إلا الله. فسكتوا عن بيان المراد منها زعما منهم أنه لا يعلم ذلك إلا الله سبحانه وتعالى. فهم في هذا يخيرون أنفسهم بين طريقين: إما أن يؤل، وإما أن يفوض، كما يقول اللقاني ناظم جوهرة التوحيد:

وكل نص أوهم التشبيها ... أوله أو فوض ورم تنزيها(٢)

---

(١) المطالب العالية (ص: ٣٠٩).

(٢) جوهرة التوحيد (ص:٥٦).

ويقول شارحها البيجوري: «الحاصل أنه إذا ورد في القرآن أو السنة ما يشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجوارح، اتفق أهل الحق وغيرهم ما عدا المجسمة والمشبهة، على تأويل ذلك لوجوب تنزيهه تعالى عما دل عليه ما ذكر بظاهره»(١). فالغاية واحدة وهي على حد زعمهم تنزيه الله عز وجل عن صفة اليد مثلا، أو تنزيهه عن صفة الاستواء. لكن بعد ذلك طريقهم في هذا على أحد أمرين: إما أن يقولوا: استوى بمعنى استولى، واليد بمعنى النعمة أو القدرة. أو يسكت عن ذلك فيقول: الله أعلم بمراده. لكن النتيجة واحدة، وهي إنكار الاستواء، وإنكار صفة اليد. والفرق بين المفوض والمؤول أن المفوض يصرف اللفظ عن المعنى الراجح لكن لا إلى معنى. بينما المؤول يصرف اللفظ عن المعنى الظاهر الراجح إلى معنى مرجوح. فيتفقان في صرف اللفظ عن المعنى المتبادر، ويفترقان في أن أحدهما يعطيه معنى آخر محتملا، والثاني يمنع عنه المعنى، ولكنهم في النهاية يلتقون عند نتيجة مشتركة، وهي: رفض وصف الله بما وصف به نفسه وتنزيهه عما وصف به نفسه. وقد أراد المفوض التخلص من أذى التأويل بل التحريف الذي يمرض القلوب فوقع في مرض آخر هو التفويض الذي حقيقته تجاهل معاني أسماء الله وصفاته والادعاء بأن الله أنزلها ولم يرد منا معرفة معناها، فجهلها رسول الله ﷺ

---

(١) تحفة المريد على جوهرة التوحيد (ص:٢٥٧).

وأصحابه، وكان ﷺ يحفظ أسماء مجردة عن المعاني. والقائلين بالتفويض هم على ثلاثة أقسام: القسم الأول: يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية عما علمناه. فهؤلاء سكتوا عن بيان المراد منها زعما منهم أنه لا يعلم ذلك إلا الله سبحانه وتعالى، فقالوا: إن هذه النصوص على خلاف ظاهرها، والمراد منها لا يعلمه إلا الله. [محمد بن خليفة].

(وأما القسمان اللذان ينفيان ظاهرها، أعني: الذين يقولون: ليس لها في الباطن مدلول، هو صفة الله تعالى قط) هؤلاء هم الذين يقولون بنفي الصفات في نفس الأمر أو ينفون ما هو منها، ونفاة الصفات مطلقـاً: هم الجهمية وأئمة المعتزلة. ونفاة ما هو من الصفات: هم جمهور متكلمة الصفاتية الذين ينفون الصفات الفعلية، وغلاتهم ينفون الصفات الخبرية. (وأن الله لا صفات له ثبوتية، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية وإما مركبة منهما) هذه طريقة غلاة هذين القسمين، وهم نفاة الصفات في نفس الأمر، الذين يقولون: إنه ليس له صفة ثبوتية في نفس الأمر، بل صفاته إما سلبية والسلب هو النفي، كقولهم: ليس متكلمـاً أو ليس سميعـاً أو ليس بصيراً، أو تارة ينفون بعض الألفاظ المجملة بالتصريح على خلاف ما هو معروف عند السلف من عدم التصريح بنفي أو إثبات، وهلم جرا. وإما إضافية الصفات، الإضافية كقول المتفلسفة مثلاً: إنه مبدأ الأشياء، وأنه علة الأشياء، فالقول في المبدأ

والعلة يعد من الصفات الإضافية. وإما مركبة منهما، المركب منهما كقول المتفلسفة: إنه عاقل ومعقول وعقل. (أو يثبتون بعض الصفات وهي الصفات السبعة) هذا هو النوع الثاني في نفاة الصفات، وهم الذين يثبتون بعضها وينفون بعضها، وهم متكلمة الصفاتية كالكلابية والأشعرية والماتريدية وأمثالهم. وهي الصفات السبعة، أي: الصفات التي استقر عليها المتأخرون من الأشاعرة، وعليها الماتريدية في الجملة، وهي: الحياة والكلام والبصر والسمع والإرادة والعلم والقدرة. (أو الثمانية) وهي الصفات السبع المتقدمة، مع صفة البقاء كما هي طريقة طائفة من الأشعرية. (أو الخمسة عشر) كما ذكره الشهرستاني عن طائفة من متكلميهم، وهي الصفات الثمان، ثم يختلفون فيما يزيدون عليها. وثمة غير ذلك كما هي طريقة الأشعري إمام المذهب، وأبي بكر بن الطيب الباقلاني الذين يثبتون الصفات الخبرية في الجملة. (أو يثبتون الأحوال دون الصفات) كما هي طريقة خلق من المعتزلة، وأخص من تكلم بها من المعتزلة هو أبو هاشم الجبائي، فإن أبا هاشم الجبائي كغيره من المعتزلة ينفي الصفات، ولكنه أثبت الأحوال. فإن العلم مثلاً كصفة مختصة بالله يقال فيه: إن لله علماً هو صفة تليق به. لكن المعتزلة تنفي هذه الصفة مع اتفاقها على أن الله عليم. أي: أنهم يثبتون الاسم وحكم الصفة، أي: الحكم المتعلق بها وهو أن الله يعلم أحوال العالم، لكنهم ينفون الصفة من جهة

قيامها بالذات. فجاء أبو هاشم الجبائي وأثبت مع حكم الصفة، والاسم الحال وهو العالمية، فهو يجعلها حالاً وليست صفة. وجمهور المعتزلة لا ثبت هذه الأحوال، إنما أثبتها أبو هاشم الجبائي، وتبعه عليها خلق من المعتزلة، وطائفة من متكلمة الصفاتية من الأشعرية وغيرهم كالقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني ومن وافقه من متكلمة الأشعرية وبعض الفقهاء من أصحاب الأئمة الذين وافقوا القاضي أبا بكر على إثبات مسألة الأحوال تبعـًا لأبي هاشم الجبائي. لكن ينبه إلى أن بعض الفقهاء كأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي يثبت مسألة الأحوال، ولكن الأحوال التي يثبتها ابن عقيل ليست هي الأحوال التي أثبتها أبو هاشم والباقلاني وأمثالهما من المتكلمة، وإن كان ابن عقيل أيضـًا يسميها الأحوال أو الإضافات. (ويقرون من الصفات الخبرية بما في القرآن دون الحديث) الصفات الخبرية كالوجه واليدين وأمثالها. (على ما قد عرف من مذهب المتكلمين. فهؤلاء قسمان:) موقف قدماء متكلمة الصفاتية من الصفات الخبرية فيه تفصيل، فهم من حيث الجملة كابن كلاب والأشعري والباقلاني وابن فورك يثبتون ما هو من الصفات الخبرية، لكن بعضهم خير من بعض في هذا: فمنهم من يثبت الصفات الخبرية القرآنية دون النبوية، ومنهم من يثبت القرآنية وما هو من النبوية وهلم جرا. (قسم يتأولونها ويعينون المراد، مثل قولهم: استوى بمعنى استولى، أو بمعنى: علو المكانة والقدر، أو بمعنى: انتهاء الخلق

إليه إلى غير ذلك من معاني المتكلمين) فيجمعون بين نفي الصفة وبين تأويل النص، أي: أنهم يجمعون بين نفي الصفة في نفس الأمر وبين تأويل النص الذي ورد في إثباتها. وهذا هو أصله مذهب الجهمية والمعتزلة. (وقسم يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجة عما علمناه) وهذا القسم يقع في كلام متكلمة الصفاتية من أصحاب أبي الحسن وأمثالهم، الذين لا يعينون التأويل وإن كانوا يجزمون بانتفاء الصفة في نفس الأمر، والمقصود بالصفة هنا: الصفة التي ينفونها؛ لأنه تقدم أنهم يثبتون شيئًا من الصفات وينفون شيئًا آخر. [يوسف الغفيص].

مقصود الشيخ رحمه الله هاهنا على القسمين الذين ينفيان ظاهر نصوص الصفات، ويقول: إن هذه النصوص لا تُجرى على ظاهرها، بل يجب حملها على خلاف ظاهرها، ويجب اعتقاد أن الله على خلاف ظاهرها، وهذه النصوص لها معنى آخر بخلاف هذا الظاهر، إما أن نحمله عليه وهذا الذي قالته المؤولة، وإما أن نسكت ونفوض العلم لله فيه. (وأما القسمان اللذان ينفيان ظاهرها؛ أعني الذين يقولون: ليس لها في الباطن مدلول هو صفة الله تعالى قط) يعني في الحقيقة والواقع ليس المقصود من هذه النصوص ثبوت صفة الله هي التي تقرأها، يعني إذا قرأت ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فالحقيقة أن الله لم يستو حقيقة، هذا مراده بقوله: (ليس لها في الباطن) يعني في الحقيقة (مدلول هو صفة الله تعالى قط) الله لا

يستوي الاستواء المعروف في لغة العرب بمعنى علا عليه وارتفع، هذا لا يجوز لك أن تعتقده في هذا النص، وقس على هذا غير هذا النص من الأدلة. (وأن الله لا صفة له ثبوتية) هنا أدخل الشيخ رحمه الله أصنافا من المعطلة ولا سيما الفلاسفة، والمتكلمين من الأشاعرة. (وأن الله لا صفة له ثبوتية، بل صفاته إما سلب وإما إضافة وإما مركبة منهما) وهذا مذهب الفلاسفة، هذا الذي نص عليه ابن سيناء وأضرابه من الفلاسفة. مذهب الفلاسفة في الصفات باختصار: أنهم يعتقدون أن لله ماهية مجردة بسيطة لا تتكثر بحال، ولذا لا يجوز أن تضاف إليه صفة ثبوتية البتة، أي صفة ثبوتية له فإنه لا يجوز أن تضاف إليه، لماذا؟ دفعا للتكثر عن الله، واجب الوجود في زعمهم متصف بالوحدة التي لا كثرة فيها، فمتى ما أثبتنا له صفات ثبوتية فإن هذا يقتضي فيه التكثر، والله لا تكثر فيه. طيب ماذا يصنعون؟ وهذا يكون ممن كان منهم من المنتسبين إلى الإسلام، كابن سيناء والفارابي وأشكالهما؛ يأتون إلى صفات المعاني مثلاً فيؤولون كل صفة بالأخرى، يقول: القدرة هي في الحقيقية الحياة مثلا، والإرادة هي في الحقيقة السمع أو الكلام، كل صفة تؤول بالأخرى. ثم يجعلون هذه الصفات جميعا مردها إلى صفة العلم، يفسرون أو يؤولون كل صفة بالأخرى، ثم يحيلون هذه الصفات صفات المعاني جميعا إلى صفة العلم، حقيقة حياته علمه، حقيقة كلامه علمه، ثم يؤولون ويرجعون صفة العلم إلى الذات، وحقيقة العلم ليست شيئا

زائدا على ذاته. ماذا عن صفات كثيرة جاءت في النصوص؟ الله الموصوف ومسمى في كتابه وفي سنة رسوله ﷺ بصفات وأسماء كثيرة، ماذا يصنعون؟ يؤولون هذه بصفات إما سلبية، وإما إضافية، وإما بسلبية وإضافية معا؛ هذا الذي أراده بقوله: (وإما مركبة منهما) الصفة السلبية أو المراد عندهم بالسلب هو: نفي النسبة الوجودية بين الصفة والموصوف، يعني الذات. فيقولون مثلاً: الله جل وعلا يوصف، ويسمى بأنه عقل، هكذا يقولون ومعنى كونه عقلاً هو سلب مخالطة المادة له، هذا مثال على وصفه بالصفات السلبية، يقولون: سلب مخالطة المادة له. صفات إضافية، الإضافة هي المعنى الذي وجوده إنما هو بالقياس إلى شيء آخر، وليس له وجود غيره، يعني حينما نقول مثلاً: زيد هو يمين عمرو. هذه في الحقيقة مجرد إضافة، مجرد اعتبار ذهني وليست صفة ثبوتية في زيد، بدليل أنه يمكن أن يقوم ويكون عن يساره، ويمكن أن يخرج فلا يكون شيئًا، إذا هذه هي الإضافة، لا تقول عن شيء إلا بالنسبة لهذا الشيء. إذا هذا هو معنى الإضافة، مجرد اعتبار ذهني دون أن يترتب على هذا ثبوت شيء زائد على ذات الله البسيطة التي لا تتكثر في زعمهم. مثال ذلك، يقولون: الله قادر. وكونه قادرا هو مجرد نسبة وجود الممكنات إليه، لا أنه متصف بالقدرة حقيقة، إنما كون الأشياء فاضت عنه، فاض عنه عقل ثم عقل ثم عقل إلى العقل الفعال، وعن العقل الفعال كان ما كان في هذا الكون هذا في الحقيقة هو معنى القدرة عندهم، كون

الأشياء تضاف إليه في وجودها، كون الممكنات تضاف إليه في وجودها، لا أنه متصف بصفة القدرة حقيقة. وقد يفسرون الصفة بالأمرين، يعني بمعنى سلبي، ومعنى إضافي معا. مثال ذلك: أن يقولون: إن الله مريد. هل معنى مريد أنه متصف بصفة الإرادة؟ الجواب: لا، إنما المراد بالمريد: سلب المادة عنه، كونه مريدا: يعني أنه مسلوب عنه المادة، وأيضا أنه مبدأ لنظام الخير كله دون أن يكون قد أضيف إليه شيء ثبوتي له. هذا الذي سقته لك هو ما قرره هؤلاء الزنادقة الملاحدة في حق الله، وتجده إن نظرت في كتب ابن سيناء واضحًا لائحا، وهو في الحقيقة نوع من الهذيانات بل نوع من الكفريات بالله التي ما وقع فيها كفار قريش، كفار قريش ما وصفوا الله بهذا النقص العظيم، حتى إنه لا يتصف بصفة البتة، حتى العلم لا يعلم شيئًا سوى ذاته، وربما تفضلوا فقالوا: يعلم الأشياء كلية، ولا يعلم الأشياء على وجه الحقيقية؛ لأن الأشياء في الحقيقية إنما تكون جزئية، لماذا؟ قالوا: لأن علمه بها يقتضي تعبه، ولأن علمه بذلك يقتضي تكثر المعلومات في ذاته، والله يقولون: بسيط لا يتكثر، سبحان الله عما يصفون. النملة تعلم أشياء وما تعبت والله إن علم شيئًا، يعني علم ما يفعل الخلق إلى آخره، هذا يقتضي في حقه تعبا، والنملة ما تعبت، سبحان الله هذا ظنهم بالله العظيم جل وعلا. والحقيقة أن مذهبهم يقتضي اقتضاء لا شك فيه، نفي وجود الله بالكلية، دون شك. ثم ذكر بعضا من أقوال الأشاعرة (أو يثبتون بعض

الصفات وهي الصفات السبعة أو الثمانية أو الخمسة عشرة) الحقيقة أن الأشاعرة مختلفون اختلافا طويلا فيما يثبت لله جل وعلا من الصفات. بل إنني أقول: الواقع هو وجود مذاهب للأشاعرة، فتجد عند كثير من أئمتهم أشياء مختلفة، هذا يثبت لله عددا من الصفات، يخالفه فيها هذا، يخالفهما ثالث، وهَلُمَّ جَرًّا، هذا يزيد، وهذا ينقص ... إلى آخره، فمنهم من يثبت سبعًا، منهم من يثبت ثمانية من الصفات، منهم من يثبت أقل ومنهم من يثبت أكثر، لكن الذي توارد عليه عامة المتأخرين إثبات عشرين صفة لله، وهذا الذي قرره السنوسي في كتبه العقدية، وله عدة كتب كما تعلمون؛ كبرى ووسطى وصغرى وأدنى من ذلك، وهو المجدد للمذهب الأشعري المتأخر. وعامة المدارس الأشعرية اليوم تقوم على تقريراته العقدية وإن خالفه فيها غيره، لكن هذا المذهب السائد عند كثير من الأشاعرة، وهو أنهم يثبتون عشرين صفة مقسمة إلى أربعة أقسام: الصفة النفسية، وهي صفة الوجود، والحقيقة والتحقيق عندهم: أن الوجود ليس شيئا زائدا على ذات الله. ثم الصفات السلبية، وهي خمس صفات: «قدم بقاء قائم متوحد ومخالف ثم صفات السلب» هذه خمس صفات، ولا تفسر بأشياء وجودية، إنما تفسر بالسلب يعني النفي، يعني العدم. ثم بعد ذلك يثبتون صفات المعاني، وهي سبع صفات: «له الحياة الكلام والبصر سمع إرادة وعلم واقتدر» هذه في الحقيقة هي الصفات التي يثبتونها أو التي يثبتها كثير منهم، وما عداها

إنما هي عدم كما سبق. وبقي سبع صفات، وهي الصفات المعنوية، هذا الذي قرره السنوسي وتابعه عليه كثير، وهي تكرار في الحقيقة لصفات المعاني، «كونه يسمع، وكونه يبصر، وكونه يتكلم، إلى آخره». وهذا في الحقيقة هو القول بالأحوال الذي قال به أبو هاشم كما سيأتي، ولذلك خالفه من خالفه ممن ينفون الأحوال عن الله ويقولون: إن هذه الأحوال لا وجود لها، فلا يوجد واسطة بين الصفة والموصوف. المقصود أن المتأخرين منهم أو كثير منهم على إثبات عشرين صفة كما سمعت. (أو يثبتون الأحوال دون الصفات) الأحوال مذهب ابتدعه أبو هاشم الجبائي، وخالفه فيه غيره، ووافقه آخرون، يعني أبوه أبو علي خالفه في ذلك وكثير من المعتزلة، ووافقه طوائف كما ذكرت لك من المعتزلة، وأيضًا من الأشاعرة الصفات المعنوية كما ذكرت هي في الحقيقة هي الأحوال. وكذلك ممن تابعه من الأشاعرة أبو المعالي الجويني في ابتداء أمره وافق على ثبوت الأحوال ثم تراجع بعد ذلك ونفى الأحوال عن الله. الحقيقة أن الأحوال الكلام فيها غامض جدًا، حتى قيل: إن هذا شيء لا يعقل، مما يقال:

مما يقال ولا حقيقة تحته ... معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال عنـ ... ـد البهشمي وطفرة النظام

يقول أبو هاشم: إن هناك شيئًا اسمه «الأحوال» يضاف إلى الله، وهذه الأحوال نسبة بين الصفة والموصوف حال متوسطة بين الصفة والموصوف ليست موجودة وليست معدومة، الشيء الذي يقرر معناها هو أن نقول: العلم صفة، والعالم موصوف، وكونه يعلم هذا هو الحال، يعني ما يسميه العالمية. القدرة صفة، والقادر موصوف، وكونه يقدر هذه القادرية هي الحال. هذه ليست هي الصفة، الصفة شيء ثبوتي، أما القادرية أو كونه يقدر هذا هو الحال وهذا لا نقول إنه شيء ثبوتي، يعني أبو هاشم ومن وافقه رأوا أنه لا يمكن أن ننفي عن الله هذه المعاني الجليلة العظيمة، لكن الإشكال: أن إثباتها يستلزم لوازم فاسدة في زعمهم، فلابد من نفيها، لكن لابد أن يضاف إلى الله شيء، كيف يكون ربا وما أضيف إليه شيء؟! فابتدع هذه الحذلقة التي سماها الأحوال، فنحن نضيف إلى الله هذه المعاني، ولكن الحقيقة أنها ليست شيئا وجوديا، كما أنها أيضا ليست شيئا معدوما. وهذا في الحقيقة كلام في غاية التهافت بل والتناقض، فإنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، ولا واسطة بين الصفة والموصوف، وهذا كلام كما يقول البغدادي هو نفسه أبي هاشم لا يستطيع إيضاحه ولا الإقناع به! فكيف لا يوجد فاصل بين الصفة والموصوف، ولا يوجد فاصل بين الموجود والمعدوم، أو الوجود والعدم، لكن على كل حال هذا الذي مضى عليه أبو هاشم، وهذا الذي يسمى بالأحوال. (أو يُقرون من الصفات الخبرية بما في القر آن

دون الحديث) وهذا طائفة من الأشاعرة عليه، ولا سيما من متقدميهم كما سبق الكلام فيه، أنهم يثبتون لله الصفات الخبرية التي ثبتت في القرآن دون ما ثبت من الحديث، وإلى هذا ينحو كثيرا البيهقي في كتابه الأسماء والصفات. (على ما قد عرف من مذاهب المتكلمين) يقول: هؤلاء المعطلة الذين لا يحملون نصوص الصفات على غير ظاهرها ينقسمون إلى قسمين. فهؤلاء قسمان: قسم يتأولونها ويعينون المراد، مثل قولهم: استوى بمعنى استولى، أو بمعنى علو المكانة والقدر، أو بمعنى ظهور نوره للعرش، أو بمعنى انتهاء الخلق إليه، إلى غير ذلك من معاني المتكلفين. إذا هذا الظاهر ظاهر مؤول، وعينوا ظاهر مؤول يعني على خلاف الظاهر، ولا يجوز إجراؤه على ظاهره. له تأويل خلاف الظاهر، هذا واحد. والتأويل هو كذا وكذا. عينوا المراد، ما الذي أراده الله بقوله استوى؟ نحن نقرر أنه لم يستو حقيقة، طيب ما معنى استوى؟ قالوا: استوى استولى أو غير ذلك من هذه الأقوال. إذا هذا الذي قالوا، قالوا: إنها مؤولة ليست على ظاهرها، ثم عينوا المراد. وقسم يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية عما علمنا. وهم المفوضة؛ الذين يقولون: إنها على خلاف ظاهرها، إنها مؤولة ولكنهم لا يعينون المراد، وإنما يقولون: الله أعلم بمراده. وهذا الذي قلنا فيما سبق إن ثمة أصلاً مشتركا بين المؤولة والمفوضة هو التأويل الإجمالي. ما هو التأويل الإجمالي؟ كون هذه النصوص على

خلاف ظاهرها، ولا يجوز إجراؤها على حقيقتها، لا يجوز إجراؤها على ظاهرها، وأنه ليس الله صفة حقيقية كما هو ظاهر هذا النص أو ذاك. (الله أعلم بما أراد بها) استصحب الأصل، لما قال: (القسمان يقولون على خلاف ظاهرها) استصحب هذا في هذا القول، (الله أعلم بما أراد بها) مع كونها على خلاف ظاهرها. ماذا قال بعد ذلك؟ لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية عما علمنا؛ ما معنى هذا الكلام؟ لم يرد إثبات صفة خارجة، إذا ماذا أراد؟ أراد إثبات صفة علمناها. الم يرد إثبات صفة خارجية عما علمنا هذا الذي لم يرده، إذا ماذا أراد؟ مفهوم المخالفة: أراد إثبات صفة علمناها، وهو قبل قليل يقول إنهم يقولون: ما ندري، هي على خلاف ظاهرها والله أعلم، أليس هناك إشكال في هذه الجملة؟! هنا في هذا الموضع وجدت أن كثيرا ممن تعرض إلى توضيح هذه الجملة ظن خطئا أن هذه الجملة: (لكنا نعلم...) تتمة لمذهب هؤلاء، والصواب أنه ليس كذلك، كلام هؤلاء انتهى بقوله: (بها) ضع نقطة، علامات الترقيم مهمة، يعني هنا كان ينبغي وضع نقطة أو وضع علامتي تنصيص أن كلامهم انتهى عند: (الله أعلم بما أراد بها). (لكنما.. الخ) هذا تعليق الشيخ الإسلام الله. بمعنى: لاحظوا معي في القسم الذي يجري على ظاهرها من الممثلة، تجد أنه ساق القول ثم علق عليه، قال: (فهؤلاء المشبهة، ومذهبهم باطل..)، ذكر مذهب المؤولة وقال: (إلى غير ذلك من معاني المتكلفين) وهذا ذم لهم، النبي ﷺ لم يكن

من المتكلفين، قال الله جل وعلا عنه: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦] هذا أيضًا تعليق من شيخ الإسلام رحمه الله. يعني: من أدبه ما قال: (هذا الكلام خطأ) لأن هذا الكلام إذا أخذته بظاهره حق، (الله أعلم منا بمراده)، أحد يشك في هذا؟ هل يشك أحد بأن الله أعلم منا بمراده؟ لا شك، ولكن هذا القدر صحيح لكن لا بد أن يضاف إليه شيء، أنتم وقفتم هاهنا فأخطأتم، والصواب أن تكملوا، قال أهل السنة والإيمان: نعم، الله أعلم بمراده منها، ولكن نحن أيضا نعلم مراده بما علمنا الله، أنه لم يرد إثبات صفة خارجة عما علمنا في أصل اللغة؛ لأن الله خاطبنا في كتابه بما نعرف وبما نعقل، ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣] إذا لا بد من عقل هذا القرآن، والله خاطبنا بما نعقل. إذا لم يرد الله وإن كان هو الأعلم بما أخبر به في كتابه وبما أخبر به نبيه ﷺ، لكن هذا لا ينفي أن نكون نحن نعلم أنه لم يرد صفة خارجة عما علمنا في أصل وضع اللغة، فالاستواء الذي أضافه الله إليه نحن نعلم معناه، لماذا؟ لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، واستوى على كذا تعني في اللغة: علا وارتفع عليه، إذا ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] نحن نعرف معناها أنه علا وارتفع على العرش. (وقسم يقولون: الله أعلم بما أراد بها. لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية عما علمنا) لا شك في ذلك ولا ريب الله جل وعلا جعل كتابه مفصلاً ليكون حكما بين الناس، ولا يمكن أن يكون كذلك إذا كان مجهولا،

إذا كان من جملة الطلاسم والألغاز والأحاجي لا يمكن أن يكون حكما، قال سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ مُفَصَّلٗاۚ﴾ [الأنعام: ١١٤] الله جل وعلا جعل هذا الكتاب مفصلاً مبينا ليكون حكما بين الناس، جعله بلسان عربي مبين ليعلم ويُعقل، ﴿كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣]. إذا هذا شأن القرآن، ومذهب المفوضة يتنافى مع هذا التقرير. [صالح سندي].

***

وأما «القسمان» الواقفان: فقسم يقولون: يجوز أن يكون المراد ظاهرها الأليق بجلال الله، ويجوز ألا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم. وقوم يمسكون عن هذا كله، ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات. فهذه الأقسام الستة لا يمكن أن يخرج الرجل عن قسم منها. والصواب في كثير من آيات الصفات وأحاديثها، القطعُ بالطريقة الثابتة كالآيات والأحاديث الدالة على أن الله سبحانه فوق عرشه، وتعلم طريقة الصواب في هذا وأمثاله بدلالة الكتاب والسنة والإجماع على ذلك، دلالة لا تحتمل النقيض، وفي بعضها قد يغلب على الظن ذلك مع احتمال النقيض، وتردد المؤمن في ذلك هو بحسب ما يؤتاه من العلم والإيمان، ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور.

***

الواقفان الذين يقفون في هذا على أحد قولين: قسم يقول: تجرى على ظاهرها، ومع ذلك يجوز أن يكون المراد أمرا آخر، فيجوز أحد الحالين، يجوز في نفس الوقت إجراؤها على ظاهرها، ويجوز في نفس الوقت أن يكون لها معنى آخر لا يعلمه إلا الله تعالى، فهذا فرق بينه وبين الذي قبله، فالذي قبله يجزم بأنها على خلاف ظاهرها لكن يسكت عن تحديد المراد، أما هذا فيجوز الحالين معا، وهذا في غاية التناقض؛ لأنه جمع بين ضدين. وقسم أصحاب الجهل البسيط الذين يمسكون عن هذا كله، ويقولون: نحن نقرأ القرآن ولا نتجاوز قراءة النص، ونعرض عن هذا كله، وهذا لا شك أنه إعراض عن ذكر الله سبحانه وتعالى، فهذه الأقسام الستة لا يخرج الإنسان عن أحدها. فإما أن يكون مشبها، أو ممن يثبتها على الوجه اللائق بالله سبحانه وتعالى، أو يكون هذا القسم الذي يؤول، ويحرف، أو يفوض، أو يقول: إنه يجوز أن تكون على ظاهرها وعلى خلاف ظاهرها، أو يسكت عن ذلك كله. ولا شك أن نصوص الصفات تختلف كثرة وقلة من صفة إلى صفة، فبعض الصفات فيها عشرات النصوص، بل مئات النصوص، وبعض الصفات قد لا يكون ورد فيها إلا نص أو نصان، فهناك بعض الصفات الأمر فيها ظاهر جلي، وتجد كذلك من الآثار، ومن كلام السلف، ومن إجماعهم ما يؤكد هذه الصفة، ويؤكد إثباتها. وبعض الصفات قد يكون النصوص الذي وردت فيها نصوص قليلة، فبالتالي هذه تجرى كما تجري تلك

الصفات، فتثبت لله سبحانه وتعالى حقيقة على الوجه اللائق به. فمعتقد أهل السنة في أسماء الله وصفاته هو: أنهم يؤمنون بما وردت به نصوص القرآن والسنة الصحيحة إثباتا ونفيا، فهم بذلك: يسمون الله بما سمى به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، لا يزيدون على ذلك ولا ينقصون منه. ويثبتون لله عز وجل ويصفونه بما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. وينفون عن الله ما نفاه عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله محمد ﷺ، مع اعتقاد أن الله موصوف بكمال ضد ذلك الأمر المنفي. فأهل السنة سلكوا في هذا الباب منهج القرآن والسنة الصحيحة فكل اسم أو صفة لله سبحانه وردت في الكتاب والسنة الصحيحة فهي من قبيل الإثبات فيجب بذلك إثباتها. وأما النفي فهو أن ينفى عن الله عز وجل كل ما يضاد كماله من أنواع العيوب والنقائص، مع وجوب اعتقاد ثبوت كمال ضد ذلك المنفي. قال الإمام أحمد رحمه الله: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا نتجاوز القرآن والسنة». قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وطريقة سلف الأمة وأئمتها: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل، إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، إثبات الصفات، ونفي مماثلة المخلوقات، قال تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾، فهذا رد على الممثلة، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] رد

على المعطلة. فقولهم في الصفات مبني على أصلين: أحدهما: أن الله سبحانه وتعالى منزه عن صفات النقص مطلقا كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك. والثاني: أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات»(١). فالذي يجب اعتقاده هو أن معرفة هذا النوع من أنواع التوحيد تتوقف على دراسة الكتاب والسنة؛ لأن هذا التوحيد يتطلب، أسماء وصفات معينة، وهذه لا سبيل إلى معرفتها والحصول عليها إلا من طريق الكتاب والسنة، فنحن نؤمن بالله تعالى وبما أخبر به عن نفسه سبحانه على ألسنة رسله من أسمائه الحسنى وصفاته العلى بلا تكييف ولا تمثيل، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه مما لا يليق بجلاله وعظمته، فإنه أعلم بنفسه وبغيره وأصدق قيلا وأبين دليلا من غيره، ولذلك كان معتقد أهل السنة هو الإيمان بما سمى ووصف الله به نفسه إثباتا ونفيا، لأنه لا يسمي الله أعلم بالله من الله، قال تعالى: ﴿ءَأَنتُمۡ أَعۡلَمُ أَمِ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ١٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلٗا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثۡلُ خَبِيرٖ﴾ [فاطر: ١٤]، وقال تعالى: ﴿فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا﴾ [الفرقان: ٥٩]، فالله عز وجل هو الذي سمى ووصف نفسه بما جاء في نص كلامه الذي هو القرآن. ولا يسمي ويصف الله بعد الله أعلم بالله من رسول الله ﷺ، الذي قال الله في

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣).

حقه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، ولقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتا مفصلا على وجه ثلجت به الصدور واطمأنت به القلوب واستقر الإيمان في نصابه، وفصَّلت ذلك أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقرَّرته أكمل تقرير في أبلغ لفظ، ولذلك كان لزاما على كل مسلم أن يؤمن بأسماء الله وصفاته الواردة في الكتاب والسنة من غير زيادة ولا نقصان. [محمد بن خليفة].

يفصل المصنف هنا طريقة التفويض، فعلى طريقته هنا يُضاف إلى التفويض: من يعتقد انتفاء الصفة التي فوضها في نفس الأمر، لكنه يفوض اللفظ أو يفوض النص من حيث تعيين المراد، فلا يعين المراد بالنص. والقسم الثاني وهو المذكور في قوله: وأما القسمان الواقفان: (فهم الذين يجوزون الظاهر ويجوزون عدمه، أي: يجوزون ثبوت الصفة ويجوزون نفيها ولكنهم يفوضون) والفرق بين القسم الثاني من التقسيم الثاني وبين هذا التقسيم يقال فيه: إن الأول مفوض للفظ نافٍ للمعنى، وهذا القسم هو المقصود بقوله: (وقسم يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكن نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية) فهؤلاء مفوضة للفظ نافية للمعنى الظاهر منه، يعني: ينفون الصفة التي دل عليها النص، لكن تعيين المراد يقفون فيه. والثاني يجوز كلا الأمرين، يعني: يجوز ثبوت الصفة ويجوز عدم ثبوتها، وهذا القسم هو المقصود بقوله: فقوم يقولون: (يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز ألا يكون المراد

صفة الله ونحو ذلك). ثم قال: (وقسم يمسكون عن هذا كله، ولا يزيدون على تلاوة القرآن). وهؤلاء لا يشتغلون بمسألة التجويز من أصلها، وهذا هو الفرق بينهم وبين القسم الذي قبلهم. إذاً صار المفوضة ثلاثة أقسام: الأول: وهم من يفوض اللفظ دون المعنى، بل يجزم بنفي المعنى ويفوض اللفظ عن تعيين المراد به، وهو القسم المذكور في القسمين الذين ينفون الصفة في نفس الأمر. الثاني: وهم الذين يفوضون اللفظ والمعنى، مع تجويز ثبوت الصفة وعدم ثبوتها. الثالث: وهم الذين يفوضون اللفظ والمعنى، لكنهم لا يشتغلون بمسألة تجويز المتقابلين، أي: ثبوت الصفة وعدم ثبوتها. والقسم الأول في التفويض وهو تفويض اللفظ ونفي المعنى هو الذي يستعمله متكلمة الصفاتية فيما نفوه من الصفات حينما يقولون: إن طريقة السلف في هذه الصفات، أي: الصفات الفعلية التي اتفق متكلمة الصفاتية على نفيها، وأعني بمتكلمة الصفاتية الطوائف الثلاث في هذا المقام: الكلابية والأشعرية والماتريدية، ومقصودهم بهذا أنهم مفوضة للفظ مع نفي الصفة في نفس الأمر. والقسم الثاني: وهو الذي اشتغل به كثير من الفقهاء ممن لم يعرف حقيقة مذهب المتكلمين ولا حقيقة مذهب السلف، فلم يتأثر تأثراً بيناً بأحد المذهبين. والطريقة الثالثة: وقعت في كلام بعض أعيان الصوفية وغيرهم. (وقوم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات) يعني: لا

يشتغلون بتجويز المتقابلين، فيفوضون اللفظ والمعنى تفويضـًا مطلقـًا؛ ولهذا كان أشدهم في التفويض القسم الثالث، وهم الذين يفوضون اللفظ والمعنى ولا يشتغلون بالتجويز بوجه ما. [يوسف الغفيص].

(وأما القسمان الواقفان: فقسم يقولون: يجوز أن يكون المراد ظاهرها اللائق بجلال الله، ويجوز ألا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم) هؤلاء يختلفون عن القسم السابق. القسم السابق يقولون: إنه مؤول جزمًا للقرآن في نصوص الصفات، لكنا لا نعلم ما الذي أراده الله، للاستواء تأويل بخلاف الظاهر جزما، الله ما أراد استواء حقيقة وإنما أراد شيئًا آخر، لهذا الكلام تأويل، لكن ما هو؟ ما ندري، فهو مؤول والمعنى مجهول. أما هؤلاء فالأمر عندهم مختلف القرآن في نصوص الصفات عندهم التي لا يثبتونها، يقولون: القرآن ملتبس القرآن فيه اشتباه وفيه إجمال؛ وعليه فليس له ظاهر، وليس ثمة بيان له، إذا نحن نقول: الله أعلم، ربما يكون الله أراد بقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] ثبوت صفة الاستواء له، وربما أراد شيئا آخر، ما ندري، هؤلاء صح وصفهم بأنهم قسم واقف، ربما يكون هذا مراد، وربما لا يكون، نحن لا نجزم بشيء. فهذا معنى كونهم واقفة. (وقوم يمسكون عن هذا كله، ولا يزيدون على تلاوة القرآن، وقراءة الحديث معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات. فهذه الأقسام كلها الستة لا يمكن أن يخرج الرجل عن قسم منهم) القسم

السادس والأخير، أو القسم الثاني من الواقفة هؤلاء يأبون الكلام فيه أصلاً، الأقسام السابقة تتكلم وتوضح وجهة نظرها أو تقف، أما هؤلاء يقولون: نحن نعرض إعراضا تاما عن الدخول في هذا الموضوع ولا نتكلم، لا نقول أن المراد ثبوت صفة، أو المراد خلاف ذلك، هل هو مؤول أو غير مؤول، ولا أيضًا نقول: يحتمل ويحتمل إنما نسكت البتة عن هذا الموضوع. (والصواب في كثير من آيات الصفات وأحاديثها القطع بالطريقة الثابتة، كالآيات والأحاديث الدالة على أن الله فوق عرشه، وتعلم طريقة الصواب في هذا وأمثاله بدلالة الكتاب والسنة والإجماع على ذلك دلالة لا تحتمل النقيض، وفي بعضها قد يغلب على الظن ذلك مع احتمال النقيض) طريقة أهل السنة والجماعة بينة واضحة لخصها هنا، وسبق الكلام فيها كثيرا، لكن هذه الجملة الأخيرة أراد أن يبين فيها أن أدلة الصفات هي ما بين نص وظاهر الغالب في نصوص الصفات أنها نصوص في دلالتهما، النص هو ما لا يحتمل غير معناه، وثمة بعض الأدلة هي في الحقيقة من قبيل الظاهر. مثال ذلك: تأمل الفرق بين قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] هذه الآية هي من قبيل الظاهر في إثبات فوقية الذات، بخلاف قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠] فهذه نص في إثبات فوقية الذات. إذا هذا هو الذي أراده رحمه الله، أن منها ما هو نص، وهذا هو الغالب، وفي بعضها ما هو من قبيل الظاهر، ولكن ينبغي أن تعلم وأن تستصحب مع هذا أن كثيرا من هذه الأدلة

التي هي في دلالتها من قبيل الظاهر، الكلام من حيث اللفظ، لكن إذا ضَمَمْتَ إلى هذا القرائن اللفظية والقرائن الحالية، أو ضَمَمْتَ هذا الدليل إلى نظائره فإنه ستضيق جدا احتمالية إرادة غير الصفة. انتبه لهذا فإنه مهم، نعم بالنظر إلى اللفظ نقول هناك بعض أدلة الصفات هي من قبيل الظاهر، لكن إذا لاحظنا القرائن اللفظية والحالية، أو ضممنا هذا الدليل إلى نظائره من الأدلة، فإننا سنخرج أنه نص في معناه غالبا، وبالتالي فسيضعف جدا احتمال النقيض أو احتمال غير هذا المعنى. (وتردد المؤمن في ذلك هو بحسب ما يؤتاه من العلم والإيمان، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]) كونه ظاهرا مثلا، هذا ليس ضربة لازب للنص، إنما هذا بحسب نظر الإنسان، فهذا التردد هل هذا الدليل يدل دلالة قاطعة على ثبوت الصفة أو لا؟ يقول: (هو بحسب ما يؤتاه من العلم والإيمان)، وكلما عظم العلم والإيمان بالله كلما قل هذا التردد، وكلما تجلت هذه النصوص في نظر الإنسان وعلم أنها نصوص تدل على ثبوت صفات جليلة عظيمة لله. [صالح سندي].

***

ومن اشتبه عليه ذلك أو غيره فليدع بما رواه مسلم في صحيحه عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: كان رسول الله ﷺ إذا قام من الليل يصلي يقول: «اللَّهُمَّ رَبَّ جَبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ؛ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِك

فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، اهْدِنِي لِمَا اُخْتُلِفَ فِيهِ مِنْ الْحَقِّ بِإِذْنِك إِنَّك تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»[١]، وفي رواية لأبي داود: «كان يكبر في صلاته ثم يقول ذلك»[٢].

فإذا افتقر العبد إلى الله ودعاه، وأدمن النظر في كلام الله وكلام رسوله وكلام الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، انفتح له طريق الهدى.



وضوح الحق وجلاؤه للإنسان بحسب ما يؤتى من العلم والمعرفة بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وما كان عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم. فكلما ازداد الإنسان علما ازداد يقينا بهذه الأمور، واتضحت له اتضاحا جليا، ولكن بحسب قلة علمه قد تشتبه عليه بعض هذه الأمور، فهذا دواء نبوي قد جاء عن النبي ﷺ، وينبغي على طالب العلم أن يحرص عليه، فقد كان النبي ﷺ يدعو بذلك، فينبغي على طالب العلم أن يحفظ هذا الدعاء، وأن يلجأ لله سبحانه وتعالى في كل أحواله فيتمثل بهذا الدعاء؛ لأنه لجوء إلى الله سبحانه وتعالى، فيقول: «اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك

---

(١) أخرجه مسلم (٧٧٠).

(٢) أخرجه أبو داود (٧٦٨).

تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم». فينبغي على طالب العلم أن يحفظ هذا الدعاء، وأن يدعو به في جميع أحواله بما في ذلك إذا اشتبه عليه الحق مع الباطل؛ لأنه قد يخفى عليه بعض الشيء، أو يكون علمه في ذلك قاصرا، فعند ذلك مع وجود الاختلاف والاضطراب في هذا الباب يحسن به أن يلجأ لله سبحانه وتعالى، ويظهر فقره وافتقاره إلى الله سبحانه وتعالى. ولا بد من الافتقار إلى الله سبحانه وتعالى في المقام الأول، ولا يكفي هذا وحده، بل لابد من أن يسلك سبيل العلم، وهو كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ وكلام السلف من الصحابة والتابعين، وتابعي التابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، فمن سلك هذا السبيل يهدى بإذن الله سبحانه وتعالى، ومن حاد عنها فعند ذلك يخبط في ظلمات الجهل بحسب ما عليه من الحال. [محمد بن خليفة].

الطريق الأول: هو أن يدعو الله أن يوفقه للحق. وهذا من باب ما يشير به المصنف رحمه الله إلى أن المتكلمين غلب عليهم مسألة الانتصار لمذاهبهم، ولم يكثروا من الالتفات إلى مسألة التبين في هذا الحق الذي زعموه حقـًا، فكثرة الالتفات إلى الانتصار تعمي الناظر في هذا الباب عن تحقيق الحق ومعرفته، ولهذا تراهم مقلدةً محضةً في هذا الباب، يقلد بعضهم بعضـًا، ومن خالف في هذا فإنه ينزع إلى طريقة أخرى، فإن أبا المعالي الجويني لما خالف سلفه من الأشعرية نزع إلى طريقة قوم

سلفه خير منهم وهم المعتزلة. كذلك الرازي لما خالف أصحابه في كثير من المسائل نزع إلى كثير من كلام ابن سينا وأمثاله ممن كلامهم شر من كلام أصحابه. وهلم جرا. فتعيين المصنف لمسألة الالتفات إلى الشرع من حيث العلم، أي: النظر في نصوص الكتاب والسنة، ومن حيث القصد بالإخلاص والطلب، الإخلاص لله سبحانه، والطلب، أي: طلب التوفيق منه، ولهذا كان من أدبه ﷺ مع ربه أنه يدعو بهذا الدعاء الذي ذكر المصنف. ولهذا ينبغي لطالب العلم في المسائل التي يقع فيها اضطراب أحيانًا، أو اختلاف شديد أن يلتفت إلى مقام الإخلاص والطلب، ولا يفرض أن هذا الاضطراب يُعرف الحق فيه من غيره بمحض الاختصاص والالتفات إلى السبب العلمي، فإن النظر في الكتب والمراجعة ليس بالضرورة أنه يفيد توفيقًا، وإن كان سببًا شرعيًا صحيحًا، لكن ليس بالضرورة أنه يختص بنفسه ويستقل بنفسه في التحصيل. ولهذا لابد من التفات طالب العلم في مقام الاختلاف وبخاصة في مقام الاضطراب في بعض القضايا إلى مسألة غير مسألة النظر والمراجعة، وهي: مسألة الإخلاص والطلب، أي: أنه يطلب من الله سبحانه ويسأله أن يوفقه للخير، كما في دعاء النبي ﷺ هذا. [يوسف الغفيص].

بعد المقدِّماتِ الطويلةِ التي في أوَّل الحموية، والوجوهِ العقديةِ، والدلائلِ النقليةِ على إثبات الصفات جملةً، وعلى إثبات صفةِ العلو والاستواء على العرش خاصَّةً،

وبعد ذِكر ما نقل عن المصنِّفين في تقرير مذهبِ أهل السنَّةِ، وبعد ذِكر أقسامِ الناسِ في نصوص الصفات، بعد ذِكر هذا كله؛ يُبين أنَّ الصوابَ هو ما عليه أهلُ السنَّة والجماعة، لكنَّ المسائلَ الاعتقادية العلمية، أو المسائل العملية، تختلفُ درجاتُ أحكامِها بحسب درجات الأدلَّة، فهناك مسائلُ قطعية لا تحتمل النقيض، وهناك مسائلُ ظنيَّة، وليس معنى ظنية أنها من نوع: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦] بل المراد: ظنيَّةٌ في الاصطلاح، فتكون درجةُ الاعتقاد هي درجةُ الظنِّ الغالب، فأكثرُ البيِّناتِ الشرعيةِ في الحقوق ظنيَّةٌ؛ كالشاهدين، أو الشهود؛ ثلاثة أو أربعة، وإن كانوا عدولًا، فشهادتهم لا تُفيد إلا الظنَّ فيما شهدوا به لا القَطع؛ لأنه يجوز عليهم الخطأُ والغلطُ، لكنَّها بيناتٌ شرعيةٌ يجب العملُ بمقتضاها. وهكذا الشأنُ في أحكام المسائل العلمية والعملية، تختلف درجاتُها بحسب اختلاف أدلتها ثبوتًا ودِلالةً، فتتفاوتُ درجاتُ العلمِ بها بين قطعٍ وظنٍّ بحسب الأدلَّة؛ فلا تستوي مسألةٌ تضافرت عليها الأدلةُ من الكتاب والسنَّة والإجماع، ومسألةٌ دلَّت عليها آياتٌ من القرآن، ومسألةٌ دلَّت عليها السنَّةُ المتواترة، ومسألةٌ دلَّ عليها حديثٌ صحيحٌ، من أصحِّ الأحاديث، ومسألةٌ دلَّ عليها حديثٌ حسنٌ لذاته أو لغيره، ولا يخفى ما بين هذه المسائل من التفاوت في العلم بها لاختلاف درجاتِ أدلَّتِها، ولكن هذا لا يُوجبُ إذا كان يحتمل النقيضَ، أو إنه لا يوجب إلا ظنًّا ألَّا يُعمل به، بل

يجب الإيمانُ به واعتقادُه. والشيخ في هذا الفصل يريد أن يُبين مراتبَ العلم في مسائل الاعتقادِ في باب الصفات وغيره، وعلى هذا فلا يخفى أنَّ إثباتَ الضَّحكِ والعَجَبِ لله ليس كإثبات العلمِ والحياةِ والعلوِّ والاستواءِ على العرش؛ لتضافر الأدلةِ على النوع الثاني دون الأول، ويظهر أثرُ ذلك في حُكم مَن ينفيها، وقِس على هذا ما أشبه. وقول الشيخ: (وتردُّد المؤمنِ في ذلك هو بحسب ما يؤتاه من العلم والإيمان) ليس المرادُ بهذا التردُّد الشك، لكن قد يرد على قلب المؤمن خواطرُ تشوِّشُ إيمانَه، وقد تُقلقُه فيدفعها بالاستعاذة بالله من الشيطان، وقد يتردَّدُ في بعض الأمور بين القطع والظنِّ الغالبِ بحسب ما آتاه اللهُ من علمٍ وفهمٍ، وهذا معنى قول الشيخ: (وتردُّد المؤمنِ في ذلك هو بحسب ما يؤتاه من العلم والإيمان) فكلَّما كان الإيمانُ أصحَّ والعلمُ أتمَّ، كلَّما كانت الطمأنينةُ واليقينُ والانقيادُ، ولهذا يُرشد الشيخُ في هذه الحالة المسلمَ إلى أن يُكثرَ من هذا الدعاء الذي يكون سببًا في هدايته، وهو دعاءُ الاستفتاح في قيام الليل: «اللهم ربَّ جبرائيل... » إلى آخره، وفي معنى هذا الدعاء ما يدعوا به المسلم في كلِّ ركعة من الصلاة، وهو دعاء الفاتحة: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] إلى آخرها، وهذا الدعاءُ لا يتحقَّقُ أثرُه إلا إذا تواطأَ عليه القلبُ واللسانُ، فيدعو به المسلم وهو يشعر في قلبه بضرورته إلى هداية ربِّه وإعانتِه وعصمتِه. [عبد الرحمن البراك].



ثم إن كان قد خبر نهايات إقدام المتفلسفة والمتكلمين في هذا الباب، وعرف غالب ما يزعمونه برهانًا وهو شبهة، رأى أن غالب ما يعتمدونه يؤول إلى دعوى لا حقيقة لها، أو شبهة مركبة من قياس فاسد، أو قضية كلية لا تصلح إلا جزئية، أو دعوى إجماع لا حقيقة له، أو التمسك في المذهب والدليل بالألفاظ المشتركة. ثم إن ذلك إذا ركب بألفاظ كثيرة طويلة غريبة عمن لم يعرف اصطلاحهم، أوهمت الغِرَّ ما يوهمه السراب للعطشان، ازداد إيمانًا وعلمًا بما جاء به الكتاب والسنة، فإن الضِدَّ يُظهِر حُسْنَه الضدُّ، وكل من كان بالباطل أعلم كان للحق أشد تعظيمًا، وبقدره أعرف. فأما المتوسط من المتكلمين، فيخاف عليه ما لا يخاف على من لم يدخل فيه، وعلى من قد أنهاه نهايته، فإن من لم يدخل فيه هو في عافية، ومن أنهاه فقد عرف الغاية، فما بقي يخاف من شيء آخر، فإذا ظهر له الحق وهو عطشان إليه قبله، وأما المتوسط فمتوهم بما تلقَّاه من المقالات المأخوذة تقليدًا لمعظمه وتهويلاً. وقد قال الناس: أكثر ما يفسد الدنيا: نصف متكلم، ونصف متفقه، ونصف متطبب، ونصف نحوي، هذا يفسد الأديان، وهذا يفسد البلدان، وهذا يفسد الأبدان، وهذا يفسد اللسان.



ثم قال المصنف: (ثم إن كان قد خبر نهاية إقدام المتفلسفة) لأنه أشار إلى شيء من ذلك فيما نقله عن الرازي والشهرستاني والجويني وغيرهم، وعرف أن القوم ليس لهم علم في هذا الباب محقق لا عقلي ولا شرعي. ثم قال: (وعرف أن غالب ما يزعمونه برهانـاً هو شبهة) يقصدون بالبرهان القياس اليقيني، وذلك لأن المنطق الأرسطي قسم القياس إلى خمسة أقسام: القياس البرهاني، وهم يعدونه أصدق القياسات، وأنه يقيني النتيجة. والقياس الجدلي. والقياس الخطابي. والقياس الشعري. والقياس السفسطي. فزعم كثير من المتكلمين أن دلائلهم برهانية. يرد عليه بأن هذه دعوى، وليس كل مبطل سمى قوله برهانـاً يجب أن يكون في نفس الأمر برهانـاً، كما أن من سمى قوله إصلاحـاً من المنافقين لم يلزم في نفس الأمر أن يكون مصلحـاً: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۝١١ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَـٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١١-١٢] فهذا المقام وهو مقام العلم والعمل لا يؤخذ بالدعوى والألفاظ؛ ولهذا قال المصنف عن برهانهم: هو شبهة، أي: شبهات وأوهام من العقل. ومما يدل على هذا أن المتفلسفة كابن رشد مثلاً وصف أدلة المتكلمين بأنها بريئة من البرهان، وأنها أقاييس جدلية كما ذكر ذلك في رده على أبي حامد الغزالي، فهو وابن سينا وأمثالهما من المتفلسفة يطعنون في دلائل المعتزلة والمتكلمين كالأشعرية وغيرهم، ويصفونها بأنها دلائل جدلية لا تفيد يقينـاً وقطعـاً. وبالمقابل: فإن المتكلمين من المعتزلة

والأشعرية وأمثالهم طعنوا في أدلة المتفلسفة كابن سينا وابن رشد وأمثالهم، ووصفوها بأنها أدلة ليست يقينية. ثم إن أبا محمد بن حزم يطعن في أدلة الطائفتين في أدلة المتكلمين وأدلة المتفلسفة ويزعم أن ما يقرره في باب الصفات هو المقول بالقياس البرهاني. فترى أن كل طائفة تخالف السلف في هذا الباب تدعي أن قولها هو القول البرهاني، وأن قول الطائفة الأخرى التي هي من جنسها في هذا العلم. فمن هنا يعرف أن كثيراً من هذا المقام مقول بالدعوى وليس بالتحقيق العلمي. الإنسان لو وصل النهاية يعلم أين الحق؟ وإن عوفي من البداية فهو على الحق، يعني: أن تبدأ فتكون صاحب كلام، أو صاحب منطق، وتكون وصلت فيه إلى نهايته، فوقتها ستعرف أن هذا سراب وهباء، والأسلم أن يعافى من علم الكلام، ولا يدخل فيه من الأصل فهذا على خير، لكن المشكلة الذي يضيع في منتصف الطريق. (وعرف أن غالب ما يزعمونه برهانا وهو شبهة) نعم؛ لأنه كما يقول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة، إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية». فالإنسان إذا كان ليست له دراية بالباطل من جهة كونه باطلا، فقد يغتر بهذا الباطل، وقد يزين له هذا الباطل بصورة حسنة. ولذلك أهل السنة قديما وحديثا، شرقا وغربا، وعلى اختلاف أزمانهم وأماكنهم هم على قول واحد في سائر أمور هذا الدين وبالتحديد في أصول هذا الدين، لا تجد اختلافا ولا تجد اضطرابا فقولهم في أسماء الله وصفاته

واحد، وقولهم في باب الإيمان واحد، وقولهم في باب القدر واحد.. إلى غير ذلك من مسائل الدين. قال ابن تيمية: «أما أهل السنة والحديث فما يعلم أحد من علمائهم، ولا صالح عامتهم رجع قط عن قوله واعتقاده، بل هم أعظم الناس صبرا على ذلك، وإن امتحنوا بأنواع المحن، وفتنوا بأنواع الفتن، وهذه حال الأنبياء وأتباعهم من المتقدمين، كأهل الأخدود ونحوهم، وكسلف الأمة من الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة. ومن صبر من أهل الأهواء على قوله، فذاك لما فيه من الحق، إذ لابد في كل بدعة عليها طائفة كبيرة من الحق الذي جاء به الرسول ﷺ ويوافق عليه أهل السنة والحديث ما يوجب قبولها، إذ الباطل المحض لا يقبل بحال. وبالجملة: فالثبات والاستقرار في أهل الحديث والسنة أضعاف أضعاف ما هو عند أهل الكلام والفلسفة»[(١)]. (فأما المتوسط من المتكلمين...) قسم المصنف الناس مع علم الكلام إلى ثلاثة أصناف: الصنف الأول: من وصل إلى نهاية علم الكلام وعرف حاله فهذا سيوقن أن ما عليه هو الباطل؛ لأن من أنهاه فقد عرف الغاية. والصنف الثاني: من لم يدخل في علم الكلام فهذا في عافية وسلامة. والصنف الثالث: من دخل في علم الكلام ولم يصل إلى نهايته؛ فهذا الصنف لا يعرف أنه على باطل، وليس عنده استعداد أن يتقبل الحق، وبالتالي تقع المصيبة في هذا. ثم ذكر شيخ الإسلام مقولة:

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٠).

(أكثر ما يفسد الدنيا: نصف متكلم، ونصف متفقه، ونصف متطبب، ونصف نحوي، هذا يفسد الأديان، وهذا يفسد البلدان، وهذا يفسد الأبدان، وهذا يفسد اللسان) قال ابن حزم رحمه الله: «لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها، وهم من غير أهلها فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون، ويفسدون ويقدرون أنهم يصلحون»(١).

قال الإمام محمد بن سيرين: «إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم»(٢).

فمن تكلم بشيء من الشرع بجهل فهو ممن يفتري على الله الكذب، وممن يقول على ما لا يعلم، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُۥٓ ۚ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٨] فإنه متكبر على الحق والانقياد له، ومتبع لهواه، وضال لنفسه مضل لغيره. فالمشكلة مع من لا يعرفون أنهم على باطل، وليس عندهم استعداد لأن يتقبلوا الحق، وإنما تقع المصيبة بأمثال هؤلاء. [محمد بن خليفة].

وكل من كان بالباطل أعلم كان للحق أشد تعظيماً هذا هو غرض المصنف من نقضه لهذه المذاهب والمناهج. ولكن هنا ينبه: إلى أنه وإن كانت المعرفة بالباطل معرفة رد وإنكار ودفع فاضلة، إلا أنه لا شك أن الأصل هو معرفة الحق بتفصيله، وهنا ينبه

---

(١) الاخلاق والسير (ص: ٢٣).

(٢) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه (١/ ١٤).

إلى أنه في هذا المقام وبخاصة في مقام الاعتقاد من الغلط أن يشتغل طالب العلم بمعرفة تفاصيل المناهج المخالفة للسلف، وهو لم يحكم تفاصيل مذهب السلف. فإن الأصل معرفة مذهب السلف إجمالاً ثم تفصيلاً، ثم بعد ذلك يعرف مذهب المخالف إجمالاً ثم تفصيلاً إن أمكنه ذلك؛ ولهذا كان علماء السنة من أولهم إلى آخرهم يشتركون في معرفة مذهب السلف على التفصيل، لكن لم يكن جميعهم على معرفة بالأقوال المخالفة على التفصيل، بل منهم من اشتغل بمعرفة تفصيلها والرد عليه، ومنهم من عرفها معرفةً مجملة ولم يكن له اختصاص بمعرفة كثير من تفاصيلها. وإن كان ما وقع عليه المصنف، أعني: شيخ الإسلام رحمه الله من دراسته لكتب المتفلسفة والمتكلمة وغيرهم لا شك مما يحمد له ويثنى عليه به، ولا يجوز لأحد أن يقول: إن السلف الأول لم يشتغلوا هذا الاشتغال؛ لأن لكل مقام ما يناسبه، فقد كان في زمن السلف رحمهم الله لم تختلط السنة بالبدعة، فكانت البدعة متميزة عن السنة، وكان المبتدعة إذ ذاك كالخوارج أو الجهمية أو المعتزلة مناقضين لأئمة السنة، ولا ترى أشد مناقضة من كون الخوارج قاتلوا الصحابة، وفي زمن الأئمة كان أئمة المعتزلة كابن أبي دؤاد وأمثاله يفتون بقتل كبار أئمة السنة. لكن فيما بعد لما جاء متكلمة الصفاتية وأمثالهم، وانتسبوا للسنة، وانتسب خلق منهم كالأشعري لأحمد بن حنبل.. إلخ صار هناك اضطراب واختلاط، ولم تتميز السنة عن البدعة عند كثير

من الفقهاء وأهل العلم، ومن هنا كان هذا الاشتغال بالتفصيل هو التحقيق الموافق لمذهب السلف. [يوسف الغفيص].

أنت إذا انعمت النظر في كلام هؤلاء المتكلمين وحجاجهم وما يسوقونه تجد أنه لا يكاد يخرج شيء من تقريراتهم وتأصيلاتهم واستدلالاتهم عما ذكر، بالتالي ينكشف لك حقيقة حالهم. هؤلاء إما أن يدعوا دعاوى لا حقيقة لها، وما أكثر ادعاءاتهم دعاوى عريضة وكثيرة وليس تحتها شيء. مثال ذلك: تجد أنهم يقررون أصلاً عظيما ويبنون عليه قصورا، وهو: «الصفات لا تقوم إلا بالأجسام»، هذه دعوى لكن لا دليل عليهما، والدعاوى ما لم تقيموا عليها بينات أبناؤها أدعياء. هذه مجرد دعوى، من أين لكم؟ في أي آية وجدتم وفي أي حديث وجدتم أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام هذا كلام غير صحيح، أو تجد أنهم يقولون: «آيات الصفات وأحاديثها من قبيل المتشابه»، وعليه فهي داخلة في قوله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، طيب هذا ما الدليل عليه؟ ما الدليل على أن آيات الصفات من المتشابه؟ هذه مجرد دعوى. ولذلك من المهم جدا لطالب العلم المتخصص أن يتنبه إلى دعاويهم، احذر من أن تسلِّم بأي مقدمة يذكرونها، فإنك إذا سلمت بالمقدمات التي لا دليل عليها فإنه سيسهل أن تسقط وتغلب أمامهم، لكن قف مع هذه المقدمات وحاججهم بمطالبة الدليل عليها. (أو شبهة مركبة من قياس

فاسد) وهذا أيضًا كثير عندهم، أنهم يقيسون قياسا فاسدا، كثير من كلامهم قائم على قياس الخالق سبحانه بالمخلوق، وهذا أفسد قياس على الإطلاق، وما أكثر وقوعهم فيه، وتأمل هذا في كثير من كلامهم في باب الصفات، تجده مبينا على قياس الخالق بالمخلوق. (أو قضية كلية لا تصلح إلا جزئية) هذا أيضًا من سماتهم، أهل البدع عموما ينظرون جزئيا ويحكمون كليا، هذه قاعدة انتبه لها، تأملها واعتبرها في كلامهم، (أهل البدع ينظرون جزئيا، ويحكمون كليا) مثلاً في باب الصفات، من ينفون الكلام عن الله يقولون: لو أضفنا الكلام عن الله لاقتضى، هذا التشبيه، لماذا؟ قالوا: لأن الكلام لا يكون كلاما بشفتين، وأسنان، ولسان.. إلى آخره. المشكلة عندهم تجدها أين؟ في أنهم نظروا نظرًا جزئيا، وهو كلام الإنسان فحكموا حكما كليا، جعلوا هذا في حق كل كلام. يعني هل التزموا بهذا في تسبيح الطعام مثلاً؟ أو لكلام الجلود، ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ﴾ [فصلت: ٢١] لكن المشكلة هي أنهم نظروا جزئيا فحكموا كليا، يقولون: لا يمكن نثبت لله المحبة مثلاً، المحبة ميل القلب، وهذا لا يجوز أن نصف الله به. المشكلة أين؟ نظروا جزئيا، نظروا إلى محبة الإنسان، فجعلوا هذا قاعدة عامة كلية، كل محبة لابد أن تكون ميل قلب، طبقوا هذا على ما يضاف إلى الله. إذا: الواقع أنهم ينظرون جزئيا ويحكمون كليا. (أو دعوى إجماع لا حقيقة له) وما أكثر هذا عندهم أيضا، ولشيخ

الإسلام كلام جميل في حدود صفحتين أو نحوهما في درء التعارض في الجزء الثامن حول أنهم يكثرون من دعاوى الإجماع، وهذا ينطلي على الجهال، والواقع أنه في كثير مما يذكرون لا إجماع، بل ربما وجدت الإجماع على نقيضه. يقولون مثلاً: أجمع كل أهل الملة على نفي حوادث لا أول لها، والحق أن الإجماع الصحيح المعتد به إجماع السلف على عكس ذلك، وأن الله لم يزل خالقا ولم يزل فاعلاً. إذا الأمر فيه سهولة كبيرة عندهم أنهم يدعون الإجماع، وأشار شيخ الإسلام إشارة لطيفة في كتابه النبوات: أن أهل الكلام وأهل الرأي من أكثر الناس ادعاء للإجماع غير الصحيح. وكلامه صحيح، أهل الكلام وأهل الرأي يدعون إجماعات كثيرة، والواقع أنه لا تُسلم هذه الإجماعات وليست بصحيحة. (أو التمسك في المذهب والدليل بالألفاظ المشتركة) يأتون بأشياء فيها اشتراك، وفيها إجمال، وفيها احتمال، كقولهم مثلا: «الله ليس بجسم»، كلمة «الجسم» هذه فيها اشتراك، ماذا تريدون؟ أتريدون أن الله ليس بجسم يعني: ليس بجسم كأجسام بني آدم التي هي أجساد كثيفة من لحم ودم وعصب وإلى آخره؟ الكلام هاهنا معناه صحيح، أم تريدون بالجسم وهذا يطلقه بعضهم ويستعمله بعضهم أنه ما يُشار إليه أو ما يتصف بالصفات؟ فنقول هذا الكلام غير صحيح. إذا يكثرون أيضًا من استعمال الألفاظ المشتركة التي فيها إجمال واشتباه. وعندهم أيضًا أشياء أخرى من هذا القبيل، أنت لو فتشت في أدلتهم سيظهر

لك أشياء كثيرة من هذا، تجد أن حاصل دعواهم التقول على اللغة والخطأ فيها، تجد أنهم يستدلون على دليل الأعراض أو دليل حلول الحوادث بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام حينما قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] يقولون: استدل بالأفول الذي هو الحركة على نفي كون الكوكب ليس ربا ولا إلها. والواقع أن الأفول ليس هو الحركة، إنما الأفول هو المغيب، إذا كلامهم فيه خطأ على اللغة. أو تجد حاصل استدلالهم تنزيل الاصطلاحات الحادثة على الوحي، يعني أن يُنزل اصطلاح حادث على الوحي، والواجب حمل نصوص الوحي على اللغة العربية وقت نزول الوحي. تجد مثلاً المفوضة أنهم يقولون: الدليل على التفويض قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] يعني لا يعلم ما تحمل عليه أدلة الصفات بخلاف الظاهر إلا الله، إذا حملوا نصوص الوحي على اصطلاح حادث لم يكن معهودًا ولا معروفا وقت نزول الوحي، ما كانوا يعرفون التأويل بهذا المعنى. أو تجد حاصل استدلالهم استدلال بدليل نقلي غير صحيح، وهذا يقعون فيه كثيرا؛ لأن أهل الكلام عموما عندهم ضعف شديد في السنة، من أضعف الناس بمعرفة الحديث، والجرح والتعديل، والعلل، والتصحيح، والتضعيف، ولذلك تجد واحدًا يُشار إليه بالبنان منهم سواء كان من المتكلمين، أو من المرجئة، أو من القدرية، أو غيرهم يستدل بحديث لا يصح عن رسول الله ﷺ، إما ضعيف وإما

مكذوب، يعني ربما تجد في كلامهم ككلام المرجئة مثلاً يقولون: والدليل على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص قوله ﷺ: «الإيمان لا يزيد ولا ينقص». أخرجه الجورقاني في الأباطيل والمناكير (١٤)، وابن الجوزي في الموضوعات (١/ ١٣٢). وهذا افتراء على رسول الله ﷺ. المقصود أنك إذا تأملت في كلامهم وجدت أن حاصل استدلالاتهم استدلالات غير صحيحة، ترجع إلى هذه الأوجه أو غيرها، والله أعلم.

(فأما المتوسط ...ألخ) الخوف أشد ما يكون على المتوسط في علم الكلام فليس هو الذي ما دخل في علم الكلام فهو في عافية، ولا هو الذي بلغ النهاية والغاية فأدرك أن علم الكلام ليس ذاك الشيء الذي يُعول عليه، كحال كثير من المتكلمين الذين أعلنوا رجوعهم أو أعلنوا حيرتهم كما سبق معنا. المشكلة في هذا الذي في وسط البحر، ليس هو الذي على هذا الشاطئ، ولا الذي بلغ الشاطئ المقابل، هو في الوسط، ويظن أنه على شيء والواقع أنه ليس على شيء، وكلما وردت عليه الإشكالات فإنه لا يرعوي، لماذا؟ لأنه سيقول: علم الكلام كفيل بأن يبين لي الصواب ويُزيل عني الإشكال في المستقبل، تأتي عليه الإشكال والواردات وأسباب الحيرة لكنه لا يزال متشبثا، لماذا؟ لأنه ما وصل النهاية، ولأنه يظن أن الجواب سيكون لاحقا، ولأنه سيقول: السبب هو أنا وجهلي؛ لأني ما أحطت بعلم الكلام، ولذلك لا يزال متشبثا به. أما الذي خبره وعرف صغيره وكبيره فإنه سيدرك أنه ليس هناك شيء وراء الذي

علمته، والنتيجة أنه ما حصل يقينا ولا حصل هداية، لكن هذا المنتهي إنها ينتفع بانتهائه إذا رزق الهداية، وإلا فإنه سيبقى متخبطا في حيرته وضلاله، إذا بصره الله بالصواب وكان عنده قصد للوصول إلى الحق، فإذا لاح له الحق أقبل عليه وبادر إليه، وهذا حال كثير من علماء الضلال، من القبوريين، من أهل الكلام، من غيرهم الذين رجعوا إلى جادة الحق؛ لأنهم أهل خبرة ودراية وأدركوا أنهم لم يكونوا على شيء، فلاح لهم نور مبين فأقبلوا إليه، وهو نور الوحي. فالخوف إذا من هؤلاء الذين هم من أنصاف المتكلمين. ثم ذكر كلمة حسنة ذكرها هنا وذكرها أيضًا في كتابه الرد على البكري ذكر أن هناك مشكلة عظيمة، تكون من أربعة أشخاص، قال: (أكثر ما يقد الدنيا نصف متكلم) نصف متكلم هذا الذي سبق الكلام فيه، وأنه في الغالب لا يعود ولا يرجع لأنه منبهر بعلم الكلام، فهذا لا شك أنه مفسد للأديان. (ونصف متفقه) هذا يفسد البلدان؛ لأنه بسبب كونه يتصدر وهو لم يتأهل، يفتي بفتاوى غير صحيحة يترتب عليها فساد عريض، ورحم الله شيخ الإسلام قال هذا فيهما نقله عن الناس في نصف متفقه، فكيف لو أدرك زماننا الذي فيه أناس ما وصلوا عشر التفقه ثم تصدروا!! فجاءت الويلات وجاءت النكبات وجاءت المصيبات. المصيبة في هؤلاء الأربعة ليس في كونه بلغ نصف التفقه، أو بلغ نصف الطب مثلاً، أو نصف النحو ليس هنا، المشكلة أنه تصدر ولم يكمل ولم يتأهل هنا المشكلة، وإلا فالذي يعلم ضعفه

وأنه لا يزال الشوط والطريق أمامه طويلاً، فعرف قدر نفسه وأكمل الطريق ولم يتصدر فهذا إن شاء الله أنه على خير ويصل، إن كان الطريق الذي يسير عليه صحيحًا، إن كان فقه الكتاب والسنة حقا، هذا سيصل إن شاء الله وإلا فهو على نيته إذا لم يصل، لكن البلية فيمن يتصدر فتأتي بعد ذلك المصائب، وتأتي بعد ذلك الفتاوى العجيبة الغريبة التي تضحك العقلاء وتبكيهم مع الأسف الشديد. الفائدة التي نريد أن نستفيدها هي أن على طالب العلم أن يكمل الطريق لكي ينتفع وينتفع به، أما أن يرجع إلى بلده فيتصدر للتعليم، ويتصدر للإفتاء، ويتصدر لتوجيه الناس، ويتصدر للزعامة وهو ليس متأهلاً، ويخوض في النوازل ويخوض في المعضلات، وهو ليس أهلاً لهذا هذه مصيبة عظيمة. إذا الوصية: ألا تكون نصف متفقه، كُن طالب علم متأهلاً، والعلم طريقه طويل، وافته الاستعجال، من رزق إخلاصا وجَلدًا وصبرا فسيصل بإذن الله. وستكون متأهلاً. إن كنت محيطا بأصول العلم الذي تدرسه، أنت محيط بأصوله بقواعده. ثم أنت على اطلاع بغالب تفاصيله، لا شك أن الكمال ليس لأحد من الناس أن يكون قد بلغ إلى أن يحوز العلم كله، ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] إنما العبرة بالغالب، أن يكون عنده معرفة بغالب التفصيلات والجزئيات وأفراد المسائل في العلم الذي يدرسه، يضبط ضبطـًا تاما الأصول ثم يكون مطلعا وعلى معرفة بغالب وجل وأكثر المسائل الفرعية. ثم أن يكون على

معرفة بمواضع الإجماع والخلاف، لابد حتى تصل إلى مرحلة التأهيل أن تكون في العلم الذي تدرسه على معرفة بمواضع الإجماع والخلاف حتى لا تأتي بالدواهي. ثم أن تكون على دراية بالمصادر وبالمراجع الأصيلة للفن الذي تدرسه لأجل أن تصل إلى المسألة التي تريدها إذا طلبتها. بهذا تكون متأهلاً في العلم الذي تدرسه. أعود وأقول: آفة العلم الاستعجال، فلا تستعجل، استعن بالله وأكمل وأبشر بالخير. [صالح سندي].

***

ومن علم أن المتكلمين من المتفلسفة وغيرهم هم في الغالب في ﴿قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ۝٩﴾ [الذاريات: ٨-٩] **يعلم الذكي منهم العاقل أنه ليس هو فيما يقوله على بصيرة، وأن حجته ليست بيِّنة، وإنما هي كما قيل فيها:**

حججٌ تهافتُ كالزجاج تخالها حـقًا وكـلٌّ كـاسر مـكـسـور

***

قال ابن تيمية رحمه الله: (إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالا من قول إلى قول، وجزما بالقول في موضع، وجزما بنقيضه، وتكفير قائله في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين، فإن الإيمان كما قال فيه قيصر لما سأل أبا سفيان عمن أسلم مع النبي ﷺ: هل يرجع أحد منهم عن دينه سخطة له، بعد أن يدخل فيه؟ قال: لا. قال: وكذلك الإيمان إذا

خالط بشاشته القلوب، لا يسخطه أحد. ولهذا قال بعض السلف عمر بن عبد العزيز أو غيره: من جعل دينه غرضا للخصومات أكثر التنقل. ... وبالجملة: فالثبات والاستقرار في أهل الحديث والسنة أضعاف أضعاف ما هو عند أهل الكلام والفلسفة»(١). وقد تقدم الكلام عن اضطراب أهل الكلام الذين سلكوا هذا الباب وأن حالهم دائر بين ثلاثة أحوال: الحال الأول: حال التوبة والندم والرجوع إلى مذهب أهل السنة والجماعة. والحال الثاني: حال الشك والارتياب، ومن ذلك ما نقله عن الغزالي، وقد ذكر المصنف نماذج لحال هؤلاء ومن ذلك قوله: «وقد بلغني بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو الحونجي صاحب كشف الأسرار في المنطق، وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن. أنه قال عند الموت: أموت وما علمت شيئا إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب. ثم قال: الافتقار وصف عدمي. أموت وما علمت شيئا. وحدثني من قرأ على ابن واصل الحموي أنه قال: أبيت بالليل، وأستلقي على ظهري، وأضع الملحفة على وجهي، وأبيت أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء وبالعكس، وأصبح وما ترجح عندي شيء. وقال آخر: بت البارحة أفكر إلى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته. ولو جمعت ما بلغني في هذا الباب عن أعيان هؤلاء كفلان وفلان لكان شيئا كثيرا، وما لم

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٠).

يبلغني من حيرتهم وتشككهم أكثر وأكثر»[١]. وقال أبو الوفاء بن عقيل رحمه الله: «وقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك، وكثير منهم إلى الإلحاد؛ تشم روائح الإلحاد من فلتات كلام المتكلمين»[٢]. والحال الثالث: هو التردد والانتقال من قول إلى قول وهذا الحال هو ما تحدث عنه المصنف حيث وصف حال هؤلاء بقوله: (إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالا من قول إلى قول، وجزما بالقول في موضع، وجزما بنقيضه، وتكفير قائله في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين). وقال هنا: (ومن علم أن المتكلمين من المتفلسفة وغيرهم هم في الغالب في قول مختلف، يؤفك عنه من أفك، يعلم الذكي منهم والعاقل: أنه ليس هو فيما يقوله على بصيرة، وأن حجته ليست بينة). [محمد بن خليفة].

***

ويعلم العليم أنهم من وجه مستحقون ما قاله الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث قال: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام». ومن وجه آخر إذا نظرت إليهم بعين القدر، والحيرة مستولية عليهم، والشيطان مستحوذ عليهم، رحمتَهم ورفقتَ عليهم، أُوتُوا ذكاءً وما أُوتوا زكاءً، وأُعطوا فُهومًا وما أُعْطُوا علومًا وأُعطوا سمعًا وأبصارًا وأفئدة،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٦٢).

(٢) تلبيس إبليس لابن الجوزي (ص:٨٥).

﴿فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ وَلَآ أَفۡـِٔدَتُهُم مِّن شَيۡءٍ إِذۡ كَانُواْ يَجۡحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٦].

***

من سمات أهل السنة الجمع بين الرحمة واللين والشدة والغلظة، بخلاف غيرهم ممن يأخذ جانبا من هدي السلف ويدع الجانب الآخر، فيأخذون بالشدة في جميع أحوالهم أو باللين في جميع أحوالهم. أما أهل السنة فيجمعون بين هذا وهذا، وكل في موضعه، حسب ما تقتضيه المصلحة، ومقتضيات الأحوال. وهم حقا كما قال شيخ الإسلام الإمام ابن تيمية: «نقاوة المسلمين، فهم خير الناس للناس... وأهل السنة يتبعون الحق من ربهم الذي جاء به الرسول، ولا يكفرون من خالفهم فيه، بل هم أعلم بالحق وأرحم بالخلق، كما وصف الله به المسلمين، بقوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. قال أبو هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: كنتم خير الناس للناس... ولهذا كنت أقول للجهمية من الحلولية والنفاة الذين نفوا أن يكون الله تعالى فوق العرش لما وقعت محنتهم، أنا لو وافقتكم كنت كافرا؛ لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال، وكان هذا خطابا لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم وأصل جهلهم شبهات عقلية حصلت لرؤوسهم في قصور من معرفة المنقول الصحيح والمعقول الصريح الموافق له، فكان هذا خطابنا،

فلهذا لم يقابل جهله وافتراؤه بالتكفير بمثله»[١]. فسلك رحمه الله مع المخالفين طريقين: الطريق الأول وهو: الشدة والغلظة معهم. والطريق الآخر وهو: الرأفة والرحمة بهم. ولا تعارض في هذا، فمن جهة أنه باطل فلابد أن يردع، ولا بد أن يقاوم، ولا بد أن يرد على أصحابه، ولابد أن يؤدبوا، فلا بد من الشدة عليهم. ومن جهة أخرى هؤلاء حيارى، وابتعدوا عن طريق الحق فيجب على الإنسان من جهة أن يتلطف معهم في إرشادهم إلى الحق، فإذا كان المقام مقام تعليم، ومقام مناظرة، فهنا ينبغي التلطف معهم. فمقام الرد على البدعة ودفعها لابد من الشدة، والغلظة، والهجر. وهذا المنهج حبذا أن يأخذ به طلاب العلم. فإن الهجر والغلظة في مواطن محدودة، وليست في كل الأحوال، وكذلك في المقابل اللين والرأفة والرحمة أيضا في مواطن، وليست في كل الأحوال. فبعض طلبة العلم هداهم الله بمجرد أن يرى مخالفا يعبس في وجهه، ويطبق عليه أحكام أهل البدع، مع أنه لو بين له الحق وأرشده وأخذ بيده، وبين له الدليل والبرهان، أو أحضره إلى مجالس أهل العلم، فلعله بهذا تنجلي له الحقائق، ويتبصر ويذعن للحق. ولذلك يقول ابن تيمية: «أهل السنة أعرف الناس بالحق، وأرحم الناس بالخلق»[٢]. فينبغي أن يكون صاحب السنة رحيما بأمثال

---

(١) منهاج السنة (٥/ ١٥٧).

(٢) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٥٨).

هؤلاء، فلعل هذا الرفق يلين قلب هذا المخالف وتنجلي بصيرته. فإذا الحكمة في الدعوة تتطلب الشدة أحيانا، وتتطلب اللين أحيانا. وعلى الداعية أن يواجه هذا الأمر بحسب ما يستدعيه الحال، فإذا كان الشخص معرضا تماما عن الحق وفي ذات الوقت مجتهدا في باطله ويدعو إليه، فمثل هذا لا نلين معه بأي حال، لكن لو أن شخصا نرى أن هذه الأمور الباطلة قد تمكنت في نفسه، ويكتمها في نفسه، ولا يدعو إليها فمثل هذا لا يمكن أن نأخذه بالشدة، بل نأخذه باللين، ونعلم أنه هذا صاحب حيرة، وأن الشيطان قد استحوذ عليه؛ فلابد من الرفق معه حتى يستمع للحق. فمن سمات أهل السنة أنهم يعطون كل ذي حق حقه. قال ابن تيمية رحمه الله: «ومن سلك طريق الاعتدال عظم من يستحق التعظيم وأحبه ووالاه وأعطى الحق حقه، فيعظم الحق ويرحم الخلق، ويعلم أن الرجل الواحد تكون له حسنات وسيئات، فيحمد ويذم، ويثاب ويعاقب، ويحب من وجه ويبغض من وجه، هذا هو مذهب أهل السنة والجماعة خلافا للخوارج والمعتزلة ومن وافقهم»(١). وقال ابن تيمية: «وهذه حال أهل العلم والحق والسنة؛ يعرفون الحق الذي جاء به الرسول، وهو الذي اتفق عليه صريح المعقول وصحيح المنقول، ويدعون إليه، ويأمرون به نصحا للعباد، وبيانا للهدى والسداد. ومن خالف ذلك لم يكن لهم معه هوى، ولم يحكموا عليه

---

(١) منهاج السنة النبوية (٤/ ٥٤٣).

بالجهل، بل حكمه إلى الله والرسول، فمنهم من يكفره الرسول، ومنهم من يجعله من أهل الفسق أو العصيان، ومنهم من يعذره ويجعله من أهل الخطأ المغفور. والمجتهد من هؤلاء المأمور بالاجتهاد، يجعل له أجرا على فعل ما أمر به من الاجتهاد، وخطؤه مغفور له، كما دل الكتاب»(1). وقال ابن قيم الجوزية رحمه الله: وهو يتكلم عن أهل السنة: «فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه، وهم براء من باطلهم، فمذهبهم جمع حق الطوائف بعضه إلى بعض والقول به ونصره وموالاة أهله من ذلك الوجه، ونفي باطل كل طائفة من الطوائف وكسره ومعاداة أهله من هذا الوجه، فهم حكام بين الطوائف لا يتحيزون إلى فئة منهم على الإطلاق ولا يردون حق طائفة من الطوائف، ولا يقابلون بدعة ببدعة ولا يردون باطلا بباطل، ولا يحملهم شنآن قوم يعادونهم ويكفرونهم على أن لا يعدلوا فيهم، بل يقولون فيهم الحق ويحكمون في مقالاتهم بالعدل، والله سبحانه وتعالى أمر رسوله أن يعدل بين الطوائف فقال: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدۡعُۖ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٖۖ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ﴾ [الشورى: 15]»(2). وقال ابن قيم الجوزية رحمه الله: «والله تعالى يحب الانصاف بل هو أفضل حلية تحلى بها الرجل

---

(1) النبوات (1/ 422).

(2) شفاء العليل (ص:113).

خصوصا من نصب نفسه حكما بين الاقوال والمذاهب وقد قال الله تعالى لرسوله: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥]. فورثة الرسول منصبهم العدل بين الطوائف وألا يميل أحدهم مع قريبه وذوي مذهبه وطائفته ومتبوعه بل يكون الحق مطلوبه يسير بسيره وينزل ينزوله، يدين بدين العدل والإنصاف، ويحكم الحجة وما كان عليه رسول الله»(١). وقال ابن تيمية: «فأهل السنة يستعملون معهم العدل والإنصاف ولا يظلمونهم؛ فإن الظلم حرام مطلقا كما تقدم، بل أهل السنة لكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم لبعض، بل هم للرافضة خير وأعدل من بعض الرافضة لبعض. وهذا مما يعترفون هم به، ويقولون: أنتم تنصفوننا ما لا ينصف بعضنا بعضا»(٢). قال ابن تيمية: «فإن الصواب الذي عليه أهل السنة والجماعة أنه قد يجتمع في الشخص الواحد والطائفة الواحدة ما يحمد به من الحسنات وما يذم به من السيئات، وما لا يحمد به ولا يذم من المباحات، والعفو عنه من الخطأ والنسيان بحيث يستحق الثواب على حسناته ويستحق العقاب على سيئاته، بحيث لا يكون محمودا ولا مذموما على المباحات والمعفوات، وهذا مذهب أهل السنة في فساق أهل القبلة ونحوهم، وإنما يخالف في هذا الوعيدية من الخوارج والمعتزلة ونحوهم،

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ١٤٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٥٧).

الذين يقولون: من استحق المدح لم يستحق الذم، ومن استحق الثواب لم يستحق العقاب، ومن يستحق العقاب لم يستحق الثواب»[1]. [محمد بن خليفة].

النظر في أهل الكلام وأمثالهم هو من وجهين عند المصنف: الأول: مستحقون لما قاله الأئمة فيهم، كقول الشافعي: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من أعرض عن كتاب الله وسنته وأقبل على الكلام». الثاني: وهو من نظر إليهم بعين القدر، وذلك من جهة أن القوم ضلوا وقد أوتوا ذكاءً ولم يؤتوا زكاءً، وأوتوا عقولاً ولم يؤتوا فهوماً وتحقيقاً في هذه المقامات الشرعية الفاضلة، فمن هذا يقع لهم مقام الرحمة، وهناك يقع لهم مقام العلم. ودائماً طالب العلم بنظره، ينظر بعين العلم تارةً وبعين الرحمة تارة، وهذا هو منهج الأنبياء، وهو منهج من آتاه الله علماً اختص به، كما في قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥] فالناس يصلحهم مقام الرحمة والرفق، «فَإِنَّ الرِّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا يُنْزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ». أخرجه البخاري في الأدب المفرد (٤٦٩)، ومسلم (٢٥٩٤). و«إِنَّ اللهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ». أخرجه البخاري (٦٩٢٧)، ومسلم (٢١٦٥). و«مَنْ يُحْرَمِ الرِّفْقَ يُحْرَمِ الْخَيْرَ كُلَّهُ». أخرجه مسلم (٢٥٩٢). وهم كذلك يحتاجون إلى

---

(١) التسعينية (٣/ ١٠٣١).

العلم؛ فإن الرفق إذا لم يكن بعلم كان تسهيلاً لضلال الخلق، ولم يكن منعـًا لضلالهم. ولا يعني إيراد هذه الآية أن المصنف يقصد أن المتكلمين يدخلون في مسألة الجحد، ولكن من باب القياس، فإن الكفار الذين آتاهم الله سمعـًا وأبصاراً وأفئدةً ما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم.. إلخ، فهذا من باب القياس لا من باب أن المصنف يجعل حكم المتكلمين كحكم الكفار. وهذا التحصيل الأخير من المصنف يقع به لطالب العلم أن من يشتغل بالنزعات العقلانية في هذا العصر يعرف أنه مهما حاول النظر والتحصيل فإن في القصص الماضية عبرة، وذلك من جهة أنك إذا نظرت إلى أئمة الكلام وقرأت في بعض سيرهم، أو نظرت في بعض كتبهم، تحقق لك أن كثيراً منهم كانوا على درجة بالغة من الذكاء والعقل، إلا أن النهاية التي حصلوها نهاية ساذجة بشهادتهم على أنفسهم، كما قال الرازي: «نهاية إقدام العقول عقال ...»، وكما في قول الشهرستاني: «لعمري لقد طفت المعاهد كلها ...». فتجد أن هذه الشهادات من قوم نظروا وتوسعوا، ومن يتقحم هذا المسلك العقلاني في هذا العصر هم أولى بأن تكون نتيجتهم دون أو مقاربة للنتيجة التي تحصل عليها من تقحم هذا المسلك في زمن سبق، مع أنه يحافظ على الحقيقة التي تقدم ذكرها كثيراً، وهي: أن العقل لا يعارض النقل.

[يوسف الغفيص].

هذا الكلام كلام حسن نافع، بل هو من محاسن كلام شيخ الإسلام في هذه الرسالة، البصير بالحق وبالباطل الذي هدي إلى الحق له في أهل الضلال نظران، نظر من جهة الشرع، ونظر من جهة القدر. وهذا تقرير في غاية الحسن من الشيخ رحمه الله. إذا نظر إليهم من جهة الشرع فإنه سيستعمل في حقهم ما يجب شرعا من التعزير، من الهجر، من التأليف، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحسب الحال، ليس ثمة قاعدة مطردة في هذا المقام، بل الأمر يختلف باختلاف الحال، فيلتزم الإنسان ما يجب عليه حبا وبُغضًا وتعزيرا، قياما على هذا الضال، أو تأليفا له، إلى آخر ما هنالك، إذا كان السني في حال ضعف والمبتدع في حال قوة فإنه يداريه ويكتفي شره، إلى آخره، يستعمل في هذا النظر الشرعي في ضوء أدلة الشرع ومقاصده. وثمة نظر آخر وهو النظر كما قال الشيخ رحمه الله: النظر إليهم بعين القدر، سيراهم والحيرة مستولية عليهم، والشيطان مستحوذ عليهم، وهذا يورثه رحمة بهم. أهل السنة أعلم بالحق وأرحم بالخلق، وهذه الرحمة تدعوه إلى الرفق والحرص على هدايتهم، هذه رحمة عند أهل السنة تجاه كل منحرف، حتى الكافر ليس المبتدع فقط، حتى الكافر في قلوب أهل السنة والإسلام رحمة به؛ لأنهم يدركون ما النتيجة التي سيؤول إليها حاله لو مات على كفره، فهو يرحمه بدعوته إلى الحق، إلى دين الله. كذلك المبتدع إذا رأيته وهو يتخبط في دياجير الضلال فإنك

ترحمه، ترفق به، وتحرص على هدايته إلى الحق والصواب. وأيضا تحمد الله على العافية، وتقول: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاه به. وأيضا أن يُصيبك الخوف والوجل أن يصبح حالك كحالهم، أن تضل بعد الهداية، أن تنحرف بعد أن كنت على الصراط المستقيم، فإن الهداية ليست بحولك ولا بطولك ولا بقوتك ولا بذكائك ولا بعلمك ولا بشهادتك، ولا بشيء من ذلك، إنما الهداية من الله، فهو يهدي من يشاء، ويضل من يشاء.

واجعل لقلبك مُقْلَتين كلاهُمَا بِالْحَقِّ فِي ذَا الخلق ناظرتان
فانظر بعين الحكم وارحمهم بها إذ لا تُرد مشيئة الديان
وانظر بعين الامر واحملهم على أحكامه فهما إذا نظران
واجعل لعينك مُقْلَتَين كلاهما من خشية الرحمن باكيتان
لوشاء ربك كنت أيضا مثلهم فالقلب بين أصابع الرحمن

(أوتوا ذكاء وما أوتوا زكاء، وأعطوا فهوما وما أعطوا علوما، وأعطوا سمعا وأبصارا وأفئدة) لكنها ما أغنت عنهم شيئا، والغالب أن من أوتي ذكاء ولم يُؤْتَ زَكاء وصلاحًا الغالب أنه لا يكون إماما في العلم، والغالب أن يجعل العلم متجرا للدنيا، يجعله وسيلة لتكسب حطامها، فلا يوفق إلا ما وفق إليه الهداة المتقون، والله المستعان. [صالح سندي].

والكلام هنا تضمَّن أمورًا: الأول: أنَّهم مضطربون في مذاهبهم حائرون، وأنَّ حججَهم مُتهافةٌ ينقض بعضُها بعضًا. الثاني: أنَّ الذكيَّ وإن تمسَّك بمذهبه وسار على طريقة سلفِه؛ فإنه يُدرك أن حججَهم واهيةٌ، وأنهم ليسوا على شيءٍ، لكن يحمله على الإصرار على مذهب طائفته: إمَّا التعصُّبُ، أو مآربُ أُخرى. الثالث: أنه ينظر إليهم من وجهين؛ الأول: من جهةِ تفريطِهم وإعراضهم عن الكتاب والسنَّة، فهم من هذا الوجه يستحقُّون ما قالهُ الشافعيُّ: «حُكمي في أهل الكلام...» إلى آخره. الوجه الثاني: من جهة جَريانِ القدرِ، واستيلاءِ الحيرةِ عليهم، واستحواذِ الشيطانِ عليهم، فهم من هذا الوجه يستحقُّون الرحمةَ والرفقَ بهم. الرابع: من ثمرة العلمِ بحال المتكلِّمين من الاضطراب والحيرةِ والضلالِ عن الحقِّ: معرفةُ فضلِ السَّلفِ بمعرفة الحقِّ من الباطل، ومعرفة حقيقةِ علم الكلامِ فجانبوه وحذَّروا منه، فكانوا على الصراط المستقيم مهتدين بهدى اللهِ الذي بعث به رسولَه من الكتاب والحكمة؛ لذلك قال الله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. [عبد الرحمن البراك].



ومن كان عليمًا بهذه الأمور: تَبَيَّنَ له بذلك حذق السلف وعلمهم وخبرتهم، حيث حذروا عن الكلام ونهوا عنه، وذمُّوا أهله وعابوهم، وعلم أن من ابتغى الهدى في

غير الكتاب والسنة لم يزدد إلا بعدًا. فنسأل الله العظيم أن يهدينا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، آمين.

***

(وعلم أن من ابتغى الهدى في غير الكتاب والسنة لم يزدد إلا بعدا) هذه الجملة من شيخ الإسلام رحمه الله حرية منك بإعادة النظر وإمعانه في هذا الموطن؛ لأن الناظر في نصوص الكتاب والسنة وفي كلام السلف يُخشى عليه من شيئين: الأول: يخشى عليه من الغلو في فهمها أو أن يسيطر عليه الشبهة فلا يفهم النصوص كما ينبغي، وهذا وقع فيه طائفة بل طوائف من هذه الأمة. والثانية: أن يمل من الرجوع إلى النصوص بما دلت عليه وإلى طريقة السلف، ويذهب إلى غير هذا المسلك وهذه الطريقة مللاً منه، وهذه من مكايد الشيطان أنه يُمله من هذا، فيقول: ما عند الآخرين فيه علم وفيه تفصيل، فيعرض عن معرفة تفاصيل كلام السلف وشرحهم وبيانهم للآيات والأحاديث في هذا الباب، باب الاعتقاد في صفات الله وأسمائه وغير ذلك من أركان الإيمان، فيقبل على ما عند العقلانيين من المتكلمين والمبتدعة والضلال، فإذا نظر في كلامهم رأى في كلامهم عجبا من جهة تنوع الألفاظ وتجددها وكثرة المصطلحات، وهذه قد تغري الناظر بأن وراءها علما، وإنما وراءها كما قال شيخ الإسلام السراب لا العلم، فكل الكلام والفلسفة فيه حريق وظلمة، حريق للإيمان

وظلمة للقلوب، وزخرفوها بالألفاظ والاصطلاحات حتى غدت عجيبة في كثرة ما يوردون وما زعموا أن طريقتهم برهانية صحيحة، فالواقع أن طريقتهم عقلية مخالفة الطريقة السلف، والاعتماد إنما يكون على ما جاء في الكتاب والسنة. فإذا تنتبه إلى أن أصل الضلال هو الذهاب إلى أحد الطريقين: الأول: أن يغلو العبد في النصوص وأن يُحملها ما لا تحتمل، أو أن تسيطر عليه الشبه فيها ولا يعلم ما دلت عليه علم الحق واليقين. والثاني: أن يمل من قراءة كتب السنة والحديث والتوحيد على طريقة السلف فيذهب إلى غيرها، فيحصل عنده أولاً إعجاب، ثم بعد ذلك تحصل عنده شبهة، ثم بعد ذلك يحصل عنده بدايات الانحراف والضلال. ولا شك أن كلام المتبعين للسلف قليل، كثير الفائدة، وأن كلام غيرهم كثير، قليل الفائدة، إن لم يكن كثيرا كثير المضرة. والمتكلمون أقل كلاما من الفلاسفة والفلاسفة أكثر كلاما من المتكلمين، وكل له نصيبه من الضلال عن منهج السلف. فإذا الواجب علينا أن نضرع إلى الله دائما في أن يرينا الحق حقا، وأن يمن علينا باتباعه في المسائل العظيمة وفي المسائل التي قد تبدو غير عظيمة. فلنضرع دائما إلى الله في أن يلهمنا الحق وأن يرينا الحق حقا وأن يمن علينا باتباعه، ولنضرع إلى الله دائما أن يهدينا طريق عباده المتقين الذين رضي عنهم وأرضاهم، ووصفهم الله بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ۝٦٦ وَإِذًا لَّأَتَيْنَٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْرًا عَظِيمًا

﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَٰهُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُو۟لَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾ ذَٰلِكَ ٱلْفَضْلُ مِنَ ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ عَلِيمًا ﴿٧٠﴾﴾ [النساء: ٦٦-٧٠]. إذا كان كذلك، فالاهتمام بطريقة السلف لا تنتهي، لا يقول طالب العلم: أنا عرفت طريقة السلف، أو عرفت مذهب السلف، وأريد أن أعرف ما عند أهل الفرق، أريد أن أعرف ما عند المتكلمين، ونحو ذلك، فيأتيه النقص والضلال من هذا، فكلام أهل العلم في الاعتقاد ينسى إلا إذا حافظ عليه العبد بالترداد والقراءة، والرجوع إلى الأصول التي علمها بين حين وحين، فإذا تركه وأقبل على غيره صار جناية على ما سبق أن تعلمه وانتفع به من كلام أئمة أهل الحق والدين. [صالح آل الشيخ].

المقاصد التي تضمنتها الرسالة الحموية

تضمنت هذه الرسالة عدة مقاصد، أهمها:

المقصد الأول: بيان إسناد مقالة السلف.

المقصد الثاني: بيان إسناد مقالة التعطيل وحال أصحابها.

المقصد الثالث: معتبر القول في هذا الباب عند السلف والطوائف الكلامية.

المقصد الرابع: صلة نفاة متكلمة الصفاتية بمتكلمة الجهمية والمعتزلة الأوائل في ما وقعوا فيه من النفي والتأويل، وأثر هذا الاتصال في كثير من الفقهاء من أصحاب الأئمة وبعض الصوفية.

المقصد الخامس: أصناف المنحرفين عن سبيل السلف في هذا الباب.

المقصد السادس: النقل عن جملة المثبتة من أهل السنة أئمة السلف وأئمة أصحابهم ومحققي الفقهاء وبعض المتكلمة والصوفية؛ مما يقرر شيوع مذهب الإثبات، ولو في أصول الصفات.

المقصد السابع: الجمع بين علو الرب ومعيته، والرد على من زعم أن قول السلف في المعية هو من باب التأويل الذي نهوا عنه.

المقصد الثامن: غلط المخالفين في تسمية وعقيدة أهل السنة.

المقصد التاسع: الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها.

المقصد العاشر: النظر في حال المخالفين يقع بنظرين: نظر من جهة العلم، ونظر من جهة القدر.

المقصد الأول: بيان إسناد مقالة السلف: حيث ابتدأ المصنف رحمه الله رسالته بتقرير مقدمات، وقد تضمنت هذه المقدمات نتائج قطعية من جهة ثبوتها ومن جهة دلالتها، وهذه النتائج إنما كانت قطعيةً لأنها انبنت على مقدمات قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وهذه المقدمات وما تحصل عنها من النتائج هي مقدمات نظرية، ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: هي أوجه من النظر الشرعي والعقلي يتحصل بتحصيلها لزومـًا صحة مذهب السلف، وبطلان مذهب المخالفين لهم. وأما صحة مذهب السلف فيتحقق ذلك من جهة أن المصنف رحمه الله قرر أن نبوة محمد ﷺ، وما أنزله الله عليه من الكتاب والحكمة، من جهته هديـًا، ومن جهته رسالةً سماوية، متفق عليه وقطعي بين المسلمين. ثم يقول: فهذا القرآن الذي هو قطعي الهداية عند المسلمين، وهذه السنة النبوية التي هي قطعية الهداية عند المسلمين، لا بد أن يكون القول في أصول الدين قد تضمنه القرآن والسنة؛ ويمتنع أن يكون القرآن الذي نزل هدىً للناس وبينات من الهدى والفرقان، ويمتنع أن تكون السنة النبوية التي هي خير هدي كما في قوله ﷺ: «أَمَّا بَعْدُ. فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ. وَخَيْرُ الْهُدَى

هُدَى مُحَمَّدٍ». أخرجه مسلم (٨٦٧). تركا باب أصول الدين بغير إحكام، وهذا القطع ضروري. ثم يقول المصنف: وقد اتفق المسلمون حتى المخالفون للسلف كالمعتزلة والأشاعرة..إلخ، على أن القول في صفات الله وأفعاله من القول في أصول الديانة، فإذا كان من أصول الدين بإجماع المسلمين فإن أصول الدين قد علم أن النبي ﷺ جاء ببيانها وإحكامها ضرورةً، وكذلك القرآن بين هذا الباب أتم البيان، وإذا فرض خلاف ذلك فإنه يعني: أن من أخص أصول الدين وهو القول في صفات الله وأفعاله ما لم يبينه الله في كتابه ولا بينه النبي ﷺ في سنته. وترى أن هذا التحصيل تحصيل قطعي، فإذا تحقق أن هذا من القول في أصول الدين، وأن أصول الدين محكمة في الكتاب والسنة لزم من ذلك ألا يكون الناس محتاجين في هذا الباب ولا في غيره، لكن في هذا الباب آكد إلى شيء لم يتضمنه الكتاب والسنة، لا من جهة الدلائل ولا من جهة المسائل، بل هذا الباب دلائله ومسائله مقررة في الكتاب والسنة؛ لأنه أصل من أصول الدين. وإذا كان متقرراً عند المسلمين أن النبي ﷺ علم المسلمين الآداب العامة كآداب الأكل والشرب وأمثالها، وله في هذا سنة معروفة، فمن باب أولى أن يكون ﷺ قد علمهم وبين لهم، وأحكم القول في باب أسماء الرب وصفاته، والذي من خالف ما بعث به النبي ﷺ في هذا الباب فإنه يقع إما في تعطيل الرب عن صفات الكمال، أو في تشبيه الخالق بالمخلوق. وكلا

القولين من مقالات الكفار والملاحدة، بل كان جمهور المشركين لا يقعون في خطأ صريح في هذا الباب، بمعنى أنه كان من حيث الجملة مُقَرَاً به، وهذا يتعلق بجنس مسألة الربوبية لا بتحقيق تفصيلها؛ لأن القول في الصفات هو من القول في ربوبية الله تعالى. فإذا كان هذا متحققاً فإن النبي ﷺ ألقى هذا البيان لأصول الدين ومن أخص أصول الدين القول في الأسماء والصفات وتلقاه عنه أصحابه، ومن هنا يعلم قطعاً بالتسلسل العلمي العقلي: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا محكمين للحق في باب الأسماء والصفات؛ لأنهم تلقوا من الكتاب وعن نبيهم ﷺ، وقد تحقق بالضرورة العقلية والشرعية أن القرآن والسنة فيهما البيان؛ فيلزم أن يكون الصحابة قد تلقوا هذا البيان والإحكام. وفرض خلاف ذلك يلزم منه أن يكون الصحابة إما أنهم لم يفهموا الحق، وإما أنهم قصدوا الإعراض عنه. وكلا الوصفين ممتنع في حق الصحابة؛ لأن الله وصفهم بالعلم والإيمان؛ مما يدل على أنهم محققون لهذا المقام وأمثاله. وقد علم تحقيق الصحابة رضي الله عنهم لأصول الإسلام، وهذا مستفيض متفق عليه بين جمهور الأمة إلا من شذ من الرافضة ونحوهم ممن طعنوا في جمهور أصحاب النبي ﷺ إلا نفراً منهم. وإذا كان الصحابة قد أحكموا هذا الباب وعرفوه؛ فيلزم أن يكون التابعون قد تلقوا ذلك عن الصحابة وأخذوا عنهم، وعدم ذلك إما أن يكون سببه أن الصحابة كتموا الحق الذي علموه، أو أن التابعين أطبقوا على عدم

الفهم أو الإعراض عن الأخذ عن الصحابة في هذا الباب. وكل من هذه الفروضات يعلم امتناعها. وفي آخر زمن التابعين حدثت مقالة التعطيل، واتفق الأئمة إذ ذاك على إنكارها وردها، ثم بعد ذلك ظهرت مقالة التعطيل، وظهرت مقالة التشبيه، وكان موقف الأئمة الذين تلقوا عن التابعين من مقالة التعطيل ومقالة التشبيه موقفاً واضحاً متحققاً، وهو ذمهم لهؤلاء وهؤلاء، وأنهم وسط بين المعطلة والمشبهة. فهذا التسلسل الإسنادي يعلم به أن مقالة أهل السنة والحديث يتلقاها بعضهم عن بعض؛ ولهذا لما جاء المتأخرون منهم كشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وتكلموا في هذا الباب فإن الكلام الذي قرروه منصوص عليه في كتب السنة المسندة، كالكتب التي عينها المصنف وذكرها في رسالته كالسنة لعبد الله بن أحمد، ولابن أبي عاصم وأمثالهما. فهذا من جهة إسناد مقالة السلف؛ ولهذا تراه متسلسلاً، حيث أخذ كل أئمة عمن قبلهم من أئمة السنة والحديث، فتلقى الصحابة عن نبيهم، وتلقى التابعون عن الصحابة، وتلقى من بعد التابعين عن التابعين، ومن بعدهم عمن قبلهم، وهلم جرا، فتجده إسناداً متسلسلاً يحكون الاتفاق على هذا الباب ولا يذكرون في قولهم شيئاً من الخلاف.

المقصد الثاني: بيان إسناد مقالة التعطيل: ثم عني المصنف بعد ذلك ببيان إسناد مقالة التعطيل، أي: نفي الصفات التي أظهرها الجهمية والمعتزلة، فقال: إن أول

من تكلم بالتعطيل في هذا الباب هو الجعد بن درهم، ثم قتل، ثم أظهر مقالته الجهم بن صفوان الترمذي، وقتل أيضـًا، ولكنه أشاعها بعض الشيء فانتشرت هذه المقالة ونسبت إليه. ثم تكلم عن أئمة المعتزلة، مبينـًا أنهم وافقوا مقالة جهم في الجملة، وإن كانوا يختلفون مع الجهم بن صفوان في مسألة الأسماء وبعض مسائل هذا الباب، لكنهم يتفقون معه على نفي الصفات. فهذه المقالة إذاً منتهاها من حيث الإسناد العلمي عند المسلمين هو الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان وأمثالهما، حتى ولو قلت: إن منتهى هذه المقالة هو بعض أئمة المعتزلة، وأن طريقة المعتزلة مستقلة عن طريقة جهم كما يفرضها بعض النظار، فأيضـًا حتى أئمة المعتزلة الذين تكلموا في هذا الباب ليسوا ممن لهم قدم صدق عند الأمة أو عرفوا بالتحقيق أو السنة والأثر، بل كانوا على خلاف مع أئمة السنة والحديث، ولهم طعن عليهم. فهذا الأخذ عرف وتحقق؛ ولهذا اتفق أئمة السلف على ذم الجهمية والمعتزلة إذ ذاك، وعرفوا ببدعتهم عند جمهور المسلمين، حتى من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة ومن متكلمة الصفاتية: كالكلابية والماتريدية والأشعرية، فإن جميع هذه الطوائف الفقهية والكلامية اتفقوا على ذم الجهمية والمعتزلة؛ وهذا يدل على أن إسناد مقالة التعطيل ومنتهاها قوم قد أجمع السلف، والفقهاء من بعدهم، وأهل السنة والمنتسبون إليها على ذمهم والطعن فيهم؛ ولهذا لا ترى للمعتزلة قدم صدق

محفوظة أو ثناء معروف، وإن كانوا قد يشتغلون ببعض المعارف التي يحسنونها أو يجيدون في بعض الأبواب في أصول الفقه وغيره، لكن هذا لا يكون مطرداً، فضلاً عن أن يكون لهم اختصاص أو تحقيق في باب أصول الدين. فهذا في الجملة هو الإسناد المتحقق. وفيما يتعلق بما بعد ذلك، فإن المصنف يذكر إسناداً يذكره بعض أهل الأخبار، وهو من جهة تلقي الجعد لهذه المقالة، وهو إسناد تارةً يوصل ببعض اليهود وتارةً يوصل ببعض المتفلسفة.. إلخ. والمتحقق عند النظار من أهل السنة وغيرهم: أن مقالة التعطيل المحضة وهي نفي أسماء الرب وصفاته أو حتى نفي الصفات نفياً تاماً مقالة مأخوذة عن قوم من المتفلسفة، سواء صح الإسناد الذي يصلهم ببعض أعيان اليهود أو غيرهم أو لم يصح، فهذا إسناد تاريخي قد لا يكون له ذاك الاعتبار الكثير، لكن باعتبار الحقيقة العلمية فإن مقالة التعطيل بتمامها على طريقة أئمة الجهمية وأئمة المعتزلة لا شك أنها ليست مقالة لها أصل في الكتاب والسنة، ولا في العقل ابتداءً، فهي ليست مقالة شرعية؛ لأن الكتاب والسنة لم يذكرا هذه المقالة، وليست كذلك مقالة لها ذكر في العقل ابتداءً أو قبول في العقل ابتداءً.

والدليل على هذا الكلام: أنه لما جاء المتفلسفة المحضة، أي: الذين نقلوا الفلسفة نقلاً محضاً كابن سينا وأبي نصر الفارابي وأمثالهما، وهم غير أهل الكلام، انتهوا في باب الأسماء والصفات إلى قريب من هذه المقالة، بل إنهم يكادون يتفقون على

النتيجة مع أئمة الجهمية وأئمة المعتزلة في مسألة الصفات. وأبو نصر الفارابي وابن سينا يصرحون أن هذه المقالة مقالة منقولة عن طريقة أرسطو وأمثاله من الفلاسفة الذين قبل الإسلام. فالمهم: أن هذا الإسناد ينتهي إلى أعيان اتفق جمهور المسلمين على الطعن عليهم، والطعن عليهم لا يختص بأهل السنة وحدهم، بل حتى جمهور الفقهاء وجمهور الصوفية وجمهور متكلمة الصفاتية يطعنون على أئمة المعتزلة والجهمية، إن لم يكن هذا مذهب لسائرهم، ومن المتحقق بطريقة المتفلسفة الذين انتسبوا للإسلام كابن سينا وغيره أن هذه المقالة بتنظيمها هي مقالة فلسفية، وإن كان المعتزلة قربوها بعض التقريب إلى مقاصد الإسلام؛ ولهذا أصبحت بطريقة المعتزلة مقالةً مولدة. ولهذا تجد أن أئمة المعتزلة ينتهون إلى نفي الصفات نفياً تاماً كالانتهاء الذي ينتهي إليه ابن سينا، لكن ابن سينا يستعمل الطريقة الفلسفية المحضة، في حين أن المعتزلة يقربون الطريقة إلى الإسلام، ويستعملون بعض المقدمات الشرعية المجملة، وبعض المقدمات العقلية العامة، وإن كانوا لا يستغنون عن المقدمات الفلسفية، وترى هذا متحققاً في دليل الأعراض الذي استعمله المعتزلة لنفي الصفات، فإنه بالمقارنة بينه وبين دليل التركيب الذي استعمله ابن سينا لنفي الصفات؛ نجد أن كلا الدليلين على طريقة ونمط واحد. ومحصل هذا: أن مقالة التعطيل مقالة ينتهي إسنادها إلى نظريات

فلسفية منقولة ليس عليها أثرة شرعية، بل ولا أثرة عقلية مبتدعة، أي: ابتدعها العقل دون الالتزام بقوانين فلسفية معينة. ولهذا لا تجد أن الأدلة الكبار التي تستعملها المعتزلة بل حتى الأشعرية وإن كان هذا مقصداً يأتي التنبيه إليه إلا وهي تتضمن بعض القوانين الفلسفية التي كان يستعملها أئمة الفلاسفة قبل الإسلام كأرسطو وغيره، وإن كان يُعلم أن الإسلاميين الذين تكلموا بهذه المقالات التي كان يتكلم بها أئمة الفلسفة لم يوافقوا أئمة الفلسفة موافقةً مطلقة، ولكن مقالاتهم محصلة من طريقة أولئك. ولهذا انتهى ابن سينا إلى إثبات مسألة الوجود المطلق بشرط الإطلاق، والتزم تقرير التجريد في كتبه تقريراً مطولاً، وانتهى إلى عدم إثبات الصفات الثبوتية مطلقـاً، وإنما يقع عنده إثبات صفات السلوب أو الإضافات أو المركبات. وهذا الأسلوب وإن كان غلب عليه النمط الفلسفي إلا أن النتيجة المعتزلية الأولى عند أبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام وأمثالهما، ومن باب أولى عند جهم بن صفوان والجعد بن درهم هي من حيث النتيجة واحدة، وإن كان تقرير المتفلسفة كابن سينا أخذ الحروف الفلسفية، في حين أن المتكلمين كأئمة الجهمية وأئمة المعتزلة صارت حروفهم مولدة من أنماط فلسفية وأنماط لغوية..الخ. فمن هنا يتحصل: أن هذا الإسناد ينتهي إلى قوم ممن عرف كفرهم وإلحادهم وهم المتفلسفة، وهذا انقطاع صريح في مقالة التعطيل.

المقصد الثالث: بيان معتبر القول في باب الأسماء والصفات عند أهل السنة والطوائف: أما عند أهل السنة والجماعة فإن هذا الباب يُحكم بالكتاب والسنة كما قال الإمام أحمد: «نصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، لا يتجاوز القرآن والحديث». فدلائل الكتاب والسنة هي الحاكمة في باب الأسماء والصفات، وإن كان ينبه في هذه الدلائل إلى مسألتين: الأولى: أن دلائل الكتاب والسنة ليست دلائل خبرية محضة كما زعمه كثير من غلاة المتكلمين، وعن هذا قالوا: تعارض العقل والنقل؛ ولهذا يصنف غلاتهم الدلائل النقلية السمعية القرآنية النبوية بأنها دلائل خبرية محضة مبنية على صدق المخبر. ومقصودهم بأنها خبرية محضة: أي أنها لم تتضمن ترتيباً أو تصحيحاً عقلياً، وإنما تصحيحها من جهة أن الذي تكلم بها كالنبي ﷺ أو جاءت في القرآن الذي قد علم لزوم صدقه. وهذا الطعن في دلائل القرآن قد نبه شيخ الإسلام إلى أنه قد استعمله كثير من غلاة المتكلمين بالتصريح، قال: «وهو حال عامتهم وإن لم يفصحوا به». والحق أن دلائل الكتاب والسنة وإن كانت دلائل خبرية من جهة أنها قرآن وحديث يروى عن النبي ﷺ، وهي دلائل شرعية ولا شك في سائر مواردها، لكنها ليست خبريةً محضةً في سائر الموارد، وإذا قلنا: ليست خبريةً محضة في سائر الموارد؛ بمعنى: أنها ليست مبنية على صدق المخبر فحسب، ولهذا ترى أن من دلائل الكتاب والسنة ما يصححه ويقبله من لم

يدخل دين الإسلام ويؤمن بصدق نبوة النبي ﷺ. ففي القرآن استعملت الأدلة الخبرية المحضة، أي: التي يخبر بها الرب سبحانه وتعالى في كتابه، أو يخبر النبي عن ربه ببعض الصفات السمعية المقصورة على ورود السمع. مثلاً: أخبر سبحانه وتعالى في القرآن في سبعة مواضع أنه استوى على العرش، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فهذه الآية وأمثالها من آيات الاستواء يقال: إنها دليل خبري محض. أي: ليس له ترتيب عقلي سابق؛ بمعنى أن العقل لا يمكن أن يدرك هذه الصفة قبل ورود الشرع بها، وإن كان العقل بعد ورود الشرع بالصفة لا يمكن أن يقع في معارضته أو مخالفته. كذلك ما ورد عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه حيث قال: «يَنْزِلُ رَبُّنا عَزَّ وَجَلَّ كُلَّ لَيْلَةٍ إلى السَّماءِ الدُّنْيا، حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ». أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨). فهذا أيضاً دليل نبوي خبري محض، ومعنى قولنا: خبري محض أنه لولا أن النبي ﷺ أخبر بنزول الله إلى السماء الدنيا لما كان لأحد أن يصل إلى ذلك. لكن فيما يتعلق بعلو الرب سبحانه وتعالى، فقد جاء ذكره في القرآن أكثر من ذكر الاستواء، ولكن الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى بائن عن خلقه، وأنه علي عليهم، هذا حقيقة يقر بها العقل ابتداءً. كذلك الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى سميع بصير. هذه حقيقة يقر بها العقل ابتداءً، وإن كان الشرع جاء بها؛ ولهذا قد ترى في بعض الدلائل أو بعض الأخبار القرآنية إخبار عما يقر به العقل

ابتداءً، فيكون خبر الشارع تقريراً وتحقيقاً وضبطاً لهذا المورد الذي يقر به العقل ابتداءً، وهي معاني الربوبية الأساسية الأولى، والتي فطر جمهور الخلق على الإقرار بها ومعرفتها، وتراها في آيات الله الكونية كثيرة. كذلك يقع في كثير من الدلائل القرآنية والنبوية ما هو من الترتيب العقلي، وإن كان الدليل من حيث هو قرآني، فهو دليل شرعي خبري؛ لكنه غير مقصور على مسألة التصديق المحضة، أي: تصديق المخبر، بل هو تصديق عقلي. مثال ذلك: في قوله تعالى في قصة إبراهيم: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥] فإبراهيم عليه السلام هنا يريد مناظرة قومه الذين كانوا يشركون في الربوبية والألوهية على طريق الصابئة، حيث يرون أن الكواكب لها من التأثير في الحوادث السفلية شيء كثير، وأن الحوادث السفلية كما هو رأي المتفلسفة فرع عن أثر الكواكب العلوية. فناظرهم إبراهيم عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] فهذه الآية من حيث هي قرآن، لكن هل ألزم إبراهيم قومه هنا بكونهم يعتبرون صدقه أو يعتبرون نبوته أم بطريقة عقلية ملزمة لهم؟ الجواب: بطريقة عقلية ملزمة لهم، فإنه لما رأى الكوكب قال: هذا ربي. يعني: هذا الذي يؤثر في الحوادث، وليس مقصود إبراهيم عليه السلام في هذه المناظرة المفروضة: أن هذا رب العالمين؛ لأن قومه كما نص شيخ الإسلام

كثيراً على هذا المعنى ما كانوا يعدون الواحد من الكواكب هو رب العالمين، وإنما كانوا يعتبرون لكل نوع من الكواكب اختصاصاً ببعض الآثار السفلية، فالأمطار مثلاً فرع عن حركة الزهرة، والرياح فرع عن حركة كذا..وهلم جرا. قال شيخ الإسلام: ولهذا كانوا يشركون في الربوبية كما أنهم يشركون في الألوهية. أي: لم يكونوا ينكرون أصل مسألة الربوبية من أصلها، وإنما كانوا يشركون فيها كما هو المعروف في كلام المتفلسفة بالترقي؛ ولهذا لما أخذ ابن سينا عن هؤلاء أثبت مسألة العقول العشرة والنفوس التسعة. ثم قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٨] ثم قال تعالى بعد ذلك: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ٨٣]. فهذه المناظرة من حيث هي آيات قرآنية يقال: إنها دلائل سمعية قرآنية نقلية؛ ولكن ترى أنها مستعملة بمقدمات عقلية، فالمسلمون يقرون بها باعتبار صدق المخبر وهي أنها قرآن من عند الله وهو أصدق القائلين، وباعتبارها مبنية على الترتيب العقلي كذلك؛ ولهذا يخاطب بها حتى الكفار. ولهذا إذا سمع الكفار بعض مثل هذه الصياغات القرآنية ربما أسلم

الواحد منهم عن مثل ذلك، كما ثبت ذلك في قصة جبير بن مطعم لما أتى المدينة والنبي ﷺ يقرأ في صلاة المغرب بالطور، حتى قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥].قال: وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي. أخرجه البخاري (٤٠٢٣)، ومسلم (٤٦٣). فترى أن هذا القياس العقلي الضروري يدل على أن الله هو الخالق لهم؛ لامتناع أن يكونوا خلقوا من غير شيء، ولامتناع أن يكونوا هم خلقوا أنفسهم؛ فيلزم ضرورة أن الله هو الذي خلقهم. كذلك قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨] هذا اعتراض من بعض الكفار على مسألة المعاد، قال الله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩] وهذا الخطاب للنبي قل للرد على المنكر وإن كان يستفيد منه ويتعظ به الجميع، لكن هو في الأصل هو رد على المنكرين: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ بمعنى أن الله خلق الخلق من العدم، فمن باب أولى أن يعادوا إذا كانوا رميماً، وهذا من القياس العقلي الضروري. وهكذا القرآن تضمن كثيراً من ذلك، وهذا هو مقصود شيخ الإسلام لما قال: إن كثيراً من غلاة المتكلمين يقولون: إن دلائل القرآن والحديث دلائل خبرية محضة. أي: ليس فيها تقرير عقلي، بل هي مجرد أخبار تصديقية، والحق أن القرآن والحديث بعضه خبري محض وبعضه خبري تصديقي من جهة

المخبر به، لكنه من جهة ترتيب المقدمات فيه يكون عقلياً، أي: يخاطب سائر العقول. وهذا يتعلق بكوننا نقول: إن مذهب السلف هو اعتبار هذا الباب وغيره بالكتاب والسنة، وقد ترى أحياناً أنه يقال: هذا الباب معتبر بالكتاب والسنة والإجماع. وأحياناً يقال: هذا الباب معتبر بالكتاب والسنة، ولا فرق بين الأمرين؛ لأن الإجماع لا بد أن يكون عن نص من الكتاب أو السنة. هذا هو معتبر أهل السنة في هذا الباب؛ ولهذا لو قيل: ما موقف أهل السنة من العقل؟ قلنا: لم يبطل القرآن مسألة العقل من أصلها، فإن بعض دلائله كما أسلفت مركبة على الطريقة العقلية، وقد اعتبر الله سبحانه وتعالى مسألة العقل، فهو أخص المدارك للوصول إلى الإيمان، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ﴾ [الأعراف: ١٧٩] فقدم المدرك العقلي على مدرك السمع والبصر، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ﴾ [الحج: ٤٦]. وفي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ﴾ [الأعراف: ١٨٥] والنظر وإن كان بالبصر إلا أنه يرجع إلى المدرك العقل.

المقصد الرابع: وهو صلة نفاة متكلمة الصفاتية بمتكلمة الجهمية والمعتزلة الأوائل الذين ذمهم السلف: الإشكال في باب الأسماء والصفات لم يقع كثيراً بقول المعتزلة والجهمية وإن كانوا هم الأصل في هذا الباب؛ لأن قول المعتزلة وبخاصة أئمة المعتزلة وقول الجهمية قد علم تميزه عن قول أهل السنة والجماعة، وحصل بين أئمة السلف وبين أئمة الجهمية والمعتزلة ما هو معروف من الرد والاختلاف والتمايز، ولم ينتسب أئمة الجهمية والمعتزلة لأهل السنة أو شيء من طرقهم، فهم مباينون للسلف في الانتماء وفي الحقيقة العلمية، ومن هنا لا يكون في قولهم ذاك الإشكال الكثير. لكن لما جاء متكلمة الصفاتية ممن اشتغلوا بشيء من النفي وأخصهم ثلاث طوائف: الكلابية، والأشعرية، والماتريدية، اتفقوا على ذم المعتزلة والجهمية، حتى إن أكثر ما تراه في كتب الماتريدية والأشاعرة وما نقل عن كتب الكلابية، بل ما في كتب بعض الكلابية كالحارث المحاسبي في الغالب أنه ردود مفصلة على المعتزلة. كذلك انتسب متكلمة الصفاتية في الجملة لأهل السنة، وهم في الجملة يثبتون أصول الصفات، وإن كانوا يختلفون في القدر الذي يثبتونه، والغالب عليهم الانتساب لأحد الأئمة الأربعة في الفقه، وكثير من أئمتهم يعظمون مذهب السلف تعظيماً صريحاً كما هي حال الأشعري وأمثاله. فلهذه الأسباب ولغيرها أيضاً وقع اشتباه كثير في هذه المذاهب المتأخرة، فتأثر بها طوائف من

الفقهاء وبعض الصوفية، بل وشاعت في المتكلمين الذين ينتسبون للسنة والجماعة، والذين يفرضون أنهم مفارقون مباينون لطريقة المعتزلة. وقد عني المصنف كثيراً بالتحقيق في هذا المقصد والتوسط فيه والعدل، فقال رحمه الله: «وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس مثل أكثر التأويلات التي يذكرها أبو بكر بن فورك وأمثاله هي بعينها تأويلات بشر المريسي الذي ذمه السلف».. إلخ. بمعنى أن هؤلاء الطوائف الثلاث ومن وافقهم، وإن كانوا قد خالفوا المعتزلة مخالفة حقيقية في بعض المسائل إلا أنهم فيما نفوه وتأولوه قد أخذوه عن الجهمية والمعتزلة، بمعنى أنه ليس في نفس الأمر في هذا الباب إلا أحد ثلاثة مذاهب، وهي المذاهب التاريخية الأولى: إما مذهب أهل السنة، أو مذهب المعطلة النفاة الجهمية والمعتزلة، أو مذهب المشبهة. هذه هي المذاهب المعتبرة في هذا الباب من حيث الحقيقة العلمية ومن حيث الحقيقة التاريخية، أما من حيث الحقيقة العلمية فإن الحقيقة العلمية لا تخرج عن هذه الفروضات الثلاث: التشبيه، أو النفي الصريح، أو الإثبات مع التنزيه عن التشبيه كما هي طريقة أهل السنة. وأما الواقع التاريخي الأول فإنه في التاريخ الأول كان الأصل زمن الصحابة إلى آخر زمن التابعين هو قول أهل السنة والجماعة، ثم ظهرت مقالة التعطيل، ثم ظهرت مقالة التشبيه. واستقر الأمر على هذه المقالات الثلاث، حتى جاء متكلمة الصفاتية ومال

بعضهم كمحمد بن كرام السجستاني إلى طريقة التشبيه، ومال جمهورهم إلى شيء من الجمع بين طريقة أهل السنة المحضة وبين طريقة التعطيل، ولهذا أثبت الأشعرية بعض الصفات ونفوا البعض الآخر، ولهذا يكونون فيما نفوه أو تأولوه فرعاً عن المعتزلة والجهمية، ولهذا لا يذم الأشاعرة المعتزلة فيما يتفقون معهم على نفيه، إنما فيما تثبته الأشاعرة، فيصير المذهب الأشعري وأمثاله ملفقاً من قول أهل السنة وقول المعتزلة. وهذا الوصل موضع هام عند المصنف وهو يقع في قوله: «وهذه التأويلات».. إلخ. وقيمة هذا الوصل: أنه كما أن السلف اتفقوا على ذم الجهمية والمعتزلة، بل حتى الأشاعرة يذمون المعتزلة والجهمية، كذلك الأشاعرة بسبب هذه الصلة مستحقون لنفس هذا الذم في الجملة.

المقصد الخامس: أصناف المنحرفين عن سبيل السلف: قال المصنف: والمنحرفون عن سبيلهم ثلاثة أصناف - أي: عن سبيل السلف -: الأول: أهل التخييل: وهم الذين فوضوا نصوص الكتاب والسنة تخييلاً للجمهور، واختصوا الحقيقة العلمية بمن سموهم الحكماء - يعنون الفلاسفة - وهذه طريقة المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متفقه ومتصوف ومتكلم. وقد ظهر المتفلسفة الذين انتسبوا للإسلام بعد علماء الكلام، وكان من أولهم إن لم يكن هو أولهم كما تذكر بعض الكتب والمصادر إن أول من تكلم بالطريقة الفلسفية المحضة في التاريخ الإسلامي هو يعقوب بن إسحاق

الكندي، لكن لم يكن له ذاك الشأن المشهور، إنما اشتهر هذا النمط من كلام أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا. والمتفلسفة في الجملة ينقسمون إلى قسمين: إما نظارية محضة، أي: يستعملون الطرق الفلسفية النظرية كما هي طريقة أبي الوليد بن رشد وغيره من المتفلسفة، أو عرفانية يستعملون الطرق الباطنية العرفانية التي تنبني على التصوف والإشراق، كما هي طريقة كثير من هؤلاء، وبخاصة الذين انتسبوا إما إلى التشيع وإما إلى التصوف، فإن الباطنية المتفلسفة ينتسبون في الظاهر إلى أحد مذهبين: إما التشيع كما هو شأن أئمة الإسماعيلية والنصيرية، أو إلى التصوف كما هي طريقة أهل وحدة الوجود وأمثالهم كابن عربي وابن سبعين.. إلخ، أو طريقة ابن سينا في بعض أحواله. فالباطنية إذاً: إما باطنية شيعة أو باطنية صوفية. وهم في الحقيقة متفلسفة، وبخاصة في طبقة الأئمة منهم، وإن كان قد ينتسب للإسماعيلية من لا يعرف شيئاً اسم الفلسفة، بل ربما كان أعرابياً ساذجاً، لكن من حيث أئمة المذهب تراهم متفلسفة أو مقلدة لسلفهم المتفلسفة أصحاب الإشارات والرموز، وهي طريقة تجريدية بعيدة عن الطرق الفلسفية النظرية. وبعض هؤلاء المتفلسفة الذين انتسبوا للإسلام يستعمل كلا المذهبين: المذهب العرفاني والمذهب النظري، فيؤمنون بكلا الطريقين كما هو حال ابن سينا، فإنه يستعمل الطريقة العرفانية تارة، فتراه إشراقياً تجريدياً غنوصياً، وتراه في بعض كتبه وأحواله نظرياً عقلانياً، بل إنه في كتابه المشهور الإشارات والتنبيهات

ركبه من هذه الطريقة وهذه الطريقة، وصرح ابن سينا في غير موضع من كتبه أنه يؤمن بكلا الطريقين. كما تأثر بالمنهج الذي صنعه ابن سينا الغزالي في ميزان العمل، فقد ذكر أن مذهبه ثلاثة: مذهب الجدل بالطريقة الكلامية، ومذهب اليقين بالطريقة الصوفية، ومذهب الإرشاد بطريقة الوعظ بالزواجر والدواعي. هذا الصنف الأول وهم أهل التخييل، وهم ملاحدة زنادقة في الجملة، وهم من حيث الحقائق التي توصلوا إليها هي حقائق فلسفية منقولة، إما عن أرسطو كما هي في الطرق النظرية الغالبة، أو عن غيره من الفلاسفة المثاليين، إما عن أفلاطون أو عن غيره. هذا هو الصنف الأول، وكما أسلفت أنه تأخر ظهوره من حيث التاريخ عن المتكلمين، وهؤلاء اتفق المسلمون على ذمهم، وصنف حتى أئمة الكلام في الرد عليهم، ومن ذلك كتاب أبي حامد الغزالي كتابه مقاصد الفلاسفة، ثم تهافت الفلاسفة وقد جزم الغزالي بكفر الفلاسفة في ثلاثة مسائل: مسألة إنكار المعاد الجسماني، والقول بأن الله لا يعلم الجزئيات وإنما يعلم الكليات، والقول بقدم العالم. والمصنف هنا يقول: وهم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من المتفقه. وهو يشير بهذا إلى بعض المتفلسفة الذين اشتهروا بشيء من الفقه كما هو حال أبي الوليد بن رشد صاحب كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد فإنه متفقه على مذهب الإمام مالك، وإن كان فيلسوفاً أكثر ما اشتهر بمسألة الفلسفة، وبخاصة الفلسفة الأرسطية المنسوبة لأرسطو طاليس؛ لأنه من أكثر

من دافع عنه وانتصر لطريقته. ومتصوف كما هو حال ابن عربي وابن سبعين والتلمساني وأمثالهم، فإن هؤلاء وإن عرفوا بالتصوف إلا أن حقائقهم العلمية مبنية على مقدمات فلسفية محضة، بل نظرية وحدة الوجود قد نص أرسطو في بعض كتبه على أنها نظرية فلسفية، وكتب كثيراً في الرد عليها كما ذكر ذلك ابن سينا، وكما ذكر ذلك شيخ الإسلام رحمه الله. الصنف الثاني: وهم أهل التأويل. وهم الغالب على علماء الكلام، وإن كان ليس كل متكلم هو من أهل التأويل، بل من المتكلمين مشبهة كهشام بن الحكم، أو مجسمة كمحمد بن كرام وأتباعه، لكن جمهور المتكلمين هم من أهل التأويل، وبخاصة أئمة الجهمية والمعتزلة وعامة الأشاعرة والماتريدية، وهم الذين عني المصنف وقصد الرد عليهم؛ لظهور الإشكال في طريقتهم وبخاصة لما انتسب قوم من أصحابها إلى أهل السنة والجماعة، كما هو حال الأشعري وعامة أصحابه. الصنف الثالث: وهم أهل التجهيل. وهذه ليست طائفة مختصة معينة، وإنما هو قول في الصفات شاع في كثير من الطوائف المتأخرة، فاستعمله طائفة من الأشاعرة، واستعمله طائفة من الصوفية، وبعض المنتسبين للسنة من الفقهاء ممن لم يحقق مذهب السلف؛ لأن جمهور الأشاعرة قرروا فيما نفوه من الصفات أن مذهب السلف فيه هو التفويض، وهو الذي يسميه المصنف تجهيلاً.

المقصد السادس: النقل عن أهل الإثبات: بمعنى أن المصنف نقل عن أعيان أئمة السلف ما يدل على إثبات الأسماء والصفات، وهذا نقل يقصد حقيقته قصداً تامـًا، ولكنه نقل بعد ذلك عن بعض الفقهاء وبعض الصوفية وبعض المتكلمين ليقرر أن ما قرره المتأخرون من الأشاعرة من الاختصاص الحنبلي في هذه المسألة ليس كذلك، وأن الإثبات وبخاصة لمسألة العلو والصفات الخبرية شائع في جنس طوائف المثبتة من المتكلمين والصوفية والفقهاء. هذا مقصود المصنف من هذا النقل؛ ولهذا ليس كل من نقل عنه المصنف فإنه يلتزم صحة ما نقل عنه، أو أنه يعتبر قول هذا الذي نقل عنه في سائر الموارد كما هو معروف في نقله عن الباقلاني أو عن أبي المعالي الجويني أو عن أبي الحسن الأشعري... إلى غير ذلك.

المقصد السابع: عناية المصنف بعد هذه النقولات بالجمع بين العلو والمعية؛ وهو يقرر أنه ليس في شيء من نصوص الكتاب والسنة تعارض، وليس في شيء من نصوص الكتاب والسنة ما يعارض العقل. بمعنى: أن النصوص لا تعارض بينها من حيث النص مع النص، ولا تعارض بين النصوص والدلائل العقلية الصحيحة. وأخص ما شغب به كثير من أهل التأويل على السلف: مسألة المعية، حيث قال السلف في المعية العامة: إن الله مع خلقه بعلمه وإحاطته، وفي المعية الخاصة قالوا: بنصره وولايته وتأييده. فيبين المصنف أن هذا ليس من باب تأويل المعية، وأن

المعية لا تناقض علو الرب سبحانه وتعالى، فالله هو العلي الأعلى، وهو فوق سماواته مستوٍ على عرشه بائن عن خلقه، وهو مع سائر خلقه بعلمه وإحاطته، ومع أوليائه بنصره وتأييده. وذلك لأن لفظ «مع» في العربية لا يستلزم الحلول والذاتية، بل هو لمطلق المقارنة والمصاحبة، وهذه المقارنة والمصاحبة قد تكون مماسة، أو قد تكون علمية، أو قد تكون نصراً وتأييداً بحسب السياق، وسياقها في القرآن يمتنع أن يكون يقصد به المماسة والذاتية والحلول؛ لأنه في حق الرب سبحانه. إذاً هي مفسرة في المقامين: إما بالعلم والإحاطة أو بالنصر والتأييد، وإن كانت قد تستعمل في الذاتية والمماسة والحلول بين المخلوقات، كما إذا قيل مثلاً: عقلي معي أو يدي معي أو كتابي معي. فقد يكون مماساً حالاً كما هو في مسألة العقل، أو مماساً كما هو في مسألة: كتابي معي. لكن هذه الفروضات ليست لازمة في مسألة المعية، حتى بين المخلوقات؛ فإن العرب تقول: ما زلنا نسير والقمر معنا. ومع ذلك لم يلزم أن يكون حالاً أو مماساً، وإذا كان هذا متحققاً في المخلوقات بعضها مع بعض في معيتها فهو في حق الخالق من باب أولى.

المقصد الثامن: غلط المخالفين في تسمية وعقيدة أهل الحديث: عقيدة أهل السنة والجماعة لا تتلقى إلا من كتب أهل السنة والجماعة، وأوصاف أهل السنة والجماعة لا تتلقى إلا من كتب أهل السنة والجماعة؛ ذلك أن المخالفين طعنوا في اسم أهل

السنة فسموهم كما هو شأن الجهمية مثلاً حشوية مشبهة، والرافضة تسميهم نواصب... وهلم جرا من التسميات التي هي من العدوان والبغي على أئمة السنة والحديث من فقهاء الإسلام وأئمتهم. وكذلك عقيدة أهل السنة التي ذكرها كثير من المتكلمين غير معتبرة، بل عقيدتهم تؤخذ من الكتب المصنفة في عقيدتهم، وهي العقيدة المذكورة في الكتاب والسنة؛ وذلك أن كتب المقالات كالمقالات لأبي الحسن الأشعري مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أو الملل والنحل للشهرستاني، أو الفَرق بين الفِرق للبغدادي، أو المحصل للرازي، أو اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، وإن كانت تذكر ما تسميه اعتقاد أهل السنة، على أحد حالين: إما أن أصحابها يذكرون قول أهل السنة بشيء من التفصيل، ولكنهم يقصدون بأهل السنة الأشاعرة كما هو شأن البغدادي في كتابه الفَرق بين الفِرَق؛ فإنه خصص مقالة أهل السنة وشرحها شرحاً مفصلاً، لكنه يقصد بها عقيدة الأشاعرة. أو أنهم أحياناً يذكرون قول أهل السنة وهم يعنون الأئمة لكنهم يجملونه إجمالاً شديداً كما هو شأن أبي الحسن الأشعري في كتاب المقالات. أو أنهم يضيفون إلى السلف أو إلى بعضهم ما يعلم أنه غلط عليهم، كما هو شائع في هذه الكتب التي صنفت في المقالات، وصنفها قوم من أئمة الكلام، كما هو شأن الشهرستاني في كتابه الملل والنحل. ولهذا اعتبر الشهرستاني وأمثاله وإن كانوا من أعلم الناس بالمقالات من أجهل الناس بمقالات

أهل السنة والحديث. إذاً عقيدة أهل السنة تتلقى من الكتب المصنفة في عقيدة أهل السنة، وقد ذكر المصنف في رسالته هذه كثيراً منها، أو من الكتب المتأخرة بعد ذلك ككتب شيخ الإسلام ابن تيمية وأمثالها.

المقصد التاسع: بيان الأصناف الممكنة في باب الأسماء والصفات: يذكر المصنف الأقسام الممكنة في باب الأسماء والصفات، فيذكر ستة أقسام، على كل قسم طائفة من أهل القبلة. وهو لا يقصد بهذا أن كل طائفة التزمت قسماً ورفضت غيره، وإن كان هذا يقع فإن أهل السنة التزموا الإثبات مع التنزيه عن التشبيه، لكن بعض طرق الوقف الذي هو التفويض يستعمله بعض من يستعمل التأويل. وهذه الأقسام الستة هي: قسمان ينفيانه، وقسمان يتوقفان، وقسمان يثبتان. ثم فصل المصنف رحمه الله هذه الأقسام التي أجملها. فقال: قسمان يقولان على ظاهرها، ثم إما يجعلون ظاهرها التشبيه وإما يجعلونه الإثبات مع التنزيه عن التشبيه، كما هي طريقة أهل السنة. وقسمان يقولان: ليست على ظاهرها، وقسمان يتوقفان. ثم ذكر أن القسمين اللذين ينفيان ظاهر النصوص إما أنهم ينفون اللفظ والمعنى أو أنهم ينفون المعنى ويتوقفون في اللفظ، ولهذا كانت أقسام المفوضة في كلام المصنف ثلاثة: القسمان الواقفان وهذا صريح أنهم مفوضة، والقسم الثاني من القسمين اللذين ينفيان ظاهرها، إما أنهم ينفون الظاهر لفظاً ومعنى، أو ينفون المعنى ويسكتون عن اللفظ.

المقصد العاشر: النظر في حال المخالفين: أشار المصنف في ختام الرسالة إلى النظر في حال المخالفين، فقد بين في أول رسالته أنهم في قول مختلف، وذكر نقلاً عن الرازي في كتابه أقسام اللذات لما قال: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن. ونقل عن الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام. وكذلك نقل عن أبي المعالي الجويني. فبين أن هؤلاء قد استولت عليهم الحيرة، وأنهم لم يحققوا في هذا الباب شيئًا من العلم؛ لأنهم أعرضوا عن محل التحقيق والعلم في هذا الباب وهو الكتاب والسنة، فهم يُذمون من هذا الوجه، ويُطعن على مذهبهم كثيراً، ويبين أنه مذهب مخالف للقرآن والحديث، ومخالف لإجماع السلف. ولكنهم من جهة أخرى، ينظر إليهم بعين القدر والرحمة؛ فإنه يترفق بهم؛ فإن القوم أوتوا ذكاءً ولم يؤتوا زكاءً، وأوتوا عقولاً ولم يؤتوا فهومـًا تناسب الفهم الصحيح في كتاب الله وسنة نبيه. ولهذا يمكن أن يقال: إن هذا إشارة إلى أن طالب العلم ينبغي له أن يفرق في هذا المقام بين المقالة وقائلها، وأن الحكم الذي تأخذه المقالة كما إذا قيل القول بخلق القرآن كفر كما تواتر عن السلف، لكن ليس كل من قال: القرآن مخلوق من المعتزلة وغيرهم يقال: إنه كافر، وليس معنى هذا الكلام أنه يمتنع تكفير الأعيان عند السلف؛ وإلا لما كان كفراً حقيقيـًا، وإنما المقصود أنه لا تلازم بين المقالة وقائلها؛ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: إن الواحد من أهل الصلاة لا يكون كافراً في نفس الأمر إلا إذا

كان ما يظهره من الصلاة ونحوها على جهة النفاق. وقال: إن بعض مقالات الجهمية الكفرية وقع فيها بعض من له إيمان معروف من هذه الأمة الذين لم يتبين لهم حقيقة هذه المقالة، وقال: والإمام أحمد وإن تواتر عنه تكفير الجهمية إلا أنه لم يشتغل بتكفير كل من قال بقولهم، بل قد صلى خلف من يقول بخلق القرآن ودعا له واستغفر له. يقصد: المعتصم العباسي؛ فإنه كان من القائلين بخلق القرآن حتى إنه نصره بالسيف، ولكن الإمام أحمد لم ير أنه قد تحقق فيه حكم هذه المقالة الكفرية. فالقاعدة: أنه ثمة فرق بين المقالة وقائلها. وفي هذا الباب للمصنف رسالة لطيفة وهي شرحه لحديث الافتراق، وقد ذكر فيها بعض القواعد في مسألة أهل القبلة، وتبديع المخالف للسلف، وهل يقال بكفرهم أو لا يقال، وبين غلط بعض الفقهاء الذين كفروا أهل البدع، واحتجوا بظاهر قوله ﷺ: «كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً». أخرجه أبو داود (٤٥٩٧)، وأحمد (١٦٩٧٩). حيث فهموا من هذا الجزم لهم بالنار، أو فهموا من هذا أنهم كفار، فبين أن كلا الفهمين غلط، فإنه لا يجزم لسائر المخالفين للسلف بالنار باعتبار سائر أعيانهم، ولا يجزم لهم باعتبار سائر أعيانهم بالكفر، بل جمهورهم على الإسلام وإن كانوا ظالمين لأنفسهم بتقصيرهم في تحقيق الحق واتباعه وطلبه والاجتهاد فيه. وإن كان يقع في بعض الطوائف من هو من أهل الزندقة كما هو حال غلاة الصوفية أو غلاة الجهمية أو الشيعة المؤلهين لعلي، والذين قتلهم علي رضي الله عنه، عندما ظهر بعضهم في زمنه.

عشر قواعد من أخص القواعد في باب الأسماء والصفات

ذكر أهل العلم من أهل السنة والجماعة جملة قواعد في باب الأسماء والصفات تعين على فهم هذا الباب وضبطه، وتعين في الرد على المخالفين في هذا الباب من أهل البدع، وهي قواعد مأخوذة من نصوص الكتاب والسنة، ومن أقوال الأئمة رحمهم الله تعالى. نشير هنا إلى بعض القواعد في باب الأسماء والصفات بصورة مختصرة، من باب إتمام الفائدة.

القاعدة الأولى: «أن الله موصوف بالنفي والإثبات عند أهل السنة، وأن جمهور الإثبات في الكتاب والسنة أو على طريقة السلف إثبات مفصل، وغالب النفي الغالب أنه نفي مجمل»، فمن ذلك الإثبات المفصل لأسماء الله في القرآن: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ﴾ [الحشر: ٢٢]، ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ومن الإثبات المفصل في الصفات قوله: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [المائدة: ١١٩]، ﴿يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] .. إلى غير ذلك. فالإثبات المفصل والنفي المجمل هو الغالب على الطريقة القرآنية النبوية طريقة أهل السنة والجماعة، ولكن يقع في القرآن إثبات مجمل ونفي مفصل، ومثاله في الأسماء قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وفي

الصفات قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ﴾ [النحل: ٦٠] أي: الوصف الأكمل.

ومثال النفي المفصل في القرآن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٤٩] ، وقوله تعالى: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] لكن ينبه إلى أن ما يقع من النفي المفصل فإنه يتضمن ثبوت كمال الضد؛ لأن النفي المحض، أي: الذي لا يتضمن أمراً ثبوتيـاً، ليس بشيء، فلا يكون كمالاً، بل يكون في جمهور الموارد نقصـاً ينزه الله تعالى عنه؛ ولهذا كل نفي مفصل في القرآن فإنه يتضمن ثبوت كمال الضد، فقوله: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾ أي: لكمال عدله، وقوله: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ أي: لكمال حياته وقيوميته... وهلم جرا.

القاعدة الثانية: «أن القول في الصفات كالقول في الذات». فكما أن الله سبحانه له ذات لا تشابه الذوات، وهو منزه سبحانه وتعالى في ذاته عن خلقه، وذاته ثابتة له بإجماع المسلمين بل بإجماع عامة بني آدم الذين يقرون بوجود الرب سبحانه وتعالى، فإن القول في صفاته كالقول في الذات؛ لأن الصفات مناسبة وتابعة للذات.

وهذه القاعدة يرد بها على الجهمية والمعتزلة الذين أثبتوا الذات المنزهة عن الصفات، ونفوا الصفات لأنها تستلزم أن تكون كصفات المخلوقين، فيقال: كما أثبتم لله ذاتـاً لا تشابه الذوات يلزم أن يكون له صفات لا تشابه الصفات؛ فإن القول في الصفات فرع عن القول في الذات.

القاعدة الثالثة: «أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر». وهذه القاعدة يرد بها على نفاة متكلمة الصفاتية من الأشعرية ونحوهم الذين أثبتوا بعض الصفات ولم يروا فيها تشبيهـًا، ونفوا بعض الصفات ورأوا في إثباتها تشبيهـًا أو تجسيمـًا أو حدوثـًا أو نحو ذلك. فهذه القاعدة تدل على أن القول في الصفات واحد، فمن قال: إن غضب الله يؤول بالإرادة؛ لأن الغضب من صفات المخلوقين. قيل: والمخلوق يتصف بالإرادة. فإذا قال: إرادة تثبت لله ليست كإرادة المخلوقين، قيل: وغضبه ليس كغضبهم... وهلم جرا.

القاعدة الرابعة: «أنا نعلم ما أُخبرنا به من أسماء الله وصفاته من وجه دون وجه». فنعلمها من حيث المعاني؛ فإنا نعلم معنى السميع والبصير والعليم والحكيم، ونعلم معنى الرضى والغضب والسمع والقدرة والخلق.. إلخ، لكن لا نعلمها من وجه آخر، وهو: كيفية الصفات. كما قال مالك رحمه الله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. فلا تلازم بين العلم بالمعنى والعلم بالكيفية؛ لأن العلم بالكيفية ممتنع؛ لأن الله سبحانه لا يحاط به علمـًا.

القاعدة الخامسة: «أن لفظ الظاهر صار فيه إجمال واشتراك». فإذا قيل: هل ظاهر النصوص مراد أو ليس مراداً؟ قيل: إن قصد بالظاهر المعنى اللائق بالله سبحانه وتعالى فإن ظاهر النصوص مراد، وإن قصد بالظاهر التشبيه فإن هذا المعنى يعلم

أن الرب سبحانه منزه عنه، ولكن لا يسلم ولا يجوز أن يجعل هذا المعنى الباطل هو ظاهر النصوص؛ لأنه يلزم منه أن يكون ظاهر القرآن كفراً، وهذا مما ينزه كتاب الله سبحانه وتعالى عنه.

القاعدة السادسة: «أن ما علم ثبوته في الكتاب والسنة يثبت، وما علم نفيه ينفى، وما لم يرد بلفظه إثبات ولا نفي من الألفاظ المجملة الحادثة فإنه يتوقف فيه». وإذا كان كذلك فلا يعني هذا أنك لا تنفي نقصاً عن الله إلا إن كان النص القرآني صرح به، فإن هذه قاعدة كما قال شيخ الإسلام لم يلتزمها أحد من أهل السنة، بل ولا أحد من الطوائف، فإن القول بأن الله منزه عن الجهل صحيح وبدهي عند المسلمين، لكن التصريح بنفي الجهل لم يرد في القرآن أو السنة، مع أنه منفي عن الله سبحانه وتعالى. إذاً القاعدة: أن صفات الكمال المنصوص عليها في القرآن كل ما يقابلها ويضادها فإنه يعلم أن الرب منزه عنه، فلما وصف نفسه بالعلم دل على أنه منزه عن الجهل... وهلم جرا. وإن كان النص تارة يصرح ببعض هذه الأضداد، كقول النبي ﷺ: «إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ». أخرجه البخاري (٧١٣١)، ومسلم (٢٩٣٣). فإن الله موصوف بالبصر، ومع ذلك قال النبي ﷺ: «إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ». مع أن من وصف بالبصر على جهة الكمال، فإنه يعلم أنه منزه عن ذلك. أما اللفظ الذي لم يرد ولكنه من الألفاظ الحادثة المجملة التي تحتمل حقاً وباطلاً؛ فإن طريقة

السلف في هذا أنهم يتوقفون في اللفظ، ويستفصلون في المعنى، فإن كان صوابـًا قبل، وإن كان باطلاً رد، أما اللفظ فإنه يتوقف فيه من حيث الأصل، وإن كان مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم لا بأس به عند المناظرة كما قرره المصنف؛ وذلك كلفظ الجهة والجسم ونحوها.

القاعدة السابعة: وهي قاعدة فاضلة في هذا المقام، وهي من أخص موارد الغلط عند المخالفين، وهي:« أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص». وبعبارة أخرى: أن الاشتراك في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص في مثل قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] ذلكم أن الله وصف نفسه بالرضا فقال: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [المائدة: ١١٩] وأضاف صفة الرضا إلى المخلوقين، فقال: ﴿وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾، وقال: ﴿يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقال تعالى عن نفسه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء: ٥٨]، وقال عن عبده: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]، وقال عن نفسه: ﴿وَكَانَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَحِيمٗا﴾ [الأحزاب: ٤٣]، وقال عن رسول الله ﷺ: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: ١٢٨]... وهلم جرا. فهذا التوارد الذي تراه في القرآن في الاسم

المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص، وإلا للزم أن يكون القرآن متناقضـاً؛ إذا كان قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] يعني: أنه لا يوصف الله بصفة ثبت اشتراك بينه وبين المخلوق في اسم الصفة المطلق، فيلزم من هذا أن يكون القرآن متناقضا؛ لأنه نفى التشبيه وأثبته. وإنما الاشتراك في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص؛ لأن الاشتراك في الاسم المطلق ليس له وجود خارجي، إنما وجوده وجود ذهني، والوجود الخارجي من شرطه: الإضافة والتخصيص والتعيين. فإذا قلت: محبة. فهل فهمت أي محبة هنا؟ هل هي محبة الولد لأبيه، أو الأب لابنه، أو الزوج لزوجته، أو هي محبة المؤمن لربه، أو محبة الرب لعبده المؤمن، إذاً هي لفظة مجردة لا تخصيص فيها ولا إضافة ولا تعيين؛ فإذا أضفت فقلت: محبة المؤمنين لربهم. أو قلت: محبة الله لعبده. أو قلت: محبة زيد لعمر. فعند الإضافة والتخصيص يكون معنى المحبة في المقامات الثلاثة مختلفـاً، والماهية والحقيقة مختلفة. إذاً من طرق الرد على المخالف أن يقال: إن نعيم الجنة الذي وصفه الله في الكتاب أو في ما جاء في السنة النبوية في كثير من الأسماء يشترك مع نعيم الدنيا، ففي الجنة خمر وفي الدنيا خمر، لكن خمر الجنة ليس كخمر الدنيا؛ لأن الله ذم خمر الدنيا بل سماه رجسـاً: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ﴾ [المائدة: ٩٠] وهذا مجمع عليه بين المسلمين، فبالضرورة أن

خمر الآخرة ليس مثل خمر الدنيا مع أن الاسم واحد، وكذلك الماء وغيره من الأسماء التي ذكرت في الدنيا وذكرت نعيم الآخرة. فمثلما حصل اشتراك في الاسم المطلق بين الخمر والخمر ولم تتماثل الحقيقة، فمن باب أولى إذا أضيفت صفة إلى الله وجاء اسمها في حق العبد ألا تكون الصفة كالصفة. أي: إذا كان الاشتراك في الاسم المطلق لم يستلزم التماثل في الماهية والحقيقة بين المخلوقات كخمر الدنيا وخمر الآخرة فبين الخالق والمخلوق من باب أولى. إذاً من ينفي بعض صفات الله كالغضب والرضا ونحوه من الأشاعرة بحجة أن المخلوق يتصف بها أو أن إثباتها يستلزم تشبيهاً يقال: ما قولكم في علم الله؟ ألم تثبتوا لله علماً يليق به مع أن للمخلوق علماً، وأثبتم لله قدرة مع أن للمخلوق قدرة، بل ثبوت صفة القدرة للمخلوق أعرف وأشهر من ثبوت صفة الغضب، ومع ذلك قالوا: إن قدرة الباري ليس كقدرة المخلوق، فيقال: فكذلك الغضب والرضا... وهلم جرا. فإن كان النافي من المعتزلة والجهمية الذين ينفون كل الصفات كذلك قيل: أنتم أثبتم لله وجوداً مع أن المخلوق موجود، فحصل اشتراك في اسم الوجود، فإما أن تكون ماهية الوجود واحدة وهذا يعلم امتناعه، فإن الله واجب الوجود والمخلوق ممكن الوجود، ومعلوم بالضرورة العقلية والفطرية أن ثمة تبايناً بين وجود الخالق ووجود المخلوق مع الاشتراك في اسم الوجود. فالقول في العلم وغيره كالقول في الوجود، فإن قلتم: إثبات العلم يستلزم أن يكون كعلم

المخلوق، قيل: لم لم يلزم ذلك في اسم أو في صفة الوجود؟ إذاً الأشاعرة يرد عليهم بما يثبتونه من الصفات، ومن ينفي كل الصفات يرد عليه بصفة الوجود التي لا يستطيع أحد أن ينفك عنها. وهذا هو السبب في عناية شيخ الإسلام بتقرير قاعدة الوجود والفرق بين أنواع الوجود، وأن الاشتراك باسم الوجود المطلق لم يستلزم التماثل في ماهية وجود الخالق ووجود المخلوق؛ لأنه يتحقق به إبطال لمذهب أصناف المخالفين.

القاعدة الثامنة: وهي «قياس الأولى في حق الله». وهي أن كل كمال ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أولى به. وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] وقد سماه من سماه من أهل السنة لما ذكروا الموقف من القياس بقياس الأولى. فإن الكلام صفة كمال في المخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه من حيث هو صفة، وإن كان بعض المخلوقين قد يستعمل هذه الصفة في الكفر، والدليل على أنه كمال: أن الله أبطل ألوهية العجل لكونه ليس متصفاً به: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ﴾ [الأعراف: ١٤٨] فدل على أن عدم اتصافه بالكلام دليل على نقصه، وأن الإله الحق يتصف بالكلام، وكذلك في قول إبراهيم عليه السلام: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢] حيث استدل إبراهيم على

بطلان ألوهية الأصنام بكونها لا تسمع ولا تبصر. فبما أن الكلام والسمع والبصر والإرادة والقدرة كمالات في المخلوق فالخالق أولى بها، ولكنها في حقه ليست كالصفات التي يتصف بها المخلوق. وقلنا: لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لأن بعض الصفات هي كمال في المخلوق لكنه كمال إضافي وليس كمالاً مطلقـاً، أي: أنه كمال بشري، أي: أن الصفة عند تجريدها لا يمكن أن يقال عنها: إنها كمال، لكنها صارت كمالاً باعتبار حال بني آدم. إذاً الكمال الذي إذا اتصف به المخلوق فالخالق أولى به، هو: ما كان في المخلوق من الكمال المطلق، وليس المقصود بالمطلق التام، وإنما الذي هو كمال حتى في مقام التجريد، كصفة الإرادة. فإن الإرادة صفة كمال، سواء أضيفت إلى أي شيء. وحتى لا تفهم هذه القاعدة خطأ توضح الفرق بين الكمال المطلق والكمال الإضافي في المخلوق؛ حيث إن بعض الناس إذا سمع هذه القاعدة قال: الشخص الذي يأكل ويشرب أكمل من الشخص الذي لا يأكل ولا يشرب، بل الذي لا يأكل ولا يشرب يكون فيه علة؛ إذاً: الأكل والشرب صفة كمال. فنقول: الأكل والشرب كمال إضافي وليس كمالاً مطلقـاً، بمعنى أنه عند التحقيق يعتبر نقصـاً. لماذا؟ لأن طبيعة تركيب الإنسان الجسمانية ينبني بقاؤها على مسألة الأكل فلو لم يأكل ويشرب لانتهى، وهذا نقص في بني آدم. فالمقصود: أن الأكل والشرب وإن قيل: إنها كمال في الإنسان إلا أنه كمال إضافي،

أي: أن حقيقتها نقص من حيث التكوين الخلقي الأساسي، وفرق بين الكمال الذي هو كمال حتى في حال تجريده وإطلاقه، وبين الكمال الإضافي.

القاعدة التاسعة: وهي قاعدة أعم من الأولى وأقوى، وهي منبنية على حقيقة عقلية قاطعة، وإن كانت الأولى كذلك، لكن هذه أقوى وأطرد، وأيضاً تتضمن هذه القاعدة إبطال مذهب المخالف. وهي محك النزاع بين السلف ومخالفيهم من نفاة الصفات، وهي: «أن ثبوت أحد الوصفين المتقابلين يستلزم العلم بنفي الآخر، وأن نفي أحد المتقابلين يستلزم العلم بثبوت الآخر». ومثالها: أن العلم باتصاف الله سبحانه وتعالى بالعلم يستلزم انتفاء الجهل، والمنفي هنا ليس هو محل خلاف بين المسلمين، فإذا أردت أن تبطل مذهب المخالف تستعملها على طريقة العكس: أن العلم بانتفاء أحد الوصفين المتقابلين يستلزم العلم ضرورة بثبوت الآخر، فتقول للمعتزلة: لما اتفقنا أن الله منزه عن الجهل لزم أن يكون موصوفاً بالعلم. لما اتفقنا أن الله منزه عن العجز لزم أن يكون موصوفاً بصفة القدرة... وهلم جرا. إذاً العلم بثبوت أحد الوصفين المتقابلين يستلزم العلم بنفي الآخر، فهذه القاعدة لا يخالف فيها أحد، لكن المصنف يستعمل عكسها للإثبات، يستعمل عكسها، وهو أن العلم بنفي أحد الصفتين يستلزم العلم بثبوت الصفة الأخرى المقابلة، لأن القاعدة تقبل الانعكاس الاطرادي، فهو يستدل بأنه ما دام المخالف يسلم بأن العلم بثبوت الصفة يستلزم نفي ضدها فإن

الفرض العقلي الضروري يلزم منه صحة العكس أيضـًا؛ لأن القاعدة منبنية على عدم الجمع بين المتقابلين. فمن قال: إن العلم بثبوت أحد الوصفين يستلزم نفي الوصف المقابل؛ لزمه بالضرورة العقلية القاطعة أن يسلم بأن نفي أحد الوصفين يستلزم العلم بثبوت الآخر المقابل، فإن صفة الكمال دائمـًا يقابلها ويضادها صفة النقص، فإذا علمنا تنزه الباري عن صفات النقص لزم أنه متصف بصفات الكمال. فهذه القاعدة قاعدة اطرادية وهي مبنية على قضية قوانين العقل، وهو قانون: عدم الجمع بين النقيضين، وهو المذكور في مثل قوله تعالى: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥] فإن خلق أنفسهم ممتنع، وخلقهم من غير شيء كذلك ممتنع، إذاً لزم بالضرورة العقلية أن يكون الله هو الذي خلقهم. وقد اهتم بقاعدة التقابل هذه شيخ الإسلام كثيراً، فقد أشار إليها في الرسالة التدمرية في القاعدة السابعة، وشرحها في كتبه شرحـًا مطولاً، وهي محك الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة.

القاعدة العاشرة: «أن القول بنفي الصفات أو ما هو منها في كثير من الموارد هو فرع عن تقرير مسألة الكيفية». فالسلف كما تقدم يفرقون بين العلم بالصفة من حيث معناها وبين العلم بها من حيث كيفيتها، والمخالفون لهم يزعمون أن إثبات الصفة يستلزم التشبيه، فيقال: هذا مبني على أن العلم بالصفة يستلزم العلم بكيفيتها، أما من فرق بين المقامين والتزم أن العلم بالمعنى لا يستلزم العلم بالكيفية لم يرد عليه

هذا الإشكال، وهذا معنى قول المصنف: أن كل معطل ممثل، وكل ممثل معطل. إذاً المخالف في كثير من الأحوال جاء من ظن التلازم بين العلم بالمعنى والعلم بالكيفية، حيث أنه يظن أنه إن أثبت المعنى لزم أن يثبت العلم بالكيفية، ثم يبحث في الكيفية فلا يعرف إلا كيفيةً يختص بها المخلوق، فينفي الكيفية وينفي تبعاً لها المعنى الذي ظنه ملازماً لهذه الكيفية. ومن هنا كان التفريق أصلاً في هذا الباب، سواء في تحقيق مذهب السلف أو في الرد على المخالف.

هذا محصل الإشارة لهذه القواعد، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وأن يجعلنا هداةً مهتدين، وأن يرزقنا حسن القول والقصد والعمل، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين. [صالح آل الشيخ].

نسأل الله جل وعلا أن ينفعنا بما علمنا، وأن يعلمنا ما ينفعنا، وأن يهدينا صراطه المستقيم، ونعوذ به من الحور بعد الكور، ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٨]، نسأله تبارك وتعالى أن يجمع لنا بين العلم والعمل والدعوة والصبر على ذلك، والإخلاص في هذا كله، كما نحمده تبارك وتعالى أن يسر لنا ختم مدارسة هذه الرسالة العظيمة. وأظن أنه قد تبين لك أن هذا كتاب عظيم جدا، كتاب مليء بالعلم، ومليء بالحكمة، ومليء بالنقول، والعجيب أن شيخ الإسلام ألفه قبل السبعمائة، يعني عمره كان دون الأربعين كما يقول تلميذه ابن

عبد الهادي رحمه الله، ومع ذلك فيه هذا العلم الثمين والسمين، فاللهم اغفر له وارحمه وجازه عنا خيرا. وأظن أيضًا أنه قد تبين لك أنه كتاب دقيق عال، وليس من الكتب التي تقدم دراستها أو تدريسها، أسأل الله أن يجيرني وإياكم من الضلال، وأن يُعيذني وإياكم من الغواية، إن ربنا لسميع الدعاء. [صالح سندي].

الخاتمة

أسأل الله أن يرفع درجة شيخ الإسلام ابن تيمية، وأن يجزيه عن الموحدين خير الجزاء، فإن كل موحد ومتبع للسلف في عنقه لشيخ الإسلام حق، ولشيخ الإسلام علينا منة، فينبغي علينا أن نسأل الله له دائما رفعة الدرجات، وأن يجعله مع الصديقين، ومع أهل المقامات العالية والدرجات الرفيعة. وأسأله أن يمكن في قلوبنا العلم النافع، وأن يثبت ما تعلمنا في قلوبنا، وأن يمن علينا بالدعوة إلى ذلك وبتعليمه وبالصبر عليه، فإن في ذلك الفائدة العظيمة لنا في الدنيا والآخرة، اللهم فثبتنا وتقبل منا والحمد لله رب العالمين. وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد. [صالح آل الشيخ].



مراجع الكتاب

١- شرح الحموية للشيخ عبد العزيز بن باز.

٢- شرح الحموية للشيخ عبد العزيز الراجحي.

٣- شرح الحموية للشيخ عبد الله الغنيمان.

٤- شرح الحموية للشيخ عبد الرحمن البراك.

٥- شرح الحموية للشيخ صالح آل الشيخ.

٦- شرح الحموية للشيخ سعد الشثري.

٧- شرح الحموية للشيخ يوسف الغفيص.

٨- شرح الحموية للشيخ حمد التويجري.

٩- شرح الحموية للشيخ محمد بن خليفة.

١٠- شرح الحموية للشيخ خالد المصلح.

١١- شرح الحموية للشيخ صالح سندي.

١٢- شرح الحموية للشيخ عبد الرحيم السلمي.